

DER FRIEDE
UNTER DEN RELIGIONEN
NACH NIKOLAUS VON KUES

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

16

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

unter Mitwirkung von: WERNER BEIERWALTES, München – MARTIN BODEWIG, Trier – KARL BORMANN, Köln – GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster/Westf. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – NIKOLAUS GRASS, Innsbruck – HERMANN HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Rhaunen – JOHANNES HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – RAYMOND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – KLAUS KREMER, Trier – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo/Japan – ERHARD W. PLATZECK, Mönchengladbach – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA – JOSEF STALLMACH, Mainz – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

16

DER FRIEDE
UNTER DEN RELIGIONEN
NACH NIKOLAUS VON KUES

Akten des Symposions
in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982

Herausgegeben von Rudolf Haubst

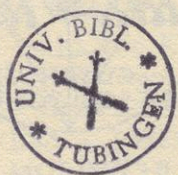


1984
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

DER FRIEDE
UNTER DEN RELIGIONEN
NACH NIKOLAUS VON KUES

Abien der Synopse
in Trier vom 11. bis 13. Oktober 1982

Herausgegeben von Rudolf Hübner



ISSN 0590-451X

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei, Trier

51

ZA 711-16

INHALT

VORWORT	9
TEILNEHMERLISTE	11
BEGRÜSSUNGSANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER	
H. Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft	21
H. Weber, Rektor der Theologischen Fakultät Trier	23
H. J. Spital, Bischof von Trier	24
B. Vogel, Ministerpräsident des Landes Rheinland-Pfalz	27

DIE HAUPTREFERATE

(mit Diskussion)

ERICH MEUTHEN

Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen (Vortrag bei der Eröffnungsfeier) ...	35
--	----

JOSEF STALLMACH

Einheit der Religionen – Friede unter den Religionen	61
---	----

EUSEBIO COLOMER

Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull	82
--	----

RAYMOND KLIBANSKY

Die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei“	113
--	-----

* KLAUS KREMER

Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten
zum Einen, von Juden und Mohammedanern
zum Dreieinen Gott 126

* RUDOLF HAUBST

Die Wege der christologischen manuductio .. 164

* * MAURICE DE GANDILLAC

Das Ziel der una religio in varietate rituum . 192

† ALBRECHT PETERS

Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung
und Rechtfertigung, Glaube und Werke . 214

PODIUMSGESPRÄCH

257

(mit Epilog)

WEITERE ANSPRACHEN UND KURZREFERATE WÄHREND DES SYMPOSIONS

FELIX ZIMMERMANN

Begrüßungsansprache des Oberbürgermeisters
beim Empfang der Stadt Trier für die Teilnehmer
des Cusanus-Symposiums am 13. Oktober
1982 298

HELMUT GESTRICH

Nikolaus von Kues – Der Mann aus dem
Weinland der Mosel 301

PETER TAKASHI SAKAMOTO

Der Friede bei den Risho-Kosei-kai-Buddhisten
und ihrem Gründer Nikkyo Niwano 306

MARIA A. LÜCKER

Ergänzende Hinweise dazu 308

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

WILHELM DUPRÉ

Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden 313

HELMUT MEINHARDT

Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz 325

KLAUS OTTE

Rechtfertigung aus Glauben als Religionsgrenzen übersteigende Kraft 333

MATTHÄUS LEDERLE

IN bei Cusanus – OM in den Veden 343

REGISTER – Personen- und Handschriftenverzeichnis 347

VORWORT

Die große Teilnehmerzahl, der Verlauf und das Echo dieses Symposions bestätigten dessen Aktualität.

Sein „Ergebnis“ war indes kein Abschluß. Der „Epilog“ soll der Verdeutlichung dessen dienen, was – beim Rückblick nach einem Jahr – zumal im Anschluß an das Podiumsgespräch zur weiteren Diskussion ansteht.

In diesem Vorwort sei denen gedankt, die zum Gelingen beigetragen haben.

Dieser Dank gilt in erster Linie den Referenten sowie den Teilnehmern am Podiumsgespräch. Von den Referenten darf wohl mit Stolz gesagt werden, daß sie den Stand der derzeitigen Forschung – über die Vorgeschichte, den Kontext und die Bedeutung des cusanischen Dialogs über den „Frieden im Glauben“ – durchweg bestens repräsentierten.

Dem Podiumsgespräch gaben über Religionswissenschaftler, Cusanus-Forscher und Vertreter christlicher Kirchen hinaus Partner aus dem Judentum, dem Islam und dem Hinduismus ein der Vielstimmigkeit des von Cusanus konzipierten Dialogs entsprechendes Profil. Ihnen sowie den Teilnehmern an der vielgestaltigen Diskussion nach den Referaten sei für ihre Beiträge und für ihre Mithilfe bei der Korrektur der vom Tonband kopierten Texte sowie für deren Erklärung durch Anmerkungen – zum gesprochenen Wort – aufrichtig gedankt.

Die Grußworte des Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Landrat Dr. H. Gestrich, des Rektors der Theol. Fakultät Trier, Prof. Dr. H. Weber, des Bischofs von Trier, Dr. H. J. Spital, und des Ministerpräsidenten von Rheinland-Pfalz, Dr. B. Vogel, sowie der Empfang durch den Trierer Oberbürgermeister F. Zimmermann hoben übereinstimmend die Bedeutung dessen hervor, was der Dialog des NvK zur geistigen Fundierung des Friedens in der heutigen Welt beizutragen hat. Die musikalische Umrahmung der Eröffnungsfeier durch das Trierer Collegium Musicum unter der Leitung von Prof. K. Berg stimmte mit Würde auf die oft anspruchsvollen wissenschaftlichen Ausführungen ein.

Als Beispiele für die Anstöße, die das Symposion schon bald zum Weiterforschen gab, sind diesen Akten vier Beiträge, die Einzelthemen weiterführen, beigegeben.

Die Finanzierung der Reiseauslagen, zumal für die ausländischen Teilnehmer, darunter amerikanische, indische und japanische Wissenschaftler und Gesprächspartner, haben die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Deutsche Bischofskonferenz und der Deutsche Akademische Austauschdienst möglich gemacht. Der Evangelische Kirchenkreis Trier, das Cusanus-Werk (Bad Godesberg) sowie Dr. W. Cremer sprangen insbesondere in die Lücke der Aufwendungen für anreisende deutsche Studierende ein.

Zur Druckfinanzierung dieses Bandes konnte die Cusanus-Gesellschaft nur einen Grundstock beisteuern. Die Deutsche Bischofskonferenz gewährte einen Zuschuß. Den Hauptanteil der Kosten trug wiederum die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Wir danken auch für alle diese Beiträge aufrichtig.

Die Instituts-Sekretärinnen Frau M. Ikrath und Frau G. Momper hatten schon bei der Vorbereitung und Abwicklung des Symposions, erst recht aber bei der Transkription der mit mehreren Fremdsprachen durchsetzten Diskussion oft schwierige Aufgaben zu bewältigen. Wie ihnen, danke ich auch den Gesprächspartnern sowie Prof. Dr. E. Haag, Trier, die bei der Umschrift halfen. Herrn Dipl.-Theol. A. Kaiser sei für seine umsichtige Mitarbeit bei der gesamten Redaktion Dank gesagt.

Abschließend sei dies betont: So wenig wie das Symposium selbst, möchte auch diese Veröffentlichung etwa nur der Reminiszenz dienen. Es geht vielmehr um die neuen denkerischen Ansätze, die NvK dem heutigen Gespräch unter den Religionen und vor allem der christlich-katholischen Öffnung und Zurüstung für dieses – immer noch, oder: gerade heutzutage – zu geben vermag.

Trier, am 1. März 1984

Rudolf Haubst

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

am Symposium vom 13. – 15. Oktober 1982 „Der Friede unter den Religionen
nach Nikolaus von Kues“ in Trier

erstellt von M. Ikrath

Alvarez-Gómez, Mariano, Prof. Dr.,
Compania 1, Salamanca/Spanien
Andersson, Gunnar, Dr.,
Am Weidengraben 68, 5500 Trier
André, Albert, Reg.-Dek.,
Merziger Str. 83, 6638 Dillingen
Anton, Hans-Hubert, Prof. Dr.,
Auf den Birken 23, 5503 Konz-
Köhen
Anton, Sigrun, OStDir.,
Auf den Birken 23, 5503 Konz-
Köhen
Arens, Anton, Dr.,
St.-Anna-Str. 33, 5500 Trier
Artmeyer, Elisabeth,
Unterm Wolfsberg 38, 5500 Trier
Asher, Hemraj C., Solicitor,
Bank Street, Bombay-23/Indien
Asshoff, Elisabeth, OStR,
Alte Poststr. 48, 5559 Kenn
Athavale, Pandurang, Shastriji,
Dr. Wilson Street V. P. Road 6/8,
Bombay – 400 004

Bär, Elisabeth, Missionsschwester,
Eisenbahnstr. 6, 5500 Trier
Baum, Eleonore, Dr. med.,
Deutschherrenstr. 34, 5500 Trier
Becker, Petrus, P. Dr.,
Abtei St. Matthias, Matthiasstr. 85,
5500 Trier
Becker, Rudolf, Spark.-Direktor,
KSK Trier-Saarburg
Behles, Joseph, Prof. Dr.,
Leisberghöhe 1a, 7570 Baden-Baden
Beißer, Friedrich, Prof. Dr.,
Jakob-Steffan-Str. 55, 6500 Mainz
Bell, Dorothea, Sr., OStD,
Angela-Merici-Gymnasium,
5500 Trier

Ben-Chorin, Schalom, Schriftsteller,
Ariel Str. 3, Jerusalem 91066/Israel
Bender, Werbegraphikerin,
Auf Mohrbüsch 12, 5500 Trier
Bender, Ignaz,
Kanzler der Universität Trier
Bender, Karl-Heinz, Prof. Dr.,
Auf Mohrbüsch 12, 5500 Trier
Benim, Eleonore, Dr. med.,
Deutschherrenstr. 34, 5500 Trier
Bereths, Paula, Konrektorin i. R.,
Kurfürstenstr. 19, 5500 Trier
Berg, Karl, Prof.,
Am Knieberg 26, 5500 Trier
Bergmann, Michael, Rechtsreferendar,
Ederstr. 9, 6000 Frankfurt 90
Bernard, Johannes, Prof. Dr.,
Rückertstr. 3, DDR-5080 Erfurt
Beuter, Hubert, Dr.,
Vorsitzender des Vorstandes Allge-
meine Kreditversicherung Aktienge-
sellschaft,
6500 Mainz
Bilaniuk, Petro, Prof. Dr.,
University of St. Michael's College,
Toronto/Kanada
Bittner, Elisabeth,
Volkshochschule der Stadt Trier,
Domfreihof, 5500 Trier
Bodewig, Martin, P. Dr., wiss. Mitarb.,
Cusanus-Institut,
Domfreihof 3, 5500 Trier
Boesen, W., Reg.-Dir. a. D.,
Südallee 17, 5500 Trier
Bohr, Konrad,
Direktor der Volkshochschule Trier,
Domfreihof, 5500 Trier
Bolberitz, Pál, Prof. Dr.,
Eötrös L.-N. 7, 1053 Budapest,
Ungarn

Bormann, Karl, Prof. Dr.,
Weststr. 6a, 4018 Langenfeld
Børresen, Kari, Dr. phil.,
Oscars GT 46 b, Oslo/Norwegen
Bozenhardt, Iris, stud. med.,
Freib. Str. 1, 6900 Heidelberg
Bredow, Gerda v., Prof. Dr.,
Königsberger Str. 136, 4400 Münster
Breuning, Wilhelm, Prof. Dr.,
Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn
Buch, Aloys Joh., Dr., Cusanuswerk,
Annaberger Str. 283, 5300 Bonn 2
Burkard, Franz Joseph, Dr., Akad.
Oberrat,
Erfurter Str. 72, 6500 Mainz 1
Busse, Heribert, Prof. Dr.,
und Ehefrau,
Barkauer Str. 64, 2300 Kiel 14

Carduck, Irmgard, Sr.,
Bernhardstr. 26, 5500 Trier
Caspers, Erika, OStR a. D.,
Im Viertheil 15, 5550 Bernka-
stel-Kues
Chelius, A.,
Sandmühlenweg 11, 6500 Mainz 1
Chelius, Karl-Heinz,
Sandmühlenweg 11, 6500 Mainz 1
Christian, Leonhard, P.,
Hauptstr. 108, 5451 Leutesdorf
Colomer, Eusebio, Prof. Dr.,
Facultades de Filosofia y Theologia,
San Francisco de Borja,
San Cugat del Vallés, Barcelona
Comoth, Katharina, Dr.,
Freiligrathstr. 42, 5000 Köln 41
Condé, Aenne, RÖAss. i. R.,
Görresstr. 25, 5550 Bernkastel-Kues

Devin, Annemarie,
Koblenzer Str. 77, 5560 Wittlich
Devin, Fritz, Oberforstmeister a. D.,
Koblenzer Str. 77, 5560 Wittlich
Didas, Nikolaus, Dr., Pfr. i. R.,
Weidegasse 3, 5500 Trier

Dienhart, Wilhelm,
Geschäftsführer des Bonifatiuswerkes
im Bistum Trier,
Am Kapellchen, 5559 Föhren
Doerr, Hans, Pfr.,
Kath. Pfarramt, 6791 Wiesbach
Dörrbecker, D. W., M. A.,
Bruchhausenstr. 11a, 5500 Trier
Dreus-v. Steinsdorff, Christa, OStDir.,
Klemensstr. 9, 5500 Trier
Düntzer, Martina,
Paulinstr. 110, 5500 Trier
Düwell, Kurt, Prof. Dr.,
Sarkberg 15, 5500 Trier
Dupré, Dietlind,
Kroonsingel 41, 6581 BL Malden
b. Nijmegen/Holland
Dupré, Wilhelm, Prof. Dr.,
Kroonsingel 41, 6581 BL Malden
b. Nijmegen/Holland

Eckert, Jost, Prof. Dr.,
Albert-Schweitzer-Str. 30,
5503 Konz
Edmaier, Alois, Prof. Dr.,
Residenzplatz 3, 8068 Eichstätt
Ehlen, Hans Wilhelm, Hochschulpfar-
rer,
Weberbach 68, 5500 Trier
Engeroff-Kaiser, Sylvia, Lehrerin,
Bergstr. 40, 5501 Butzweiler

Faber, Peter, Prälat,
Dompropst, Ordinariatsdirektor,
Domfreihof 4, 5500 Trier
Falaturi, Abdoljawad, Prof. Dr.,
Zülpicher Str. 83, 5000 Köln 41
Feld, Edeltraud,
Auf der Trift 26, 5550 Bernka-
stel-Kues
Finkler, Helene, OStDir.,
Herrenbrunnchen, 5500 Trier
Fischer, Balthasar, Prof. Dr.,
Weberbach 17/18, 5500 Trier
Fischer, Norbert, Dr.,
Oranienstr. 19, 6200 Wiesbaden
Fluck, Wolfgang, Student,
Dietrichstr. 30, 5500 Trier

Franz, Gunther, Dr., Ltd. Bibl.-Dir.,
 Januarius-Zick-Str. 2, 5500 Trier
 Franzen, Karl, Dr., Chem.-Dir.,
 Caspar-Olevian-Str. 33, 5500 Trier
 Frentzen, Lorenz, Dr. med.,
 Greiffenklaustr. 48, 5500 Trier
 Friedrich, Felix, Prof. Dr.,
 Gerberstr. 27, 5500 Trier

 Gandillac, Maurice de, Prof. Dr.,
 3 rue Rigaud, 92200 Neuilly sur
 Seine/Frankreich
 Gebert, Franz-Josef, Lic. theol.,
 Bischofskaplan,
 Liebfrauenstr. 1, 5500 Trier
 Gerhards, Albert, Dr.,
 Mühlenwallstr. 73, 4050 Mönchen-
 gladbach 5
 Gestrich, Helmut, Dr., Landrat,
 Vorsitzender der Cusanus-Gesell-
 schaft,
 Birkenweg 9, 5550 Bernkastel-Kues
 Gestrich, Margret,
 Birkenweg 9, 5550 Bernkastel-Kues
 Gläser, M. Th.,
 Stefan-George-Str. 30, 5500 Trier
 Gödert, Ludwig, Pfr.,
 Hindenburgstr. 7, 5500 Trier
 Gramaccini, Norberto, Dr. phil.,
 Kronprinzenstr. 7, 5500 Trier
 Grimsehl, Heinz, OStR,
 R.-Wagner-Str. 21, 5560 Wittlich
 Gronbach, Reinhart, Student,
 Arcisstr. 31, 8000 München 40
 Groß, G., Dr., StR.,
 Am Kandelbach 26, 5500 Trier
 Grundhöfer, Heinz, Stadtbürgermei-
 ster,
 Mandatstr. 1, 5550 Bernkastel-Kues
 Gruß, Heribert, Dr.,
 Unter den Klippen 26, 5940 Lenne-
 stadt 1

 Haas, Ernst, Prof. Dr.,
 Sickingenstr. 35, 5500 Trier
 Haas, Egon, Dr. med.,
 Auf der Trift 16, 5550 Bernka-
 stel-Kues

Haas, Hermann-Josef, Student,
 Dietrichstraße, 5500 Trier
 Haas, Hilde, Dr. med.,
 Auf der Trift 16, 5550 Bernka-
 stel-Kues
 Hagemann, Ludwig, Dr., Privatdo-
 zent,
 Haselnußweg 39, 5000 Köln 71
 Hallauer, Hermann, Dr., StDir.,
 Waldstr. 82, 5300 Bonn-Bad Godes-
 berg
 Haubst, Rudolf, Prof. Dr.,
 Direktor des Cusanus-Instituts,
 Domfreihof 3, 5500 Trier
 Hauth, Hilde,
 Friedrich-Wilhelm-Str. 3,
 5500 Trier
 Hauth, Walter, Dr. med., Facharzt,
 Friedrich-Wilhelm-Str. 3,
 5500 Trier
 Haverkamp, Alfred, Prof. Dr.,
 Auf der Lai 2, 5501 Gusterath
 Heinen, Norbert, Dr., Landrat,
 Rheinstr. 41, 5430 Montabaur
 Heinemann, Wolfgang, Student,
 Rappstr. 9, 7400 Tübingen
 Heinz, Andreas, Prof. Dr.,
 Maximinerweg 46, 5521 Auw/Kyll
 Heinzen, Alois, Ökonom,
 Große Eulpenfütz, 5500 Trier
 Helander-Leithoff, Birgit, Fil. kand.,
 Kammakargatan 8, 11140 Stock-
 holm/Schweden
 Herdes, Hans, Hauptschulrektor,
 Landstr. 3, 5400 Koblenz-Lay
 Herrmann, Alfons, StDir.,
 Arnulfstr. 78, 5500 Trier
 Herrmann, Mathilde, Lehrerin,
 Arnulfstr. 78, 5500 Trier
 Herloch, Alfred, OStR,
 Am Herrenweiher 15, 5500 Trier
 Herold, Norbert, Dr.,
 Geistkamp 23, 4400 Münster-Hil-
 trup
 Heßen, Bernd, Doktorand,
 Ziegelhauser Landstr. 37, 6900 Hei-
 delberg

- Heyen, Franz-Josef, Prof. Dr.,
Karl-Härte-Str. 70, 5400 Koblenz
- Heyerdahl, G. B., Prof.,
Apalreien 2, Oslo/Norwegen
- Hilfer, Rudolf, Student
(Dipl.-Phys., Dipl.-Kfm.),
Theaterstr. 20, 3400 Göttingen
- Himmelreich, M. Th.,
Hermesstr. 17, 5500 Trier
- Hinder, Justus, Gen.-Sup.,
Nordallee 1, 5500 Trier
- Hinske, Norbert, Prof. Dr.,
Aacher Str. 12, 5501 Aach-Hohen-
sonne
- Hödl, Ludwig, Prof. Dr.,
Ruhr-Universität, 4630 Bochum
- Höffler, Helene,
5500 Trier
- Hövelmann, Doris, StR,
Schottstr. 17, 5580 Traben-Trarbach
- Hofmann, Josepha,
Heinr.-Sinz-Str. 15, 8873 Ichenhau-
sen
- Hoffmann, Fritz, Prof. Dr.,
Rückertstr. 3, DDR-5000 Erfurt
- Hohmann, Christian, Schüler,
Cloudstr. 12, 4130 Moers
- Holbach, Paul, Richter,
Bachstr. 23, 5513 Tawern
- Holtmann, Wilhelm, Dr., Schulrefe-
rent,
In der Pforte 48, 5500 Trier
- Honnfelder, Ludger, Prof. Dr.,
Sternstr. 65, 5300 Bonn 1
- Horbert, Gertrude, Jugendamtsleiterin,
An der Kastilport 1, 5500 Trier
- Horvath, Eva-Maria, Dipl.-Theol.,
Wilhelmstr. 51, 5420 Lahnstein
- Hunold, Otto, Dr., Rektor des
St.-Nikolaus-Hospital, 5550 Bernka-
stel-Kues
- Ikrath, Margit, Sekretärin,
Cusanus-Institut, Domfreihof 3,
5500 Trier
- Israel, Peter, lic. iur. can.,
Ordinariatsrat,
Kleine Eulenpfütz 10, 5500 Trier
- Jaspers, Wolfgang, Reg.-Dir.,
Philipp-Loosen-Str. 1, 5500 Trier
- Jüssen, Gabriel, Akad. Oberrat,
Bennaust. 13, 5300 Bonn
- Jungandreas, Wolfgang, Prof. Dr.,
Konrad-Adenauer-Str. 15,
5503 Konz
- Jungbluth, Franziska,
Auf der Trift 3, 5550 Bernka-
stel-Kues
- Jungbluth, Wolfram, Stud. rer. nat.,
Auf der Trift 3, 5550 Bernka-
stel-Kues
- Kaiser, Alfred, Dipl.-Theol.,
wiss. Mitarb., Cusanus-Institut,
Domfreihof 3, 5500 Trier
- Kandler, Karl-Hermann, Dr., Pfr.,
Anton-Günther-Str. 16, 9200 Frei-
berg/DDR
- Kannengießer, T., Studentin
- Keller, Martina, stud. phil.,
Kurf.-Schönb.-Str. 28,
5400 Koblenz 1
- Keller, Heinrich,
Im Weierfeld 12, 5550 Bernka-
stel-Kues
- Kemper, Maria, Sr.,
Kloster Burg Dinklage, 2843 Dink-
lage
- Kernig, Henni,
Christophstr. 9, 5500 Trier
- Kessens, Angela,
5550 Bernkastel-Kues
- Khoury, A. Th., Prof. Dr.,
Buchenallee 35, 4401 Altenberge
- Kirchberg, Julie, cand. theol.,
Khise 58, 4330 Mülheim/Ruhr
- Kirschner, Käthe,
Am Deimelberg 34, 5500 Trier
- Kleber, Hermann, Dr. phil.,
Dipl.-Theol.,
Januarius-Zick-Str. 16, 5500 Trier
- Klein, Laurentius, P. Dr.,
Abtei St. Matthias, 5500 Trier
- Klein, Paul,
Eugenstr. 10, 5500 Trier

- Klibansky, Raymond, Prof. Dr.,
Wolfson College, Oxford OX 2/England
- Kobusch, Theo, Dr.,
Universität Tübingen
- Kömpf, Otto,
Goethestr. 32, 6000 Frankfurt/M.
- Koenig, Adolf, Dipl.-Ing.,
Veilchenweg 7, 6601 Heusweiler 2
- Kohl, Ruth Maria, Lehrerin,
Im Brühl 2, 5550 Bernkastel-Kues
- Kohley, Paul, Rektor,
Klosterstr. 6, 5508 Hermeskeil
- Kordel, Klaus, Porträtmaler,
Domänenstr. 62, 5500 Trier
- Kortenkamp, Gottfried, StDir.,
Köhlerstr. 6, 5560 Wittlich
- Krämer, Hermann, Dr., Landrat a. D.,
Freiherr-vom-Stein-Str. 23,
6000 Frankfurt/M.
- Krämer, Werner, Dr.,
Oskar-Wachtel-Weg 11, 4600 Dortmund 1
- Kremer, Klaus, Prof. Dr.,
Hauptstr. 38, 5521 Meckel über
Bitburg
- Kremer, Ulrich Michael, Dr.,
Maximilian-Kolbe-Str. 15,
5560 Wittlich
- Kröner, Hans-Otto, Prof. Dr.,
Klausenerstr. 12, 5500 Trier
- Krutzen, R., Prof.,
University of Saskatekewan, Kanada
- Küpper, Martin, stud. phil.,
Zwergfelderstr. 16, 5500 Trier
- Kuhn, Hans, Dipl.-Theol.,
Thebäerstr. 46b, 5500 Trier
- Kunz, Clemens, Dipl.-Ernährungswiss.
(z. Z. Doktorand),
Ippendorfer Allee 82, 5300 Bonn 1
- Kuntz, Ernst, Dr., Chemierat a. D.,
Trimiusstr. 1, 5550 Bernkastel-Kues
- Kusaka, Akio, Prof.,
Am Hipperich 93, 6500 Mainz
- Laufner, Richard, Prof. Dr.,
Am Herrenbrünchen 64,
5500 Trier
- Lederle, Matthäus SJ, Dr.,
Snehasadan Institute for the Study of
Religion,
250 Shaniwar, Pune/India
- Leibold, Gerhard, Dr., Univ.-Doz.,
Emmeramstr. 8, 8045 Ismaning
- Leininger, Josef, Ordinariatsdirektor,
Domfreihof 5, 5500 Trier
- Leinkauf, Thomas, cand. phil.,
Runzmittenweg 6, 7800 Freiburg
- Lentz, Marlies,
Zwergfelderstr. 2, 5500 Trier
- Lentz, Meinhard, OStDir.,
Zwergfelderstr. 2, 5500 Trier
- Lentzen-Deis, Heinrich Bodo, Dr.,
Bernhardstr. 26, 5500 Trier
- Lentzen-Deis, Wolfgang, Dr.,
Trevererstr. 6, 5500 Trier
- Leoprechting Frh. v., Heinzkarl,
Sparkassendirektor,
Morgenweg 1, 5500 Trier
- Limberg, Karl Willy, Journalist,
Haus zur Löwenburg,
5551 Brauneberg/Mosel
- Limper, Ilse,
Rich.-Wagner-Str. 25, 5560 Wittlich
- Loduchowski, Heinz, Prof. Dr.,
Richard-Strauss-Str. 26, 8078 Eichstätt
- Löhr, Thomas, Dr., Jurist,
Königsberger Str. 7, 5431 Heiligenroth
- Lord, Birgid, Malerin,
Hirschstr. 25, 7500 Karlsruhe 1
- Lorscheid, Bernhard, Prof. Dr.,
Weberbachstr. 17/18, 5500 Trier
- Lorscheid, Marie,
Weberbach 17/18, 5500 Trier
- Ludwig, Paul, OStR,
Helenenstr. 11, 5500 Trier
- Lücker, Maria-Alberta, Dr.,
Bismarckstr. 25, 5300 Bonn 1
- Lukas, Rainer, Rechtsanwalt,
Königsbacher Zeile 9, 1000 Berlin 28
- Lutz, Bernd, Student,
Adolfstr. 28a, 5300 Bonn 1

- Mäs, Johann, Dipl.-Ing.,
Pacelliufer 13, 5500 Trier
- Maringer, Ruth, Dipl.-Theol.,
Emrichruhstr. 40, 65 Mainz-Mombach
- Markert, Helga u. Ehemann, Studentin,
St.-Anna-Str. 74, 5500 Trier
- Markert, Karl, Rentner,
St.-Anna-Str. 84, 5500 Trier
- Marquenie, Josef, Spark.-Direktor,
Georg-Schäffer-Str. 27, 5500 Trier
- Marz, Bernd, Dipl.-Theol.,
Deutschherrenstr. 120a, 5300 Bonn 2
- Marz, Christa,
Deutschherrenstr. 120a, 5300 Bonn 2
- Marx, Nicole, Schülerin,
Karthäuserstr. 75, 5503 Konz
- Matheus, Michael,
Eligiusstr. 46, 5500 Trier
- Meffert, Ekkehard, Prof. Dr.,
Kummenberg 10, 5303 Bornheim bei Bonn
- Meffert, E.-J., Pfr.,
Reichertsberg 15, 5500 Trier
- Meiner, Richard, Verleger,
Richardstr. 47, 2000 Hamburg 76
- Meinhardt, Helmut, Prof. Dr.,
Anneröder Weg 49, 6300 Gießen
- Melches, Carlos, Student,
Franz-Ludwig-Str. 35, 5500 Trier
- Meuthen, Erich, Prof. Dr.,
Leipziger Str. 7, 5000 Köln 40
- Meyer, Norbert, Pfr.,
Prälat-Benz-Str. 14, 5520 Bitburg
- Minz, Gisela, Lehrerin,
Grimmstr. 6, 7000 Stuttgart 1
- Minz, Karl-Heinz, Dr., Verlagslektor,
Grimmstr. 6, 7000 Stuttgart 1
- Mörschel, Ulrike, Studentin,
6300 Gießen
- Momper, Bernhard, cand. rer. nat.,
Bahnhofstr. 43a, 5503 Konz
- Momper, Gisela, Sekretärin,
Cusanus-Institut,
Domfreihof 3, 5500 Trier
- Momper, Stephan, Student,
Bahnhofstr. 43a, 5503 Konz
- Momper, Wolfgang, Reg.-Dir.,
Bahnhofstr. 43a, 5503 Konz
- Morkel, Arnd, Prof. Dr., Präsident der
Universität Trier,
Olewiger Str., 5500 Trier
- Müller, Elisabeth, Dr., Referentin Welt-
kirchliche Dienststelle,
Windstr. 6, 5500 Trier
- Müller, Joh. Nic.,
Brotstr. 41, 5500 Trier
- Müller, Ludwig, Dr.,
Reutebachgasse 62, 7800 Freiburg i. Brsg.
- Münch, Michael,
Königstr. 91, 6750 Kaiserslautern
- Nagel, Fritz, Dr., Gymnasiallehrer,
Missionsstr. 58, 4055 Basel/
Schweiz
- Naumann, Paul, Dr., Dekan i. R.,
Hegnerstr. 9, 7750 Konstanz 19
- Nolden, Reiner, Dr., Archivrat, Stadtbibliothek,
Weberbach 25, 5500 Trier
- Nuhn, Alois, OStDir.,
Uferallee 27, 5550 Bernkastel-Wehlen
- Oeing-Hanhoff, Ludger, Prof. Dr.,
Rappenberghalle 18, 7400 Tübingen
- Offermanns, Helga, Dr., OStR,
Am 117er Ehrenhof, 6500 Mainz
- Orth, Ernst-Wolfgang, Prof. Dr.,
Paulinstr. 117, 5500 Trier
- Ostmeier, Dorothee, Studentin,
Farnstr. 4, 4630 Bochum
- Otte, Klaus, Dr., Universitätsdozent,
5231 Mehren
- Pähler, Klaus, Wiss. Mitarb.,
Trebetastr. 5, 5500 Trier
- Paltzer, Maria, Sekretärin,
Josef-Görres-Str. 4, 4150 Krefeld 11
- Panikkar, Raymundo, Prof. Dr., University of California,
Santa Barbara, California 93106/
USA

Passow, Cord, Dr.,
 Gebhardstr. 62, 7500 Karlsruhe 1
 Peters, Albrecht, Prof. Dr.,
 Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen
 Peters, Gisela,
 Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen
 Pfeil, Martin, Dipl.-Theol.,
 Große Eulenpfütz, 5500 Trier
 Polag, Athanasius, P. Dr., Abtei St. Matthias,
 Matthiasstr. 85, 5500 Trier
 Polania, Regulo, cand. theol.,
 Klarastr. 18, 7800 Freiburg
 Prassel, Peter, Dr.,
 Am Herrenbrünchen 23,
 5500 Trier
 Probst, Heinrich, Reg.-Dir. a. D.,
 Raiffeisenstr. 24, 5500 Trier
 Probst, Valentin, OStDir.,
 Trevererstr. 43, 5500 Trier
 Püschel, Ulrich, Dr., Akad. Oberrat,
 Birkenweg 21, 5501 Gusterath

 Rajšp, Aleksander, Dr., Pfr.,
 5358 Bad Münstereifel-Mutscheid
 Rausch, Johannes, Prof. Dr.,
 Kurfürstenstr. 30, 5500 Trier
 Rausch, Martha, Lehrerin,
 Kurfürstenstr. 30, 5500 Trier
 Reichert, Franz Rudolf, Dr., Bibl.-Dir.,
 Banthusstr. 3, 5500 Trier
 Reifenberg, Peter, Dipl.-Theol.,
 Rietschelstr. 43, 6520 Worms 43
 Reinhardt, Klaus, Prof. Dr.,
 Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
 Reuther, K., OStDir.,
 Cusanus-Gymnasium, 5560 Wittlich
 Reuther, Mathilde, Dipl.-Päd.,
 Barckhausenstr. 27, 2120 Lüneburg
 Reuss-Frick, Therese, Bibliothekarin
 i. R., Schillerstr. 20, 5400 Koblenz
 Roedel, Judith, Dipl.-Päd.,
 Kronberger Str. 43, 6000 Frankfurt/Main 1
 Rösch, Heinz-Egon, Prof. Dr. und Frau,

Flensburger Str. 7, 6503 Mainz-Kastel
 Rohmann, Winfried, cand. iur.,
 Auf der Weismark 13a, 5500 Trier
 Ronig, Franz, Dr., Msgr.,
 Windstr. 4, 5500 Trier
 Roth, Gertrud, OStR a. D.,
 Im Viertel 15, 5550 Bernkastel-Kues

 Sänger, Stefan, Kaplan,
 Kath. Pfarramt Maria Heimsuchung,
 5561 Klausen
 Sakamoto, Peter-Takashi, Prof. Dr.,
 45-15 Higashiminemachi, Otaku,
 Tokyo/Japan
 Santinello, Giovanni, Prof. Dr. und Ehefrau
 Via Milazzo 30, 35100 Padova/Italien
 Seidel, Wilhelm, Kaufmann,
 Saarallee 5, 5550 Bernkastel-Kues
 Seifried-Reichenmiller, Radegunde,
 Doktorandin,
 Milanweg 20, 7400 Tübingen
 Seippel, Ursula, Cusanus-Geburtshaus,
 Nikolausufer, 5550 Bernkastel-Kues
 Seippel, Werner, Cusanus-Geburtshaus,
 Nikolausufer, 5550 Bernkastel-Kues
 Senger, Beate, StR,
 Caspar-Olevian-Str. 99, 5500 Trier
 Senger, Magdalene, Dr. med.,
 Caspar-Olevian-Str. 99, 5500 Trier
 Senzig, Hermann-Josef, Regionaldekan,
 Im Sabel 25, 5500 Trier
 Serwe, Karl-Heinz, Dipl.-Ing.,
 Eberhardstr. 8, 5500 Trier
 Shunze, Christoph, Schüler,
 Reichswaldstr. 39, 4176 Sonsbeck
 Sinnwell, Erich, Dr., Generaldirektor,
 Große Bleiche 54 – 56, 6500 Mainz
 Suermann, Harald, Student,
 Bergische Str. 38, 5628 Heiligenhaus

 Schäfer, Horst, SWF-Journalist,
 Wallstr. 39, 6500 Mainz

- Schaefer, Reinhold, Domkapitular,
Windstr. 2, 5500 Trier
- Schall, Anton, Prof. Dr.,
Trübnerstr. 38, 6900 Heidelberg
- Schedl, Claus, Prof. Dr.,
Halbärthgasse 2, A 8010 Graz
- Schenke, Ludger, Prof. Dr.,
Vizepräsident der Johannes Guten-
berg-Universität Mainz,
Mainzer Weg 6, 6501 Klein Wintern-
heim
- Scherl, Hermann Josef, StDir.,
Goethestr. 11, 5560 Wittlich
- Schermuly, Paul, Pastoralreferent,
Kirchstr. 5, 5431 Dreikirchen
- Scherschel, Rainer, Dr., Regens,
Jesuitenstr. 13, 5500 Trier
- Schieder, Wolfgang, Prof. Dr.,
Auf Moorbüsch 76, 5500 Trier
- Schild, Gudrun,
5501 Gutweiler
- Schlink, Wilhelm, Dr.,
Unterm Pulsberg 6, 5500 Trier
- Schmidt, Ansgar, Abt, Abtei St. Mat-
thias,
Matthiasstr. 85, 5500 Trier
- Schmidt, Carl, Weihbischof,
Große Eulenpfütz 1, 5500 Trier
- Schmidt-Ostert, Ilse, Schriftstellerin,
Schwalbenweg 20, 5230 Altenkir-
chen
- Schmitt, Franz, Rektor,
Rebschulweg 31, 5550 Bernkastel-
Kues
- Schmitt, Magda, Theologiestudentin,
Am Birnbaum 4, 5500 Trier
- Schmitt, Ulrich, Student,
Stahler Hügel 9, 5520 Bitburg-Stahl
- Schmitt-Winter, Albert, Oberstaatsan-
walt a. D.,
Robert-Koch-Str. 5, 6600 Saarbrük-
ken
- Schmitz, Josef, Prof. Dr.,
Weidmannstr. 10, 6500 Mainz
- Schnarr, Hermann, Dr., wiss. Mitarb.,
Cusanus-Institut,
Domfreihof 3, 5500 Trier
- Schneider, Johanna,
Hauptstr. 23, 5501 Sirzenich
- Schneider, Marion,
Am Kurpark, 5550 Bernkastel-Kues
- Schneider, Stefan, Dr., Pfr.,
Dillinger Str. 5, 6646 Losheim-
Wahlen/Saar
- Schreiber, Mathias, Journalist,
Hellerhofstr. 2, 6000 Frankfurt/
Main 1
- Schröder, Meinhard, Prof. Dr.,
Zum Wingert 2, 5501 Mertesdorf
- Schubach, Konrad, Regierungspräsi-
dent a. D.,
Talstr. 15, 5501 Neuhaus
- Schüssler, Werner, Wiss. Ass.,
Im Avelertal 37a, 5500 Trier
- Schützeichel, Heribert, Prof. Dr.,
Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
- Schulte, Hans Ludwig, Dr., Redak-
teur,
Trierischer Volksfreund, 5500 Trier
- Schwarz, Leo, Weihbischof,
Predigerstr. 17, 5500 Trier
- Schweicher, Curd,
Kyrianderstr. 5, 5500 Trier
- Schwetje, Gerhard, Regierungspräsi-
dent,
Olewiger Str. 40, 5500 Trier
- Schwiedessen, Thomas, Student,
Gervasiusstr. 12, 5500 Trier
- Schwinning, Werner, OStR,
Musweiler 11a, 5561 Großlittgen
- Schwung, Barbara, Sr.,
Kloster Burg Dinklage, 2843 Dink-
lage
- Stahlhofen, Katharina,
Wilh.-Allee 57, 5427 Bad Ems
- Stallmach, Elisabeth,
Liegnitzer Str. 2, 6500 Mainz
- Stallmach, Josef, Prof. Dr.,
Liegnitzer Str. 2, 6500 Mainz
- Steinlein, A., Dr. med.,
Von-Bodelschwingh-Str. 2,
5500 Trier
- Steinruck, Josef, Prof. Dr.,
Caspar-Olevian-Str. 73, 5500 Trier

Steven, Heinz, Studiendirektor,
Humpertstr. 19, 5800 Hagen
Sträter, Udo, Wiss. Hilfskraft,
Im Wilmkesfeld 15a, 4250 Bottrop
Strolz, Walter, Prof., Dr.,
Hermann-Her-Str. 4, 7800 Freiburg
Stürmer, Hildegard,
5500 Trier
Stürmer, Walter, Pfr.,
Schulstr. 11, 5550 Bernkastel-Kues

Talwarkar, D. S.,
153 B Hindu Colony, Matunga, Bom-
bay 400019/Indien
Tarnowski, Michael, Student,
Fritz-Kalle-Str. 4, 6200 Wiesbaden
Theraios, Demetrios, Philosoph,
Chambésy, Genf/Schweiz
Thomas, Michael, Dipl.-Theol.,
Am Birnbaum 10, 5500 Trier
Thomas, Rudolf, Dr., Pfr.,
6544 Oberkostenz/Hunsrück
Thome, Alfons, Prof. Dr.,
Lohbachstr. 40, 6619 Oberlöstern-
Wadern
Thon, Helmut, Dr., Rechtsanwalt,
Karrstr. 1, 5560 Wittlich
Thum, Ruth, StDir. i. R.,
Caspar-Olevian-Str. 183,
5500 Trier
Trutwin, Werner, OStDir.,
Winzerstr. 85, 5300 Bonn 1

Uhlich, Heinz,
Friedrich-Naumann-Str. 26,
6500 Mainz
Uhlich, Kriemhild,
Friedrich-Naumann-Str. 26,
6500 Mainz
Urban, Detlev, cand. theol.,
Augustinerstr. 34, 6500 Mainz

Velthaus, Andrea, Dipl.-Theol.,
Am Schinnergraben 118,
6500 Mainz
Vierbuchen, Ernst, Pfr.,
Palmatusstr. 4, 5500 Trier

Vitt, Birgit, Studentin,
Hörderstr. 6, 4600 Dortmund 12
Vitt, Reinhard, P., Dipl.-Theol., StR,
Sankt-Josef-Gymnasium, 5529 Bies-
dorf

Vöcking, Hans, P.,
Guiollettstr. 35, 6000 Frankfurt 1
Vogels, Jürgen, Dr.,
Heidebergenstr. 74, 5300 Bonn 3
Vogt, Eugen, Diakon,
Jesuitenstr. 13, 5500 Trier
Volk, Ernst, Superintendent,
Hauptstr. 10, 5556 Mülheim/Mo-
sel
Volk, Gertrude, Realschullehrerin,
Hauptstr. 10, 5556 Mülheim/Mo-
sel

Wabnitz, Bernhard, Journalist,
8000 München 19
Wachuda, Margit, Lehrerin,
Kreuzberg 17, 5528 Neuerburg
Wagner, Johannes, Dr., Domdechant,
Banthusstr. 1, 5500 Trier
Wagner, Marion, Dipl.-Theol.,
Elbinger Str. 14, 6634 Wallerfangen
Wagner, Valentin, Student,
Im Schammat 23, 5500 Trier
Warning, Beate, stud. theol.,
Humboldtstr. 42, 5300 Bonn 1
Watanabe, Morimichi, Prof. Dr.,
623 2nd Street, Brooklyn, NY/USA
Weber, Helmut, Prof. Dr., Rektor der
Theologischen Fakultät Trier,
Jesuitenstr. 13, 5500 Trier
Wehr, Robert, Dr., Zahnarzt – Dia-
kon,
Gestade 1, 5550 Bernkastel-Kues
Weier, Reinhold, Prof., Dr.,
Kleine Eulenpfütz 10, 5500 Trier
Werle, Josef, wiss. Mitarb.,
Am Auberg 5, 5530 Gerolstein
Weyand, Alfons, Prof. Dr., Ord.-Dir.,
5500 Trier
Wieland, Georg, Dr., Privatdozent,
Wilhelmstr. 6, 5340 Bad Honnef
Wieling, H., Prof. Dr.,
Am Butzerberg 9, 5501 Kordel

Wienand, Hedwig, OStR,
Schlierbachstr. 45, 5423 Braubach
Willers, Ulrich, Mag. theol.,
Im Dechand 43, 6501 Heidesheim
Willkomm, Michael,
Cusanusstr. 2, 5550 Bernkastel-
Kues
Wirtz, Beate, Studentin,
Kolpingstr. 15, 5308 Rheinbach
Wolf, Erika,
Arnelusstr. 32, 5300 Bonn 2
Wolf, Lucia,
Weilburger Str. 8, 5000 Köln 91
Wollscheid, Anne, Schülerin,
Arnulfstr. 54, 5500 Trier
Wyller, Egil A., Prof. Dr.,
Tyslevn. 46, Oslo 11/Norwegen

Zang, Karl, Dr.,
Kurfürstenstr. 9, 5500 Trier
Zengerle, Karl, OStDir. a. D.,
Kurfürstenstr. 11, 5500 Trier
Zenz, Emil, Dr., Bürgermeister a. D.,
Kurfürstenstr. 70, 5500 Trier
Zenz, Mechthild,
Mercatorstr. 11, 6500 Mainz-
Marienborn
Zey, Katharina,
Kapellenstr. 1, 5559 Longuich
Zimmermann, Felix, Oberbürgermei-
ster der Stadt Trier,
5500 Trier
Zirker, Herbert, Prof. Dr.,
Alte Poststr. 29, 5559 Kenn/Mosel

BEGRÜSSUNGSANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER

Landrat Dr. H. Gestrich
Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

Verehrter Herr Ministerpräsident, Hochwürdigster Herr Bischof, meine Damen und Herren, im Namen der Cusanus-Gesellschaft, des Leiters des Cusanus-Instituts, Professor Haubst, und des Wissenschaftlichen Beirats eröffne ich das Symposium *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*.

Sie alle, Persönlichkeiten des kirchlichen, staatlichen und kommunalen Lebens, der Wissenschaft und Forschung, die Studierenden und alle an NvK Interessierten, begrüße ich sehr herzlich.

Aus der großen Zahl unserer Gäste, die uns alle in gleichem Maße willkommen sind, möchte ich mit besonderer Hochachtung begrüßen:

den *Schirmherrn des Symposions*, den Ministerpräsidenten des Landes Rheinland-Pfalz, Herrn Dr. Bernhard Vogel; die Mitglieder des *Ehrenpräsidiums*: Herrn Bischof Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier; Herrn Superintendenten Ernst Volk, Evangelischer Kirchenkreis Trier; Herrn Landtagspräsidenten Albrecht Martin; Herrn Regierungspräsidenten Gerhard Schwetje; Herrn Oberbürgermeister Felix Zimmermann, Trier; den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Professor Dr. Arnd Morkel; den Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Professor Dr. Helmut Weber. Leider mußte sich Kardinal Dr. Josef Höffner, Präsident der Deutschen Bischofskonferenz, entschuldigen. Auch Kardinal Dr. Hermann Volk ist wegen anderweitiger Verpflichtungen verhindert.

Ich freue mich, hohe *Vertreter der Kirchen* begrüßen zu können: den Vertreter der Orthodoxen Kirchen am Weltkirchenrat zu Genf, Herrn Prof. Dimitrios Theraios in Stellvertretung für Herrn Metropoliten Damaskinos von Tranoupolis; Herrn Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier; Herrn Bischof Jean Hengen aus dem benachbarten Großherzogtum Luxemburg; für die Evangelische Kirche in der DDR: Herrn Universitätsdozenten Dr. Karl-Hermann Kandler; Herrn Bischof Carl Schmidt, Trier; Herrn Dompropst Prälat Peter Faber; Herrn Rektor Dr. Hunold, Rektor des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues. Leider mußte Bischof Dr. Alfons Nossol aus Polen, der dem Cusanus-Institut sehr verbunden ist, absagen.

Gestatten Sie mir, daß ich aus dem *Wissenschaftlichen Beirat* besonders die ausländischen Teilnehmer begrüße: Herrn Prof. Dr. Eusebio Colomer, Barcelona; Herrn Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen; Herrn Prof. Maurice de Gandillac, Paris, Sorbonne; Herrn Prof. Raymond Klibansky, Oxford-Montreal; Herrn Prof. Giovanni Santinello, Padua; Herrn Prof. Morimichi Watanabe, New York.

Ein herzliches Willkommen gilt auch Herrn Prof. Fritz Hoffmann aus Erfurt.

Ohne Herrn Prof. Haubst vorgreifen zu wollen, begrüße ich schon bei der Eröffnung des Symposions die *Teilnehmer am Podiumsgespräch* der Weltreligionen:

Mr. Pandurang Shastriji Athavale, Bombay, als Repräsentanten des Hinduismus; Herrn Schalom Ben-Chorin, Jerusalem, als Repräsentanten des jüdischen Glaubens; Herrn Prof. Dr. Abdoldjawad Falaturi, Köln, als Sprecher des Islam; Abt Dr. Laurentius Klein, Frankfurt, Leiter der Ökumenischen Zentrale der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, und Herrn Prof. Dr. Erich Meuthen, Köln, der das Gespräch leiten wird.

Meine Damen und Herren, Sie werden sicher damit einverstanden sein, wenn ich darüber hinaus noch einige *Persönlichkeiten aus der Wissenschaft* nenne, die von weither nach Trier gekommen sind und damit die weltweite Bedeutung des NvK eindrucksvoll dokumentieren.

Ich begrüße: die Herren Prof. Peter Takashi Sakamoto und Dr. Akio Kusaka aus Tokio und Kyoto/Japan; Herrn Prof. Dr. Raymundo Panikkar, University of California, St. Barbara, USA; Pater Dr. Matthäus Lederle (SJ) aus Indien, Herrn Prof. Mariano Alvarez-Gómez, Salamanca, Spanien; Prof. Dr. Kari Børresen und Dr. Heyerdahl aus Oslo, Norwegen, sowie aus der ukrainischen Erzdiözese Lemberg: Dr. Petro Bilaniuk, jetzt Prof. in Toronto/Kanada.

Wir freuen uns ganz besonders über die Teilnahme von Herrn Prof. Dr. Pál Bolberitz aus Budapest und Herrn Prof. Dr. Johannes Bernhard aus Erfurt.

Leider konnte eine große Anzahl von Wissenschaftlern aus Osteuropa unserer Einladung nicht folgen. So hätten wir gerne zwei Persönlichkeiten hier begrüßt, die an der Akademie in Moskau an einer groß angelegten Übersetzung der Werke des Cusanus ins Russische arbeiten. Wir sind hier, wie auch in anderen Fällen, ohne Antwort auf unsere Einladung geblieben.

Neben den Repräsentanten der Universität und der Katholisch-Theologischen Fakultät Trier möchte ich als *Vertreter der Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland* noch besonders begrüßen: Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow, Münster; Herrn Prof. Dr. Ludger Schenke, Vizepräsident der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Herrn Prof. Dr. Josef Schmitz, Prodekan der Theologischen Fakultät Mainz; Herrn Prof. Dr. Ludwig Hödl als Herausgeber der BGPhThMA sowie Prof. Dr. Ludger Honnefelder und Dr. Alois Johannes Buch vom *Cusanus-Werk*, der Bischöflichen Studienförderung in Bad Godesberg, auf deren Anregung 13 Doktoranden nach hier gekommen sind.

Zum Schluß hätte ich gerne aus dem Kreis unserer Ehrengäste, die nicht der Wissenschaft im engeren Sinne angehören, Herrn Staatsminister Heinrich Holkenbrink, Minister für Wirtschaft und Verkehr des Landes Rheinland-Pfalz, begrüßt. Dabei brauchte ich nicht die allgemeine Redewendung zu benutzen, daß er unserer Gesellschaft immer besonders nahestanden hat. Durch seine Entscheidung wurde maßgeblich die finanzielle Voraussetzung für

die Rettung und Restaurierung des Cusanus-Geburts Hauses in Kues geschaffen. Leider ist er durch einen wichtigen Termin verhindert. Ich sage ihm trotzdem Dank.

Und wenn ich schließlich Herrn Generaldirektor Dr. Sinnwell von der Landesbank und Girozentrale Rheinland-Pfalz und die Sparkassendirektoren Freiherr von Leoprechting und Marquenie erwähne, so ist damit auch Dank für viele finanzielle Unterstützung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden.

Den Vertretern von Presse, Rundfunk und Fernsehen danke ich für die Erfüllung ihrer wichtigen Aufgabe, unserer Arbeit und insbesondere jetzt unserem Symposium zur gebührenden Publizität zu verhelfen.

Dank sage ich allen, die als Referenten, Gesprächspartner oder Diskussionsleiter am Symposium teilnehmen; ich konnte sie nicht alle namentlich nennen.

Dank gebührt dem Regens Dr. Rainer Scherschel, der uns diese Aula zur Verfügung gestellt hat. Ich bedanke mich im Namen der Cusanus-Gesellschaft bei Herrn Prof. Karl Berg und dem Collegium Musicum für die musikalische Gestaltung der Feier und möchte beim Danksagen auch die Männer nicht vergessen, die im Verborgenen wichtige Arbeit tun, der Technischen Abteilung der Universität Trier, besonders den Herren Welter und Grünwald. Sie ermöglichen die Akustik in dieser Aula und im Vorlesungsraum der Universität sowie die Bandaufnahme aller Veranstaltungen.

Das Symposium der Cusanus-Gesellschaft ist eröffnet.

Ich wünsche uns allen, daß es einen geistigen Beitrag zur Friedenserhaltung in unserer Welt leisten wird.

Prof. Dr. H. Weber
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

Herr Ministerpräsident – Herr Bischof – meine Damen und Herren, im Namen der Theologischen Fakultät Trier, die in diesem Gebäude ihren Sitz hat, darf ich Sie ebenfalls alle herzlich begrüßen. Ich darf es zugleich tun im Auftrag des Präsidenten der Universität Trier, in deren Räumen Sie den größeren Teil ihrer Gespräche haben werden. Universität und Theologische Fakultät sind die beiden Hochschulen, zu denen das hiesige Institut für Cusanus-Forschung in enger Verbindung steht.

Über den Frieden auch unter den Religionen zu reden, ist ein so wichtiges, aber auch so schwieriges Thema, daß Ihr Vorhaben unser aller Respekt verdient. Wir haben allen Grund – und ich spreche es gerne aus –, Ihrer Tagung ganz allgemein einen guten und erfolgreichen Verlauf zu wünschen.

Lassen Sie mich aber auch noch einen *besonderen* Wunsch formulieren im Anschluß an einen Namen, der geeignet ist, eine Brücke zu schlagen zwischen der Schrift, über die Sie in den kommenden Tagen reden werden, und der Stadt,

die Sie als Tagungsort gewählt haben. Es ist nicht – als katholischer Theologe bitte ich um Entschuldigung – der Name eines Heiligen, sondern der des (gewiß nicht gar so heiligen) römischen Kaisers Konstantin.

Der Anlaß für *De pace fidei* war, wie gleich auf der allerersten Seite dieser Schrift ausdrücklich gesagt wird, der Fall der nach ihm benannten Stadt im Osten Europas, als dort eine Glaubenstradition zu Ende ging, die hier bei uns im Westen begonnen hat zu einer Zeit, in der eben jener Konstantin das Geschick und das Gesicht auch dieser Stadt hier entscheidend geprägt hat. NvK hat das oströmische Konstantinopel persönlich gekannt, aber die erste Stadt dieses Kaisers, die erste Polis Konstantins ist für ihn zweifellos das heimatliche Trier gewesen; hier wird ihm dieser Name zuerst begegnet sein.

Daß Sie nun Ihr Symposium über *De pace fidei* in diesem gewissermaßen weströmischen Konstantinopel halten und daß Sie es beginnen und beenden nur ein paar Schritte von der Basilika des Konstantin entfernt, das möge Ihnen eine Fülle auch von dem vermitteln und Ihre Gespräche gleichsam davon umschlossen sein lassen, was man wohl für immer mit dem Namen Konstantins verbinden wird (er mag es verdienen oder nicht): ich meine Toleranz und Achtung vor den Phänomenen des Religiösen: daß man Glaubensüberzeugungen nicht mit Gewalt begegnen darf, sondern daß hier im Leben und im Reden miteinander Frieden gesucht werden muß. So jedenfalls scheint Cusanus gedacht zu haben, und nicht anders dürften auch Sie Ihre Gespräche hier verstehen und zu führen versuchen.

Natürlich ist ein Symposium, ein wissenschaftliches zumal wie das Ihre, keine Symphonie. Es werden nicht alle Stimmen, die da erklingen und erklingen müssen, immer auch zueinander passen. Aber Sympathie füreinander – sie dürfte immer möglich sein, Sympathie auch in dem Sinne, der ursprünglich mit diesem Wort verbunden war: daß man leidet miteinander, hier: leidet an den Gegensätzen, daß man in dem so getrennt ist, was am tiefsten verbinden sollte.

Ich wünsche Ihnen zu Ihrem Miteinander in den nächsten Tagen ein hohes Maß auch einer solchen Sympathie.

Dr. Hermann Josef Spital
Bischof der Diözese Trier

Vom Frieden im Glauben – dieser Schrifttitel paßt nicht nur in das Jahr 1453, in dem die bis dahin zum christlichen Einflußbereich zählende Stadt Konstantinopel durch die der mohammedanischen Religion angehörenden Türken erobert wurde, sondern er könnte ebensogut im Jahre 1982 geprägt sein. Dabei braucht man sich noch nicht einmal auf die Aktualität der zur Zeit laufenden Frankfurter Buchmesse mit dem wenig glücklichen Titel „Religion von gestern in der Welt von heute“ zu beziehen. Stehen doch alle Gläubigen und Glaubenden heute nicht weniger als Nikolaus Cusanus zu seiner Zeit vor der

brennenden Frage, wie es angesichts des *einen* Gottes und angesichts der *einen* mit diesem Gott identischen Wahrheit eine so große Vielfalt und so starke Verschiedenheit von Religionen geben könne. Denn diese Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Religionen und Formen der Gottesverehrung scheinen nicht, wie man es zunächst vielleicht vermuten könnte, der größeren Verherrlichung Gottes und dem besseren Wohle des Menschen zu dienen, sondern sie sind im Gegenteil, wie die Geschichte reichlich belegt, Grund und Anlaß für erbitterte Religions- und Glaubenskriege. Um es mit den Worten des NvK aus seinem Dialog *Vom Frieden im Glauben*, der Thema des heute beginnenden Symposions ist, zum Ausdruck zu bringen: „Der König über Himmel und Erde gab kund: Aus dem Bereich dieser Welt hätten Trauerboten ihm vom Stöhnen der Unterdrückten berichtet; um der Religion willen kehrten große Scharen die Waffen gegeneinander, um die anderen Menschen mit Gewalt entweder zur Verleugnung dessen zu zwingen, was sie seit langem in ihrer Gemeinschaft (secta) verehrten, oder sie umzubringen¹.“ Und Cusanus fügt an: „Es waren sehr viele, die solche Klagen von überall auf der Erde (dem himmlischen König) überbrachten².“ Ja, Cusanus sieht sich genötigt festzustellen: Gerade wegen Gott, den allein die Menschen „in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, herrscht diese Eifersucht³“.

Cusanus macht für diese um der Religion und des Glaubens willen ausgetragenen Kämpfe gar nicht den bösen Willen des Menschen verantwortlich. Er weist vielmehr auf die reale Situation des Menschen in dieser Welt hin und wird damit einer wirklichkeitsnahen Einschätzung der *humana condicio* – der Ausdruck stammt von ihm⁴ und nicht erst von Helmut Plessner – gerechter. So schreibt er gleich zu Beginn seines Dialogs: „Du weißt jedoch, o Herr, daß eine große Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann und daß fast alle ein mühsames und mit Sorgen und Nöten volles Leben führen und in knechtlicher Unterwerfung den Königen, die herrschen, untertan sein müssen. Daher kam es, daß nur wenige von allen so viel Zeit und Muße haben, daß sie im Gebrauch ihrer Willensfreiheit zur Selbst-Erkenntnis gelangen können. Durch viele körperlichen Sorgen und Dienste werden sie davon abgelenkt. Dich, den verborgenen Gott, können Sie daher nicht suchen⁵.“

Er stellt schon fest, daß die meisten Menschen keine Muße haben, um Gott *finden* zu können, ja daß sie noch nicht einmal Muße haben, um Gott *suchen* zu können, trotz der von ihm stets vorgetragenen grundsätzlichen Möglichkeit des Menschen, Gott suchen und finden zu können. Dann fährt er im Text fort: „Doch es gehört mit zur irdischen Lage des Menschen, daß lange Gewohnheit, die wie etwas in die Natur Übergegangenes gilt, als Wahrheit verteidigt wird.

¹ *De pace* 1 (h VII, N. 2; S. 4, Z. 10–14).

² EBD. (Z. 14 f.).

³ EBD. (N. 5; S. 6, Z. 9 ff.).

⁴ EBD. (N. 4; S. 6, Z. 5).

⁵ EBD. (S. 5, Z. 11–18).

Daraus entstehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten, wenn eine jede Gemeinschaft ihren Glauben dem Glauben einer anderen Gemeinschaft vorzieht⁶.“ Treffender kann man die religiöse Situation auch von heute wohl nicht beschreiben.

Die Thematik von der Einheit im Glauben bzw. Religion hat Cusanus sehr früh beschäftigt. Schon in seiner Weihnachtspredigt vom Jahr 1430, möglicherweise auch 1428, innerhalb der Diözese Trier erklärt er: „Als ich einst mit weisen Juden (*sapientes Judaeos*) diskutierte, bemerkte ich, daß man sie zum Glauben an die Dreieinigkeit führen kann⁷.“ Im Jahre 1437 reiste er als Mitglied der päpstlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel, um den dortigen Kaiser, den Patriarchen sowie 28 Metropolitane der Ostkirche zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz zu geleiten. Bei dieser Gelegenheit besuchte er den Dominikanerkonvent zu Pera. Dort entdeckte er eine lateinische Übersetzung des Korans und erkannte sofort die Identität dieser Übersetzung mit der seines auf dem Baseler Konzil benutzten Koranexemplares⁸. Während desselben Aufenthaltes in Konstantinopel machte er auch einen Besuch im Franziskanerkloster vom Hl. Kreuz und fand dort ein arabisches Exemplar des Korans. Er bat die Franziskaner, ihm gewisse Punkte, „so wie sie sie wußten“, zu erklären, da er selbst bekanntlich des Arabischen unkundig war⁹.

Er strebt die Schaffung einer oder auch, wie er sagt, einer „einzigen Religion“¹⁰ an. Das ist eine ökumenische Perspektive, die keine Religion auf Erden auslassen möchte. Bei der Verwirklichung dieses Zieles sollen nach seiner Vorstellung zwei Grundsätze leitende Funktion haben. Einmal soll nicht die kriegerische Auseinandersetzung, sondern der Dialog (*potius . . . conferendum quam bellandum*¹¹) den Weg zur Einheit bereiten. In diesem Dialog muß das christliche Gebot der Liebe federführend sein. Es ist nämlich kein Zufall, wenn Cusanus die göttliche Dreieinigkeit, die bei diesem Dialog einen zentralen Platz einnehmen soll, am liebsten mit Hilfe der dem menschlichen Bereich entlehnten Wirklichkeit der Liebe darstellt und im selben Zusammenhang darauf hinweist, daß diese innergöttliche Liebe Grund, Urbild und Ziel unserer menschlichen Liebe ist. Daher muß unsere *aus Gott* stammende und *auf Gott* tendierende Liebe *das* movens bei den Religionsgesprächen sein. „Die Liebe in uns“, so lesen wir in seiner Predigt vom Dreifaltigkeitssonntag 1431 zu Koblenz, „stammt ursächlicherweise vom Heiligen Geist, insofern er selbst Gott ist. Die Liebe (*caritas*), mit der wir Gott und den Menschen lieben, wird im Urbild (*exemplariter*) Heiliger Geist genannt¹².“ Wenn für christliches Denken der dreieine Gott in seinem innergöttlichen Leben ein wesentlich liebender Gott

⁶ EBD. (S. 6, Z. 4–8).

⁷ *Sermo I* (h XVI, N. 7, Z. 27 ff.).

⁸ Vgl. Praefatio, p. XXXIX, der zit. Heidelberger Ausgabe.

⁹ EBD.

¹⁰ *Unica religio: De pace* 3 (h VII, N. 9; S. 10, Z. 17–19); 6 (N. 18; S. 17, Z. 18).

¹¹ *Epist. ad Joannem de Segobia* (h VII, S. 100, Z. 13 f.).

¹² *Sermo IV* (h XVI, N. 35, Z. 48–51).

ist, insofern aus Vater und Sohn die Liebe hervorgeht, die der Heilige Geist ist, dann erwächst dem Christen daraus die heilige Verpflichtung, es Gott in Nachahmung von dessen Liebe gleich zu tun.

Der zweite Grundsatz, von dem Cusanus sich bei Verwirklichung seines ökumenischen Zieles bestimmen läßt, offenbart eine Geisteshaltung, die dem modernen Menschen sehr entgegenkommt und die man von einem Manne aus dem 15. Jhdt. vielleicht weniger erwartet hätte. Dieser Grundsatz meint die Zweckbestimmung der Religion. Kurz und bündig erklärt Cusanus: Jede Religion (*omnis religio*) ist um der Glückseligkeit willen da¹³. Für Cusanus hat die Religion nicht nur Gott zum Inhalt und Thema, sondern gerade auch den Menschen, und zwar hinsichtlich dessen tiefster und unausrottbarer Sehnsucht nach ungeschmälerter Glückseligkeit.

Zeigte schon der cusanische Ausgangspunkt durch den Hinweis auf die reale Situation des Menschen den anthropologischen Grundzug des Dialogs *Vom Frieden im Glauben*, so wird dieser anthropologische Grundzug nochmals unterstrichen durch die eben genannte Zielangabe der Religion: Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Glückseligkeit. Mit seinem Dialog will Cusanus daher nicht nur dem Frieden zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Religionen und insofern selbstverständlich Gott dienen, sondern auch und gerade dem Menschen. Verherrlichung Gottes und Dienst am Menschen weiß Cusanus in eine einzigartige Symbiose zusammenzuführen.

Als Bischof von Trier ist es mein Wunsch, daß es dem Symposium gelingen möge, einen nicht mehr rückgängig zu machenden Beitrag zu leisten zur Erreichung des von Cusanus angestrebten Zieles: Einheit der Religion und darin aufgehoben – das Heil und Glück des Menschen.

Dr. Bernhard Vogel
Ministerpräsident des Landes Rheinland-Pfalz

Meine hochverehrten Herren Bischöfe von Trier und Luxemburg, Herr Superintendent, meine sehr verehrten Damen und Herren.

Ich bedanke mich für die Einladung zur Eröffnung dieses Symposiums, und es ist keine Floskel der Höflichkeit, wenn ich sage, daß ich die Schirmherrschaft über dieses Symposium gerne übernommen habe. Denn Schirmherrschaft übernehmen, über etwas die schützende Hand halten, heißt sich zu etwas bekennen. Ich bekenne mich gerne zu der wissenschaftlichen Arbeit der Cusanus-Gesellschaft und ich bekenne mich gerne zu diesem internationalen Austausch, ich bekenne mich aber auch gerne zu Bernkastel-Kues und dem, was dort den Namen des Nikolaus Cusanus lebendig hält. Ich freue mich, daß so viele Gelehrte und

¹³ *De pace* 13 (h VII, N. 45; S. 42, Z. 6 f.); vgl. auch 15 (N. 52; S. 49, Z. 20); 16 (N. 57; S. 53, Z. 20–23).

Wissenschaftler aus dem Ausland und aus der Bundesrepublik Deutschland aus diesem Anlaß in unserem Lande sind.

NvK ist der Grund, warum Sie gekommen sind. Aber nicht aus einem unreflektierten Traditionalismus heraus. Sicher, wir wollen wissen, was damals gewesen ist. Aber diese Begegnung findet doch zu Recht in der Überzeugung statt, daß seine wegweisenden Gedanken auch für uns heute wichtig sind und daß seine Gedanken für die Zukunft wichtig bleiben.

NvK ist einer der großen Denker der europäischen Geistesgeschichte und es ist sicherlich berechtigt zu sagen, worin seine historische Größe liegt. Jakob Burckhardt hat in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen gesagt: „Größe ist, was wir nicht sind.“ Und Burckhardt fährt fort: „Die allgemeine Bildung kennt aus allen Völkern und Zeiten eine Menge von mehr oder weniger Berühmten; allein bei jedem einzelnen entsteht dann erst die Frage, ob ihm Größe beizulegen sei, und da halten nur wenige die Probe aus.“

Intellektuelle und sittliche Beschaffenheit sieht Burckhardt als den Maßstab dieser Probe an. Bisweilen entscheide mehr die Persönlichkeit, bald mehr die Wirkung, die sie hinterlassen hat. Und Burckhardt betont: „Schließlich beginnen wir zu ahnen, daß das Ganze der Persönlichkeit, die uns groß erscheint, über Völker und Jahrhunderte hinaus magisch auf uns nachwirkt, weit über die Grenzen der bloßen Überlieferung hinweg.“ Es ist keine Frage, zu den großen Persönlichkeiten im Sinne Jakob Burckhardts können wir Cusanus zählen.

In unserer Gegenwart, in unserem Land, in dem eine freiheitlich-demokratische Ordnung uns begegnet, ist das Volk natürlich Träger der Staatsgewalt. Aber meine Damen und Herren, das bedeutet nicht, daß es keine großen Persönlichkeiten geben dürfte. Im Gegenteil, auch in einer demokratischen Ordnung bedürfen wir zur Orientierung hervortretender und herausragender Personen, die Grundwerte artikulieren und Konsens bewirken oder bewirkt haben.

Strukturen sind zwar wichtig, wirtschaftliche Zusammenhänge, soziale Zusammenhänge sind zwar wichtig, aber zu Recht hat auch die Sehnsucht nach der Darstellung von Menschen ihre Berechtigung, und wenn ich es richtig verstehe, wächst die Sehnsucht nach dem Beispiel des Menschen. Wir benötigen die Kenntnis von Menschen, die eine Herausforderung an ihre Zeit darstellen und wir brauchen das Wissen über Persönlichkeiten, die äußerst unterschiedliche Antworten auf die drängenden Fragen der Zeit gegeben haben, die Gutes wollten und sehr Unterschiedliches bewirkten.

Meine Damen und Herren, wir sind hier an der Mosel an solchen Persönlichkeiten reich, auch wenn sie sich in dem, was sie bewirkten, weiß Gott erheblich unterscheiden. Es ist keine Frage, zu denen, die Gutes wollten und Wesentliches bewirkten, gehört Cusanus. Seine Wirkung über die Jahrhunderte ist eigentlich erst in unserem Jahrhundert so ganz bewußt geworden. Sicher auch als das Ergebnis intensiver wissenschaftlicher Forschungen. Nicht zuletzt konnte besonders durch das verdienstvolle Bemühen und durch die Veröffentlichung der Cusanus-Gesellschaft und des Cusanus-Instituts, jetzt in Trier unter der

bewährten tatkräftigen Obhut von Herrn Professor Haubst, Cusanus insgesamt verständlicher gemacht werden. Und ich bin ganz sicher, auch dieses Symposium wird dazu beitragen.

Nicolaus Cusanus und seine Mitbürger lebten in unruhiger Zeit. Sie lebten zwischen Schisma und Konzilien, im Niedergang des Reiches und der weltlichen Macht. Die Kirche war durch innere Spaltung zerrissen, zudem drohte von außen militärische Gefahr. Der Fall von Konstantinopel 1453, vorhin von Herrn Bischof schon erwähnt, schien eine Epoche abzuschließen. In solcher Bedrängnis, in Jahrzehnten der Bedrängnis, zeigte sich das Gefühl für die menschliche Gemeinschaft deutlicher, und das Problem der Vielfalt von Doktrinen, Religionen und Glaubensrichtungen stellte sich um so dringender. Die immer wieder anders formulierte Antwort lautete: jenseits aller unterschiedlicher Symbole und Worte sollte die Menschheit sich wieder in Eintracht finden. In diesem Klima und in diesem geistigen Zusammenhang muß der von Ihnen in den Mittelpunkt gerückte cusanische Alterstraktat *De pace fidei* mit Sicherheit gesehen werden. Die keineswegs immer kirchentreuen Humanisten auf der einen, Cusanus und sein Freund, der gelehrte Papst Pius II., auf der anderen Seite: sie wirkten in derselben kulturellen Welt. Sie wirkten in gegenseitiger Abhängigkeit ihrer Schriften, im Austausch ihrer Meinungen und Postulate. Und so konnte Papst Pius II. den Sultan auffordern, kritisch über den Glauben nachzudenken, allerdings auch hinzufügend, er möge selbst Christ werden, indem er so die Wunden der geteilten Menschheit heile, zur Erneuerung des Christentums beitrage. Immer wieder wurde hervorgehoben, und dies ist gewiß auch ein Ansatzpunkt dieses Symposiums, daß *De pace fidei* dem tiefsten Wunsch humanistischer Kultur gewidmet ist: die Einheit der menschlichen Geistigkeit wiederherzustellen. Die Zeitgenossen über die Unterschiede hinweg gemeinschaftsfähig zu machen. Sie untereinander und mit Gott zu versöhnen. Der zur Zeit des Falls von Konstantinopel geschriebene Dialog des Cusanus spiegelt ein tiefes Friedensverlangen wider. Es wird mit subtiler philosophischer Argumentation vorgetragen und gipfelt in der Aufforderung, „im Himmel der Vernunft die Eintracht der Religionen“ zu verwirklichen. Eintracht der Religionen und Bekenntnisse, zumal der christlichen, besonders zwischen evangelischen und katholischen Bekenntnissen, ist ein Anliegen, das auch uns heute bewegt. Das ökumenische Verständnis in unseren Gemeinden und in unseren Kirchenleitungen hat ein breites Fundament bekommen. Und der Besuch des Papstes vor zwei Jahren in unserem Land hat dazu neue Impulse gegeben. Ich zitiere nur einen Satz aus der Rede des Papstes vor der EKD: „Miteinander sind wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben.“ Diese Impulse müssen verstärkt werden, damit die Herausforderung der Zukunft gemeinsam bestanden werden kann. Ein Jahr wie das Jahr 1983, das Jahr des 500. Geburtstages Martin Luthers, gibt uns dann in Deutschland viele Anlässe.

Concordantia, Pax, Unitas, Fides und vor allem coincidentia oppositorum: das sind Begriffe, die im Schaffen des Cusanus eine zentrale Bedeutung besitzen,

indem er nach Einheit strebt. Sie können uns bei dem heutigen Streben nach der Einheit unseres Kontinentes helfen. Das Christentum ist eines jener zentralen Kräfte, die Europas Geschichte und Kultur gestaltet haben. Die Völker dieses Kontinentes sind vom Evangelium her in ihrem Menschenbild geprägt worden. Aber es wäre in der heutigen Situation der politischen Teilung, der weltanschaulichen und religiösen Zerrissenheit zu wenig, dies allein für die Vergangenheit zu sagen und uns zur Aufgabe zu stellen, die Vergangenheit zu verwalten. Denn wenn wir, die Bürger Europas, in unserem Bereich für Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, für die Grundrechte unserer Mitmenschen und den Frieden untereinander eintreten, so tun wir das – wie Cusanus – auch zur Ehre Gottes und leisten damit einen Beitrag zur Versöhnung der Gegensätze, zur allumfassenden Übereinstimmung.

Die außerordentlichen Fortschritte von Naturwissenschaft und Technik, die auf einigen Gebieten von Cusanus angestoßen worden sind, haben auch zu Verwirrungen geführt. Manche meinen, der menschliche Wille könne zum Imperativ des Universums werden. Für den christlichen Humanisten im 15. Jhdt. war es keine Frage: Abkehr von Gott und der religiösen Verwurzelung führt zu menschlichem Niedergang in Krieg und Gewalttätigkeit, führt zum Verderben im Materialismus.

Nach dieser historischen Erfahrung ist Politik aus den Grundsätzen christlicher Verantwortung eine Politik, die den Menschen vom Zwang befreit, sich und der Welt in sich selbst einen letzten Sinn zu geben. Eine Politik, durch die wir erkennen, daß Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens nicht die Menschen allein vorfinden. Dies ist kein überholter Ansatz einer untergegangenen Epoche, sondern dieser Ansatz bleibt aktuell, weil eindeutig und klar auf die unantastbare Würde der Person abgehoben wird und weil die Grundwerte von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit als Maßstab verantwortlichen Handelns bis heute gelten. Mit anderen Worten, meine Damen und Herren, das Werk des Cusanus, die europäische Dimension unseres Landes und die in der Mentalität unserer Menschen historisch verankerte Bereitschaft zur Versöhnung und friedlichem Ausgleich sind ein wesentliches Kapital, das in der Zukunft Frieden und Freiheit schaffen kann.

Für Christen ist Friede nur denkbar als Friede, der uns verheißen ist. Es ist der Friede, den die Welt aus eigener Kraft allein nicht geben kann. Aber diese Aussage mindert nicht unsere Verpflichtung, unter Einsatz aller unserer Kräfte Frieden zu schaffen. Aber Frieden schaffen gelingt nur dem, der bereit und in der Lage ist, Spannungen auszuhalten und in diesen Spannungen den Mut zum Ausgleich nicht zu verlieren.

Der Friede, der Wille zum Frieden, ist eine moderne Tugend, er ist die geheime Sehnsucht aller, nicht nur der Christen – und das ist gut so. Aber was modern ist, ist immer auch in Gefahr, einseitig verengt und verzerrt zu werden.

Als Christen stehen wir in unserem Bemühen um Frieden zwischen allen politischen und ideologischen Fronten und haben dennoch ein festes Fundament. Wer Frieden schaffen will, braucht Mut und darf den anderen nicht

verteufeln, wenn wir sehen und erfahren, daß andere anders denken. Aber er muß sich wehren gegen Ideologie und gegen Schwärmerei.

Wir sind es nicht allein, die das Reich des Friedens schaffen wollen, aber wir müssen uns mit aller Kraft dafür einsetzen, jeden Tag und überall gemeinsam mit allen. Und auch das, meine Damen und Herren, ist ein Dienst für den Frieden, wenn wir uns verstärkt um mehr Verständnis bemühen.

Auch das wissenschaftliche Bemühen kann ein Werk des Friedens sein. Gerade von dieser Warte aus wünsche ich Ihrem Symposium ein intensives und weiterführendes Nachdenken in einem fruchtbaren und ergebnisreichen wissenschaftlichen Gespräch. Ich wünsche diesem Symposium alles Gute.

HAUPTREFERATE (mit Diskussion)

DER FALL VON KONSTANTINOPEL UND DER LATEINISCHE WESTEN

Von Erich Meuthen, Köln*

Am 29. Mai 1453 wurde Konstantinopel von den Türken erobert¹. Im Westen traf die erste Nachricht darüber am 29. Juni in Venedig ein². Vom Kaiserhof in Graz gab der kaiserliche Rat *Enea Silvio Piccolomini* sie am 21. Juli seinem Freunde *NvK* nach Brixen weiter³. Unter dem niederschmetternden Eindruck

* Ein Vorabdruck dieses Beitrages erschien in etwas veränderter Form in der „Historischen Zeitschrift“ 237 (1983) 1 – 35. Die nachfolgende Fassung ergänzt ihn um weitere Literatur, die mir seitdem bekanntgeworden ist.

¹ Dazu jetzt die Quellensammlung von A. PERTUSI, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei* (Mailand 1976), mit einer informativen Datengeschichte (Cronologia) in der Einleitung LIX – XCI. Seither gibt es natürlich weitere Einzeluntersuchungen, so etwa von M. PHILIPIDES, *The Fall of Constantinople. Bishop Leonard and the Greek Accounts*: Greek, Roman and Byzantine Studies 22 (1981) 287 – 300. Vgl. im übrigen die Darstellungen bei S. RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople 1453* (Cambridge 1965); deutsche Übersetzung: *Die Eroberung von Konstantinopel* (München 1977). Über die Entwicklung des Türkenreiches im Spätmittelalter im allgemeinen: E. WERNER, *Die Geburt einer Großmacht. Die Osmanen 1300 – 1481. Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus* (Wien usw. 1972); H. INALCIK, *The Rise of the Ottoman Empire: The Cambridge History of Islam I* (Cambridge 1970) 295 – 323. Von griechischer Seite aus: A. E. VACALOPOULOS, *Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204 – 1461*, transl. by I. MOLES (New Brunswick, N. J., 1970). Bei Pertusi nachzutragen wäre u. a. die *Historia excidii et ruinae Constantinopolitanae urbis* des GOTTFRIED LANGE, die älteste in Deutschland geschriebene Schilderung der Belagerung Konstantinopels; vgl. zuletzt: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon V* (Berlin und New York 1984) 581 f. (F. J. WORSTBROCK) mit Literatur. Kürzlich erschien dann noch: A. PERTUSI, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*. Edizione postuma a cura di Antonio Carile (Bologna 1983); in der „Introduzione“ von A. CARILE (V-XX) vielerlei ergänzende Literatur.

² L. FREIHERR VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters I. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II.* (Freiburg – Rom 1955) 619. Vgl. auch: *Deutsche Reichstagsakten XIX 1. Hälfte*, hrsg. von H. WEIGEL und H. GRÜNEISEN (Göttingen 1969) 16 – 18. Der Band enthält die jetzt grundlegende Quellensammlung zu den unmittelbaren Auswirkungen des Falls von Konstantinopel auf Mitteleuropa und wird im folgenden noch mehrfach zu zitieren sein.

³ Druck bei R. WOLKAN, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini III/1* (Fontes rerum Austriacarum II. Diplomataria et acta 68, Wien 1918) 204 – 215 Nr. 112. Weitgehend wiedergegeben auch in: *Deutsche Reichstagsakten XIX/1*, 23 – 26 Nr. B 2/7. Eine ansprechende deutsche Übersetzung von B. WIDMER, *Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II.* (Basel und Stuttgart 1960) 446 – 455. Unter Berufung auf J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt* (Sitz.-Ber. Heidelberg, Phil.-hist. Kl. Jg. 1944/48, 2. Abh., Heidelberg 1948) 97, erwähnt PERTUSI, *Eco nel mondo* (s. u. Anm. 8) 42 und 499, noch einen Bericht, den am 20. Juli von Rom aus „ein Freund des Kardinals“, Johannes Hake, an diesen über die Botschaft aus Konstantinopel gerichtet habe. Der Adressat des Briefes war aber nicht *NvK*, sondern der Trierer Erzbischof Jakob von Sierck, als dessen Prokurator Hake in Rom weilte; s. KOCH, *Umwelt* 91 und 97. En passant ist ferner auch richtigzustellen, daß der Absender des bei J. KOCH, *CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Cues. Erste Sammlung* (Heidelberg 1944) 95 – 98 Nr. 29, abgedruckten Briefes, Giorgio Cesarini, nicht, wie es bei PERTUSI 42, 500 und 523 heißt, Kardinal war.

der Katastrophe verfaßte Cusanus sein Religionsgespräch *De pace fidei*, das bis zum 21. September vollendet war⁴.

Ich bin gebeten worden, über „die geschichtliche Situation“ zu berichten, in der das Werk entstand. Ich tue es als Historiker, indem ich die Quellen soweit wie möglich selbst zu Wort kommen lasse. Ich warne vorweg: Es wird bisweilen recht hart werden.

Das Buch des Cusanus als solches steht hier also nicht zur Rede; es wird in den nächsten beiden Tagen genugsam zu Wort kommen. Gleichwohl betrachte ich meine Aufgabe nicht als unverbindlichen Rahmen. Ich möchte zum Vorwegdenken auf *De pace fidei* hin anregen⁵. Cusanus selbst eröffnet sein Werk vom historischen Geschehen aus: „Was über die kürzlich zu Konstantinopel durch den Türkenkönig verübten Grausamkeiten berichtet wurde, ließ einen Mann, der jene Stätten aus eigener Anschauung kannte, zu einem solchen Eifer für Gott entbrennen, daß er den Erschaffer des Alls bat, er möge in seiner Güte der Verfolgung Einhalt gebieten, die wegen des unterschiedlichen Ritus der Religionen über alle Maßen wüte⁶.“

Drei Schauplätze werden lebendig: Konstantinopel, die Welt des Cusanus im Westen, der sich ihm auftuende himmlische Ort seiner Vision des Religions-

⁴ Dazu die Einleitung von R. KLIBANSKY und H. BASCOUR, O.S.B. zu *De pace fidei* (h VII) IX – XII. Eigenartigerweise hatte Enea Silvio am 25. September auf seinen Brief vom 21. Juli, also zwei Monate später, immer noch keine Antwort, wie sich aus einer Nachfrage bei Cusanus am 25. September ergibt (WOLKAN III/1, 278 Nr. 152; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 37 Nr. 4, 18): *Scripsi dignationi vestre ad Brixinam de rebus Constantinopolitanis longam epistolam; nescio, an illam habueritis. Doleo, si perdita est.* Erst ein übernächster Brief vom 3. Oktober (WOLKAN III/1, 291 – 293 Nr. 163; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 41 Nr. 4, 21) setzt die inzwischen in Graz eingegangene Antwort des Cusanus voraus. Hatte der erste Brief den Kardinal in der Tat erst mit Verspätung erreicht? Die Abfassung von *De pace* erschiene dann als noch spontaner.

⁵ Wenn ich im folgenden Augenzeugenberichte (doch sind auch sie zuverlässig, bedienen sich statt dessen der Klischees, ohne schon und vielleicht dann doch in ganz und gar unlauterer Absicht zu verzerren?), rhetorisch zugerichtete Appelle und Phantasieschilderungen aus zeitgenössischen Romanen undifferenziert mische, dann nicht aus methodisch unzulänglicher Sorglosigkeit, sondern aus der dezidierten Absicht, die Aussagen in jener undifferenzierten Wirkung weiterzudenken, die sie über die Entstehungsumstände und Gattungsvoraussetzungen hinweg auf den Westen ausübten; wurden sie doch auf diese Weise von einem zunächst literarischen zu einem neuen, recht kompakt „historischen“ Tatbestand. Daß ich die mitunter gewiß ärgerlich wirkende Kombination der Quellen als heuristischen Trick verwerte, um den Leser des Werkes von der „geschichtlichen Situation“ her noch stärker in die vielleicht auch Cusanus bestimmende Fragehaltung zu zwingen, wird man rasch merken.

⁶ So im wesentlichen nach der neuen schönen Übersetzung von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung 1. De pace fidei. Der Friede im Glauben* (Trier 1982). Eine ältere Übersetzung von L. MOHLER, *Über den Frieden im Glauben. De pace fidei* (NvKdÜ 8, Leipzig 1942). Aus den zahlreichen Übertragungen in andere Sprachen nenne ich für die letzten Jahre lediglich die englische von J. P. DOLAN, *Unity and Reform. Selected Writings of Nicholas de Cusa* (Notre Dame 1962) 195 – 237; die italienische von P. GAIA, *Opere Religiose di Nicolò Cusano* (Turin 1971) 617 – 673 (mit weiteren Titeln 84 – 86); die französische von R. GALIBOIS (in Zusammenarbeit mit M. DE GANDILLAC) (Sherbrooke 1977).

gesprächs⁷. Geschichte und Vision vereinigen sich dem Seher unter dem Eindruck der schrecklichen Botschaft. Als „geschichtliche Situation“ verstehe und beschreibe ich im folgenden eben dieses: den Westen, das Abendland im Angesicht der Katastrophe, die Reaktionen⁸, innerhalb derer *De pace fidei* sein geschichtliches Bezugsfeld hat.

Zunächst: Entsetzen über das Gemetzel. Das Bild des Westens vom Türken war gemalt als grelles Gemisch aus Blutdurst, viehischer Grausamkeit und Perversion⁹. Die Berichte aus Konstantinopel entsprachen dem, dessen man ohnehin

⁷ Es dürfte kaum eine Geschichte der europäischen Utopien geben, in denen nicht auch NvK erscheint. Da dieses Thema im nachfolgenden Kolloquium zur Sprache kommen sollte, verzichte ich auf einzelne Belege, weise aber auf den schon im Titel recht bezeichnenden Beitrag von M. DE GANDILLAC im Sammelband *Les Utopies à la Renaissance* (Brüssel und Paris 1963) 39 – 71 hin: *Les „semi-utopies“ scientifiques, politiques et religieuses du Cardinal Nicolas de Cusa*.

⁸ Eine handliche Quellensammlung (mit Zusammenstellung vieler weiterer, nicht in extenso wiedergegebener Quellen), ebenfalls durch A. PERTUSI, *La Caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo* (Mailand 1976). Ferner jetzt noch: *Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 aus armenischer Sicht*. Drei Elegien von Abraham von Ankyra, Afakel von Bitlis und Eremia Dpir Kōmürçian. Ein Kolophon des Bischofs Dawit von Xarberd, übersetzt, eingeleitet und erklärt von M. K. KRIKORIAN und W. SEIBT (Graz usw. 1981). Entgangen ist Pertusi offensichtlich die reichhaltige Materialsammlung zu seinem Thema in: *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 4 – 139. Umfassende Auswertung vieler Quellen: R. SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453 – 1517)* (Nieuwkoop 1967). Speziell Deutschland betreffend: J. IRMSCHER, *Zeitgenössische deutsche Stimmen zum Fall von Byzanz*: *Byzantinoslavica* 14 (1953) 109 – 122. Dieser Band enthält im übrigen Parallelaufsätze ähnlicher Art: I. DUJČEV, *La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine* (14 – 54); V. GRECU, *La chute de Constantinople dans la littérature populaire roumaine* (55 – 81). Ferner jetzt noch: A. PERTUSI, *La descrizione della caduta di Costantinopoli (1453) nelle „Historiae Poloniae“ (Lib. XII) di Jan Długosz e le sue fonti: Italia, Venezia e Polonia tra Medio Evo e Età moderna* (Florenz 1980) 497 – 514; ebd. 512 ff. Hinweis darauf, daß eine Passage des Enea-Silvio-Briefes an Cusanus vom 21. Juli 1453 (s. o. Anm. 3) über die *Kosmographie* Pius' II. in das Werk des Polen eingegangen ist. Im übrigen (thematisch ähnlich orientiert wie unser Beitrag): A. TAMBORRA, *Problema turco e avamposto polacco fra Quattrocento e Cinquecento*: *EBD.* 531 – 549. Ferner: A. MAS, *Les Turcs dans la littérature documentaire en Espagne avant le XVI^e siècle: Hommages des hispanistes français a Noel Salamon* (Barcelona 1979) 563 – 577.

⁹ Dazu C. GÖLLNER, *Turcica III*. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert (*Bibliotheca Bibliographica Aureliana* 70, Bukarest und Baden-Baden 1978) 227 – 387 („Imago Turci“). Daß dieses Türkenbild erst im 16. Jhd. geschaffen worden sei, wie M. P. GILMORE, *The World of Humanism 1453 – 1517* (New York 1952) 20 f., glaubt, dürfte wohl unzutreffend sein. Vgl. im allgemeinen N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh 1960) mit ausführlicher Bibliographie 395 – 418 der abendländischen Schriftsteller (auch anonymer Stellungnahmen in mittelalterlichen Handschriften) bis 1850. Von demselben neuerdings: *The Arabs and Mediaeval Europe* (London 1975). R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962); ²1978 (Nachdruck mit einigen Ergänzungen); deutsche Übersetzung: *Das Islambild des Mittelalters* (Stuttgart usw. 1981). An der Ausformung des negativen Islambildes waren natürlich besonders auch die Griechen beteiligt; A.-T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e – XIII^e s.)* (Leiden ²1972); von DEMS., *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e – XIII^e s.)*: *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979) 242 – 300; 30 (1980) 132 – 174; 32 (1982) 14 – 49; GÖLLNER, *Turcica III* 199 – 214 („Islampolemik“).

gewiß zu sein glaubte¹⁰, ja, es ließ sich steigern: Das Blut sei über den Boden gefludet, als hätte es gegregnet; wie Wasser durch die Gossen, so sei nun das Blut geflossen¹¹. Kinder werden vor den Augen ihrer Eltern getötet, edle Männer wie Tiere abgeschlachtet, Priester zerfleischt, Mönche zu Tode gefoltert, heilige Jungfrauen geschändet, Mütter und Töchter entehrt¹². Von Mehmed dem Eroberer¹³ wird erzählt, daß er in der Siegesnacht die Kaisertochter in sein Bett zwingt. Er will sie zum Islam bekehren. Sie bleibt standhaft. Nun schleppt er sie in die Hagia Sophia vor eine Muttergottesstatue, die als Block für Hinrichtungen dient. Er zeigt ihr, wie man den Christen hier die Köpfe abhaut, reißt ihr die Kleider vom Leibe und läßt das Mädchen auf der Muttergottesstatue köpfen; das Haupt schickt er dem Bruder Kaiser Konstantins¹⁴.

¹⁰ DANIEL, *Islam and the West* 269: „There is nothing remarkable about the mediaeval willingness always to believe the worst about Islam . . . Mediaevals never admitted that what was said about Islam was exaggerated or silly, still less that it was frequently untrue“.

¹¹ So der Venezianer NICOLÒ BARBARO in seinem *Giornale della presa di Costantinopoli dai Turchi* 1453; PERTUSI, *Testimonianze* 35. Aber auch ENEA SILVIO in seiner Mitteilung an NvK (WOLKAN III/1, 207): Tanta sanguinis effusio facta, ut rivi cruoris per urbem current. Die Topik tritt deutlich hervor.

¹² ENEA SILVIO in seiner Türkenrede *Constantinopolitana Clades* 1454 auf dem Frankfurter Reichstag (s. u. Anm. 51); *Opera*, ed. Basel 1551 (Nachdruck: Frankfurt 1967) 680EF (auch in: I. D. MANSI, *Pii II* usw. *Orationes politicae et ecclesiasticae* I, Lucca 1755): Tum filii ante ora parentum occisi, tum viri nobiles velut bestiae mactati, tum sacerdotes laniati, tum monachi excarnificati, tum sacrae virgines incestatae, tum matres ac nurus ludibrio habitae. Eine nützliche und informative Erschließung der Rede jetzt von J. BLUSCH, *Enea Silvio Piccolomini und Giannantonio Campano*. Die unterschiedlichen Darstellungsprinzipien in ihren Türkenreden: *Humanistica Lovaniensia* 28 (1979) 78 – 138; ebd. 84 – 89 eine gliedernde Inhaltsübersicht. Zu Eneas Islam-Bild s. auch D. GEBEL, *Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini*. Bilder der außereuropäischen Welt als Spiegelung europäischer Sozialverhältnisse im 15. Jahrhundert (phil. Diss. Hamburg 1977) 55 – 61.

¹³ F. BABINGER, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*. Weltenstürmer einer Zeitenwende (München 1953); 2. Aufl. 1959. Dazu die kritische Rezension von H. İNALCIK, *Mehmed the Conqueror (1432 – 1481) and His Time*: Spec. 35 (1960) 408 – 427. Unter den zahlreichen Übersetzungen des Buches ist mit Nachdruck die jüngste englische zu nennen: F. BABINGER, *Mehmed the Conqueror and His Time*. Translated from the German by R. MANHEIM. Ed., with a preface by W. C. HICKMAN (Princeton 1978); sie enthält nämlich erstmals einen Anmerkungsapparat und eine Bibliographie, die der deutschen Ausgabe noch fehlten, sowie ergänzende Ergebnisse der jüngeren Forschung. Zur Beurteilung Mehmeds durch die Zeitgenossen s. auch PERTUSI, *Testimonianze* XIV – XIX („Mehmed II, visto dai contemporanei“). Die jüngsterschienene Abhandlung von E. WERNER, *Sultan Mehmed der Eroberer und die Epochenwende im 15. Jahrhundert* (Sitz.-Ber. Sächs. Akad. d. Wiss. Leipzig, Philol.-hist. Kl. Band 123, Heft 2, Berlin 1982), behandelt weniger die Gestalt Mehmeds selbst als das weitere geschichtliche Umfeld. Ebd. 8 geht WERNER auch auf *De pace* ein. Daß Cusanus dem Sultan für den Fall seiner Bekehrung hier (wie später Pius II. in seinem Brief an Mehmed; s. u. Anm. 78) in Aussicht gestellt habe, „daß dann seine Eroberungen legal seien und er die Freundschaft der Fürsten des Okzidents gewinnen würde“, ist allerdings abwegig und durch keine Textstelle abgestützt.

¹⁴ So bei dem französischen Chronisten MATHIEU D'ESCOUCHY; *Chronique* II, éd. G. DU FRESNE DE BEAUCOURT II (Paris 1863) 35 f. Auch ENEA SILVIO stellt wie viele andere die persönliche Grausamkeit Mehmeds II. heraus (*Opera* 680F): Mahometus ipse terribili facie, tetrus oculis, terribili voce, crudelibus verbis, nephandis nutibus homicidia mandat, nunc istum nunc illum ad caedem poscit, manus in sanguine Christianorum lavat.

Menschen- und Gottesschändung in einem. Die Kirchen werden verwüstet, Altäre profaniert, Reliquien in alle Winde zerstreut, das Allerheiligste entweiht. Die Berichte der dem Massaker Entkommenen wiederholen sich vielfach. Identisches ist vielleicht wirklich so geschehen, kann aber auch zur stereotyp gewordenen Türkentopik gehören, wie die auf Altären geschändeten Jungfrauen, die etwa der Kreuzzugsprediger Johannes Kapistran erwähnt¹⁵. Singuläre Überlieferung könnte überhitzter Phantasie entsprungen sein. Doch es ging gleicherweise in die Aufrufe des Papstes und der Kreuzprediger zum Türkenzuge ein wie in die Belletristik der Humanisten, die sich pathetisch in den Dienst europäischer Kulturrettung stellten¹⁶, in politische Lied- und Spruchdichtung¹⁷, in das Volkstheater¹⁸. Die Humanisten akzentuierten dann gerne noch

¹⁵ *Vita S. Iohannis a Capistrano scripta a FR. CHRISTOPHORO A VARISIO*, hier zitiert nach: *Acta Sanctorum*. Octobris X (Paris und Rom 1869) 531E: Insuper informabat, ut cogitarent (Christiani) quomodo canes illi, iugiter nomen Domini blasphemantes, fidem Christi derident, ecclesias destruunt, altaria sacra profanant, non abhorrentes, virgines super altaribus, Deo dicatis, deflorare, sanguinem Christianorum truculenta rabie effundunt, eos in servitutum redigunt usw. SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 27 Anm. 45, weist darauf hin, daß von einer ähnlichen Behandlung der Tochter des Kommandeurs Paolo Erizzo von Negroponte durch Mehmed II. nach der Einnahme dieser Stadt 1470 berichtet wird, wie sie in der eben geschilderten Weise der Kaisertochter widerfahren sein soll.

¹⁶ GILMORE, *World of Humanism* 21: „Too many humanists found in the fall of Constantinople a golden opportunity for rhetorical exercises.“ Daß sich viele Humanisten dann um die Gunst Mehmeds II. bemühten, entspricht der weltanschaulich und politisch „offenen“ Grundhaltung der italienischen Humanisten. Zur Sache: F. BABINGER, *Maometto il Conquistatore e gli umanisti d'Italia: Venezia e l'Oriente fra tardo Medio evo e Rinascimento* (Florenz 1966) 433–449; wiederabgedruckt in: F. BABINGER, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante* III (München 1976) 291–307.

¹⁷ Etwa MICHEL BEHEIMS Lied: *Mit singen ich den adel straff*, sowie weitere Gedichte, die sich auf die Türkengefahr beziehen: H. GILLE – I. SPRIEWALD (Hrsg.), *Die Gedichte des Michel Beheim* II (Berlin 1970) 335–361 Nr. 237–241, und III (Berlin 1971) 290–292 Nr. 446. Nr. 238–240 sodann auch noch bei U. MÜLLER (Hrsg.), *Politische Lyrik des deutschen Mittelalters*. Texte II (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 84, Göppingen 1974) 219–231. Dazu im einzelnen ebenfalls U. MÜLLER, *Untersuchungen zur politischen Lyrik des deutschen Mittelalters* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 55/56, Göppingen 1974) 246–252, sowie zusammenfassend 361 und 509 f. Ferner z. B. der *Türkenschrei* des BALTHASAR MANDELREISS (dazu MÜLLER, *Untersuchungen* 242) und HANS ROSENPLÜTS Gedicht: *Man sagt, die Turken sind außgeflogen*; MÜLLER, *Untersuchungen* 239. Zeitlich an Müller anschließend sodann: R.-W. BREDNICH, *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts* I–II (Baden-Baden 1974/75). Zum Türkenthema s. I 151–153 und 165. Vgl. im einzelnen auch noch PERTUSI, *Eco nel mondo* 335–341 und den gesamten Teil III (291–419): *I lamenti*, sowie IRMSCHER, *Zeitgenössische deutsche Stimmen* 112–118. Umfassende Materialsammlung für die ganze spätere Zeit sodann: Ş. ÖZYURT, *Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert* (Motive 4, München 1972). Weitere Hinweise bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 19 f. Das Thema wurde auch musikalisch behandelt, z. B. in einer Komposition des führenden Niederländers GUILLAUME DUFAY, *La lamentatio Sanctae Matris Ecclesiae Constantinopolitanae*; PERTUSI, *Eco nel mondo* 316 f. (Lit.); A. GRUNZWEIG, *Notes sur la musique des Pays-Bas au XV^e siècle. Une lettre inédite de Guillaume Dufay*: Bull. de l'Inst. Hist. Belge de Rome 18 (1937) 86; dazu unten Anm. 69.

¹⁸ Etwa in *Des Turken Vasnachtspiel* (von HANS ROSENPLÜT?); H. HEGER, *Spätmittelalter, Humanismus, Reformation*. Texte und Zeugnisse II/1 (München 1975) 478–487. Dazu auch IRMSCHER, *Zeitgenössische deutsche Stimmen* (s. o. Anm. 8) 119–122.

die Kulturlosigkeit und den Bildungshaß des Türken. So Enea Silvio in seiner großen Rede auf dem Frankfurter Türkenreichstag im Oktober 1454: Der Türke frißt Fleisch von Pferden, Ochsen und Geiern, gibt sich der Ausschweifung hin, haßt die Wissenschaft (*litterae*), verfolgt die humanistischen Studien (*humanitatis studia*)¹⁹.

Das alles – so glaubte man im Westen zu wissen – ist schon dem Gründer dieser Blasphemie, ist schon Mohammed eigen gewesen. Er war ein kulturloser Barbar, ein Wüstling, Ehebrecher und Erbschleicher²⁰. Kein Wunder dann die in den Wiegen erwürgten Kinder, die Blutbäder, die neuen Mordmethoden, die der Türke ausgedacht hat: Pfählen, Zersägen²¹. „Schlimmer als ein Türke“, das ist der schwerste Vorwurf, den man gegen einen grausamen Tyrannen erhebt²², gegen Karl den Kühnen, gegen Cesare Borgia, den lasterhaften Sohn Alexanders VI., oder gegen jenen John Tiptoft, Earl of Worcester, der lange im Orient geweltet hatte und als Grand Constable Verschwörer gegen König Eduard IV. in der Art der Türken pfählen ließ²³.

¹⁹ So ENEA SILVIO in seiner *Constantinopolitana clades* von 1454 (s. o. Anm. 12); *Opera* 681 BC: *Carnes adhuc equorum, vesontium vulturumque comedit, libidini servit, crudelitati succumbit, literas odit, humanitatis studia persequitur. In cuius manus venisse nunc doctam eloquentemque Graeciam, nescio quis satis deflere queat.*

²⁰ Suggestiv faßt dies auf einem späteren Türkenreichstag zu Regensburg 1471 JOHANNES ANTONIUS CAMPANUS in einer entsprechenden Rede zusammen; s. BLUSCH, *Enea Silvio* 109 f., nach dem Druck der Rede bei J. J. MÜLLER, *Reichs-Tags-Theatrum* II (Jena 1713) 360–372; dort: 362 f. Doch nicht minder kann man das auch in der *Cribr. Alk.* des NvK finden. Vgl. die Zusammenstellung der einzelnen Belege und ihre Erläuterung bei L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte (Frankfurt 1976) 96–98. Ausführlicher: DANIEL, *Islam and the West* (s. o. Anm. 9) 79–108 („The life of Muhammad: polemic biography“), sowie KHOURY, *Polémique Byzantine* (s. o. Anm. 9) 59–102 („La vie de Mahomet et son portrait moral“). Ferner auch: GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 200–204. Zuletzt: J. E. BIECHLER, *Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter*: *The Downside Review* 101 (1983) 50–59.

²¹ CAMPANO (s. o. Anm. 20): *Hos secat medios, illos traiecat palo . . . Qui non contentus genere mortis simplici et usitato palum, sectionem et novos alios cruciatus efferatissimae impietatis ad omnem tollendam pietatem excogitavit*; MÜLLER, *Reichs-Tags-Theatrum* 369 und 371 (dazu BLUSCH, *Enea Silvio* 112–114).

²² Vgl. die einzelnen Belege bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 112 Anm. 60 sowie 213 mit Anm. 37. So aber auch WIMPFELING gegen die Schweizer, weil sie ihre Feinde nur töten, keine Gefangenen nehmen; G. P. MARCHAL, *Bellum justum contra iudicium belli. Zur Interpretation von Jakob Wimpfelings antieidgenössischer Streitschrift „Soliloquium pro Pace Christianorum et pro Helvetiis ut resipiscant . . .“* (1505): *Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift ULRICH IM HOF* (Bern 1982) 114–137; dort: 123.

²³ Tiptoft erhielt den Schimpfnamen: „The Butcher of England“; R. J. MITCHELL, *John Tiptoft (1427–1470)* (London 1938) 132. Vgl. dazu aber auch M. H. KEEN, *Treason Trials under the Law of Arms*: *Transactions of the Royal Historical Society* 5th ser. 12 (1962) 85–103 (trotz seines schlechten Rufes im Volke „for their dysordinate dethe that he used“, wie es in einer zeitgenössischen Quelle heißt, gewisse Einordnung in den üblicherweise recht grausamen Hinrichtungssus bei Verrat), und weiterhin J. G. BELLAMY, *Justice under the Yorkist Kings*: *American Journal of Legal History* 9 (1965) 135–155, dort 139–142 über die Pfählung von Lancaster-Anhängern; M. H. KEEN, *England in the Later Middle Ages. A Political History* (London 1973) (= 1975 und 1977) 501; C. ROSS, *Edward IV* (London 1974) 396 f. Pfählen war

Also auch der Christ! Auch er kennt keine Gnade. So lesen wir in einem zeitgenössischen Roman, dem *Petit Jehan de Saintré* des Antoine de La Sale von 1456: Am Morgen nach einer Schlacht finden die christlichen Sieger auf der Suche nach toten Kameraden viele verwundete Sarazenen, die neben ihren Pferden liegen. Zum Zeichen der Übergabe strecken sie die Hände aus. Doch alle verfielen dem Schwerte²⁴. Die Johanniter auf Rhodos ließen zeitweise alle gefangenen Türken hinrichten, bis man sich dann in wechselseitiger Verständigung zurückhielt, auch um in den Genuß von Lösegeld zu kommen²⁵. Allgemeine Befürchtung war, daß Mehmed nun den ganzen Westen unterjochen werde²⁶. Als nächste schienen die Ungarn an der Reihe. In drei drohenden Häuptern reckte sich die Gefahr hervor: existentiell (alle werden ausgelöscht oder versklavt), kulturell, religiös. Mit Konstantinopel war das Zentrum der griechischen Kultur gefallen²⁷, die Schatztruhe ungezählter antiker Hand-

allerdings auch im Westen bei gewissen Verbrechen wie Notzucht und Kindebstötung (gelegentlich auch bei Hexerei) nicht unbekannt; R. HIS, *Geschichte des deutschen Strafrechts bis zur Karolina* (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte III, 2, München und Berlin 1928) 145 f. und 150. Vgl. auch die Artikel „Kindebstötung“: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte II (Berlin 1978) 738 und „Pfählen“: ebendort III (Berlin 1983) 1657–1659 (kein Hinweis auf Pfählung als Strafe über die letztgenannten Verbrechen hinaus). Dagegen erwarb sich der walachische Voivode Vlad Tzepes, der Mehmed erfolgreich Widerstand leistete, den gut begründeten Beinamen „der Pfähler“ (*Tzepes*); N. STOICESCU, *Vlad Țepeș, Prince of Walachia* (Bukarest 1978). Vgl. auch R. DEUTSCH – S. ANDREESCU, *Dracula oder Vlad Tzepes, Fürst der Walachei. Eine historiographische Untersuchung rumänischer Beiträge*: Schweiz. Zs. f. Gesch. 30 (1980) 59–71. Im Unterschied zur nationalhistorischen „Rettung“ des „Pfählers“ bei Stoicescu wird seine Grausamkeit reißerisch überzogen in dem populär gehaltenen Buch von R.-P. MARTIN, *Dracula. Das Leben des Fürsten Vlad Tepes* (Berlin 1980), der streckenweise (vgl. 127–138) in einem Pandämonium europäischer Scheußlichkeiten untertaucht. Zum zeitgenössischen Interesse am „Pfähler“ s. jetzt auch M. CAZACU, „*Geschichte Dracole waide*“. *Un incunabile imprimé à Vienne en 1463*: Bibl. École des Chartes 139 (1981) 209–243. Eine sachliche Zusammenstellung der gerade bei Verrat sehr grausamen Strafen bietet neuerdings S. H. CUTTLER, *The Law of Treason and Treason Trials in Later Medieval France* (Cambridge 1981) 116–141 sowie im Index 270 s. v. „punishment“; aber die Pfählung wird dort nicht erwähnt.

²⁴ ANTOINE DE LA SALE, *Jehan de Saintré*, ed. J. MISRAHI et C. A. KNUDSON (Genf 1965 = ²1967) 221: Et quant furent sur la place, trouverent entre les mors mains Sarrazins ferus et navrez qui tendoient les mains pour eulz rendre, mais tous furent mis et rendus a la mort. Vgl. auch SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 94. C. CHERPACK, *Le Petit Jehan de Saintré: the archetypal background*: The Journal of Medieval and Renaissance studies 5 (1975) 243–252 (dort: 243), nennt es „the most studied French work of its day“. – Derselbe Vorwurf gegen die Türken bei ENEA SILVIO in seiner *Constantinopolitana clades* (*Opera*, Basel, 680 E): Occiduntur non solum qui se tueri conantur, verum etiam qui proiectis armis sese dederunt.

²⁵ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 183 f.

²⁶ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 5 ff., 72 f. und passim. Vielleicht war bei manchen westlichen Autoren, die über Mehmeds weitere Pläne berichteten, aber auch ein gewisser Zweckpessimismus beabsichtigt. Andererseits war Mehmed in der Tat sehr stark vom Weltherrschaftsgedanken bestimmt; WERNER, *Sultan Mehmed* (s. o. Anm. 13) 5–8 („Die Idee der Weltherrschaft“) und 14.

²⁷ ENEA SILVIO in seinem Brief an Cusanus am 21. Juli 1453 (WOLKAN III/1, 208): O insignis Grecia, ecce iam tuum finem. Ebenso in der *Constantinopolitana clades* (Basel 1551, 681 A): O nobilis Graecia, ecce nunc tuum finem, nunc demum mortua es. Die wörtliche Übereinstimmung der beiden Stellen möge erneut den topischen Charakter aller dieser Äußerungen vorführen.

schriften, die von den Humanisten so begehrt wurden²⁸. Gerade wiedergeboren, sollte alle Kultur endgültig in Asche sinken²⁹. Doch die schlimmste Herausforderung galt dem Christenheil. Der Türke, das war der Satan, der Antichrist, der apokalyptisch Vorhergesagte.

Die Türkengreuel erregten den Europäer auf mannigfache Weise. Psychologisch: Er bekam es mit der Angst zu tun³⁰. Die Prediger nutzten sie als pastorale Hilfe³¹. Andererseits wurde, wie jede Angst, so auch diese bisweilen verdrängt. Der Türke entwickelte sich zu einer mannigfach variierten literarischen Gestalt³². Doch er regte nicht weniger zur intellektuellen Bewältigung an: Warum dieser Ansturm aus dem Osten? Und sodann, daraus mehr oder weniger folgend: Wie stellen wir uns dieser Bedrohung?

Zunächst die intellektuelle Bewältigung. Sie war unterschiedlicher Art, knüpfte zum Teil an überlieferte Topik an, wie die Interpretation des Türken als Gottesgeißel³³: Die Sünden der Christenheit verlangen geradezu nach der

²⁸ In demselben Brief an NvK: *Nunquam illa urbe christiani nominis hostes potiti sunt . . . neque bibliotheca combusta . . . Itaque mansit usque in hanc diem vetuste sapientie apud Constantinopolim monumentum, ac velut ibi domicilium litterarum esset, nemo Latinorum satis videri doctus poterat, nisi Constantinopoli per tempus studuisset. Quodque florente Roma doctrinarum nomen habuerunt Athene, id nostra tempestate videbatur Constantinopolis obtinere. Inde nobis Plato redditus, inde Aristotelis, Demostenis, Xenophontis, Tucidididis, Basilii, Dionisii, Origenis et aliorum multa Latinis opera diebus nostris manifestata sunt, multa quoque in futurum manifestanda sperabamus. At nunc vincentibus Turchis et omnia possidentibus, que Greca potentia tenuit, actum esse de litteris Grecis arbitror. In dieser Weise setzt sich Eneas Klage noch über mehrere Seiten hinweg fort. Doch viele ähnliche Stimmen ließen sich anreihen.*

²⁹ In besonderem Maße klagten auf diese Weise griechische Emigranten. So etwa BESSARION in seinem Brief vom 13. Juli 1453 an den Dogen von Venedig; L. MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis (Kardinal Bessarion III)* (Paderborn 1942) 475 ff. Nr. 29: *Urbs . . . totius Graeciae caput, splendor et decus orientis, gymnasium optimarum artium . . . direpta, exhausta est. Weiteres bei SCHWOEBEL, Shadow of the Crescent* 8 f., 147 f., 153 f., 157 f.

³⁰ Treffend überschreibt PERTUSI, *Testimonianze*, das erste Kapitel seiner Einführung: „La grande paura del mondo“. Zur Türkenfurcht als sich vom 15. zum 16. Jhd. hin regelrecht entwickelndem „Komplex“ s. H. J. KISSLING, *Türkenfurcht und Türkenhoffnung im 15. und 16. Jahrhundert*. Zur Geschichte eines „Komplexes“: *Südost-Forschungen* 23 (1964) 1–18.

³¹ Es entsteht sogar eine eigene Literaturgattung, die *Exhortatio ad bellum contra barbaros*; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 149 f. mit 172 Anm. 10. Ebd. über Türkenreden als Stilübungen. Das war natürlich vor allem wieder Sache der Humanisten.

³² Vgl. etwa das oben genannte Fastnachtsspiel. Desweiteren auch ÖZYURT, *Türkenlieder* (s. o. Anm. 17) 27–30 („Der Türke im Brauchtum und im Volksschauspiel“). Nicht zugänglich war mir das Buch von A. VOVARD, *Les Turqueries dans la littérature française. Le cycle barbaresque* (Toulouse 1959). Ein beliebtes Motiv in den *canti carnascialeschi* war die Züchtigung der Türken durch den Schah von Persien. F. BABINGER, *Laudivius Zaccchia, Erdichter der „Epistolae Magni Turci“* (Sitz.-Ber. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl., Jg. 1960, Heft 13, München 1960) 21, über die Wirkung auf Zuhörer und Zuschauer: „Sie reichte von der kreatürlichen Furcht bis zur fast widernatürlichen Hinneigung. So befällt etwa den Zuschauer eines welschen Mummenschanzes ein leichtes Gruseln, wenn er im Aufzug verkleidete Türken gewahrt . . . So spielte der Türke . . . gleichzeitig die Rolle des Schreckbildes, des Popanzes, wie des Verursachers eines schier wohligen Schauders.“

³³ Das gängige „Geißel“-bild auch bei NvK; so an Erzbischof Jakob von Trier am 9. Oktober 1453 (KOCH, *Briefwechsel. Erste Sammlung* 99; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 41 Nr. 4, 22): *Et ego*

Zuchtrute³⁴. Freilich, noch hatte es den Westen ja gar nicht so sehr getroffen, sondern die Griechen. Und da war man ganz sicher: diese heuchlerischen Verräter, die noch vor einigen Jahren auf dem Unionskonzil zu Florenz so taten, als nähmen sie den wahren christlichen Glauben an, ihnen ging es allein um die militärische Hilfe des Westens. Zurückgekehrt wurden sie wieder Ketzer. Recht so, wenn das Schwert sie nun strafe³⁵! Im übrigen konnte man nun generell mit ihnen abrechnen: Sie sind feige, haben mit den Heiden verhandelt, ja, hieß es doch in Konstantinopel: Lieber der Turban als die Tiara in unserer Stadt³⁶!

valde timeo quod potencia illa flagellabit nos, quia non video unionem possibilem ad resistendum. Zur Aufnahme der Türken „geißel“ in die allgemeine spätmittelalterliche Reformklage s. SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 22. Das Hans Rosenplüt zugeschriebene Fastnachtsspiel (s. o. Anm. 18) dient ebenfalls der Kritik an den heimischen Verhältnissen. Vgl. im übrigen auch C. A. PATRIDES, „*The Bloody and Cruell Turke*“: *the Background of a Renaissance Commonplace*: *StRen* 10 (1963) 126 – 135.

³⁴ DANIEL, *Islam and the West* 129: „The punishment of sin was the most frequent explanation of Christian misfortunes.“

³⁵ Vgl. die zahlreichen Belege bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 16 – 18; etwa POGGIO, *De miseria conditionis humanae*. Weiteres bei PASTOR, *Geschichte der Päpste* I 621, sowie bei HEATH, *Renaissance Scholars* (s. u. Anm. 37) 467, der von den bei ihm zitierten Quellen zurecht sagt, daß sie nur einen Gemeinplatz der zeitgenössischen Reden wiedergeben. Auch NvK, der sich so stark für die Griechenunion eingesetzt hatte, äußerte sich mit Verbitterung mehrfach in diesem Sinne, z. B. 1454 auf dem Regensburger Türkenreichstag (s. u. Anm. 51); vgl. den Bericht bei ENEA SILVIO in seiner *Historia de dieta Ratisponensi* (WOLKAN III/1, 514 f.; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 230, Nr. 26, 1 c): Quoniam et ipse aliquando in Grecia fuisset Constantinopolimque vidisset, multa de potentia Turchorum deque Grecorum moribus in medium retulit, asserens idcirco videri sibi exterminatum iri Grecorum genus, quia Romanam ecclesiam parvipenderint, dure cervicis atque impure mentis homines, qui etsi palam intelligerent Latinos de fide multo melius quam se sapere, errori succumbere mallebant quam Romane sedis institutionem suscipere. Nullam gentem minus tolerabilem se aliquando vidisse quam Grecam, que, licet opes amiserit atque imperium nec eloquentiam aut quarumvis bonarum artium studia retinuerit, mentis tamen elatione atque superbia pene incredibili carere non potest. Im weiteren Tagungsverlauf äußerte er sich dann noch einmal in folgender Weise (WOLKAN III/1, 547; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 264 Nr. 33, 2 c): Quamvis Grecos digna supplicia passos asseruerit, qui Romanam ecclesiam sequi noluisent unionemque simulatam cum fraude fecissent, christianos tamen magnopere adhortatus est, ut iniuriam salvatoris ulciscerentur. Vgl. auch seine Neustifter Predigt von 1456; s. u. Anm. 60.

³⁶ H. EVERT-KAPPESOWA, *La tiare ou le turban*: *Byzantinoslavica* 14 (1953) 245 – 257; WERNER, *Sultan Mehmed* (s. o. Anm. 13) 15. Dazu letzters J.-L. VAN DIETEN, *Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen*: *ZfHF* 6 (1979) 1 – 35; dort 34 f. Anm. 113. Der Aufsatz wendet sich gegen das kurz zuvor erschienene Buch von H. AHRWEILER, *L'Idéologie politique de l'Empire byzantin* (Paris 1975), und die darin überschätzte Bedeutung des griechischen Antilatinismus als politischer Ideologie. Vielmehr sei es um die Rettung der Orthodoxie auch unter islamischer Herrschaft gegangen. Unter der Leitung des Georgius Scholarius, den Mehmed II. als Gennadius Anfang 1454 zum Patriarchen von Konstantinopel erhob, gab es für die Griechen im türkischen Machtbereich in der Tat schon bald ein Arrangement, das die Griechen im Westen aber weitere Sympathien kostete. Eine ausgezeichnete Wertung dieser Einsetzung des Gennadius bei BABINGER, *Mehmed der Eroberer* 109 f. Ferner: A. PAPADAKIS, *Gennadius II and Mehmet the Conqueror*: *Byzantion* 42 (1972) 88 – 106; T. N. ZISIS, Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος – Συγγράμματα – Διδασκαλία (*Analecta Vlatadon* 30, Thessalonike 1980). Vgl. auch T. H. PAPADOPOULLOS, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and Peoples*

Die Humanisten brachten noch ein älteres Sonderwissen ein, daß die Türken nämlich von den Trojanern abstammten³⁷. Der Fall Konstantinopels, das war die Rache des Priamus. Rache auch an der Aggression Alexanders des Großen in den Orient hinein³⁸. Für den Westen bedeutete all das darüber hinaus einen Abschnitt der großen Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen, die wiederum als Kampf von Kultur und Barbarei verstanden wurde³⁹. Goten, Hunnen, Skythen, Awaren, Moslems⁴⁰ – alle sie nur Personen eines weltgeschichtlichen Rollenspiels, das sich in heilsgeschichtliche Dimension weitete: Gog und Magog, die Völker aus dem Osten, die in der christlichen Endzeitlehre eine beherrschende Rolle spielen, der „rote Drachen“ der Apokalypse⁴¹.

Doch nun die Frage: Wie dieser Bedrohung begegnen? Die Antworten waren prinzipiell zweierlei Art: kriegerisch oder friedlich. Die erste stand unbezweifelbar im Vordergrund. Ja, wer nicht dieser Meinung war und sie nicht in die Tat umsetzte, galt als Verräter an der Christenheit. Damit kehrte man zugleich zur Ursachenfrage zurück: Gesellte sich der Mangel an Abwehrwille nicht zwangsläufig zur Sündhaftigkeit des Westens schlechthin, die Gott so erzürnt hatte, ging gar daraus hervor? Mußte die Zwietracht der europäischen Fürsten,

under Turkish Domination (Brüssel 1952), 1 – 26; G. GEORGIADIS ARNAKIS, *The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire*: Journ. of Mod. Hist. 24 (1952) 235 – 250; A. E. VACALOPOULOS, *The Greek Nation, 1453 – 1669*. The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society, transl. by I. and P. MOLES (New Brunswick, N.J., 1976). Bei den Griechen gab es im übrigen dasselbe Motiv der göttlichen Bestrafung für Sündhaftigkeit wie bei den Lateinern; VAN DIETEN, *Politische Ideologie* 26 f.

³⁷ T. SPENCER, *Turks and Trojans in the Renaissance*: Modern Language Review 47 (1952) 330 – 333; S. RUNCIMAN, *Teucro and Turci*: S. A. HANNA (Hrsg.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* (Leiden 1972) 344 – 348; GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 232 – 235; M. J. HEATH, *Renaissance Scholars and the Origins of the Turks*: Bibl. d'Hum. et Ren. 41 (1979) 453 – 471. Vgl. auch SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 70 f., 148 – 152, 189, 204 – 206. In den genannten Arbeiten auch die zeitgenössischen Kritiken an dieser Herkunftstheorie. So etwa ENEA SILVIO in seinem schon mehrfach genannten Brief vom 21. Juli 1453 an Cusanus (s. o. Anm. 3): Non enim, ut quidam rentur, Teucro sunt. Dieselbe Stelle ging in seine *Kosmographie* ein; PERTUSI, *La descrizione della caduta* (s. o. Anm. 8) 513. Als die Türken von der ihnen angedichteten trojanischen Herkunft erfuhren, nahmen sie dies selber nicht ungerne auf; GÖLLNER, *Turcica III* 235 f.; WERNER, *Sultan Mehmed* (s. o. Anm. 13) 28 f.; A. J. VANDERJAGT, *Qui sa vertu anoblit*. The Concepts of „noblesse“ and „chose publique“ in Burgundian Political Thought (Groningen 1981) 24 f. (mit Hinweis auf den Brief, den Mehmed II. 1455 als „König von Troja“ und „Erbe Hektors von Troja“ an Herzog Philipp von Burgund gerichtet haben soll).

³⁸ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 148 f.; HEATH, *Renaissance Scholars* 456, 459 f. (Chalkokondyles, Filelfo, Gemistos Plethon, Blondus, Platina). Der Rachedanke auch in dem apokryphen Mehmed-Brief; zu diesem Schreiben s. BABINGER, *Laudivius Zacchia* (s. o. Anm. 32).

³⁹ HEATH, *Renaissance Scholars* 461 f.

⁴⁰ HEATH, *Renaissance Scholars* 459 f., 464. Vor allem der skythische Ursprung der Türken lief sie als Gegner aller Kultur erscheinen; HEATH 461 f. (Enea Silvio, Erasmus). Vgl. auch GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 236 – 240.

⁴¹ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 27 und 31; GÖLLNER, *Turcica III* 173 – 186 („Eschatologische Betrachtungen zur Konfrontation mit den Osmanen“ im 16. Jahrhundert, die aber Älteres aufnehmen). Die Deutung auf den „roten Drachen“ (Apok 12, 3 f.) wird unter anderem in der Kreuzzugsbulle Nikolaus' V. vom 30. September 1453 vollzogen; *Deutsche Reichstagsakten*

die aufeinander einhieben, den Sultan nicht geradezu anlocken⁴²? Alle versteckten sich zumindest hinter dem Mißtrauen gegen ihre Nachbarn. Gewiß müssen wir hinzufragen: Wie viele nahmen, weitab vom Kriegsgeschehen auf dem Balkan und in der Ägäis, davon Notiz⁴³? Die Kommunikationsmittel unserer Tage fehlten. Das nächste war ohne Zweifel anderer Art: der Pesttod in der eigenen Stadt, der Hunger im Magen und der Bandit hinter dem Strauch. Und dennoch ist der eher skeptischen Frage die allgemein verbreitete, vor allem auch literarische Popularität des Türkenthemas entgegenzuhalten⁴⁴. Der gerade erfundene Buchdruck griff es mit Ablaßzetteln und Türkenkalendern sofort auf, weil es sich offensichtlich für das Massengeschäft anbot⁴⁵. In welcher Mischung Abenteuerium, Flucht aus der alltäglichen Misere, Beutehoffnung und himmlischer Lohn gelockt haben mögen: Wir hören jedenfalls immer wieder von großem „zusammengelaufenem“ Kriegsvolk⁴⁶.

XIX/1, 60. Nach dem leider kaum zur Kenntnis genommenen Erscheinen dieser auf breiter Basis angelegten und kommentierten Edition der Kreuzzugsbulle Nikolaus' V. ebd. 56 – 64, Nr. 10, 1 sollte von der in jüngeren Arbeiten unbefangenen fortgesetzten Zitierung nach RAYNALDUS tunlichst abgesehen werden.

⁴² S. o. Anm. 33. Andererseits kam es gerade 1453/1454 zu gewissen Befriedungen in West- und Südeuropa (1453 X 19: Kapitulation von Bordeaux als Ende des 100jährigen Krieges, 1454 IV 9: Friede von Lodi zwischen Venedig und Mailand).

⁴³ So SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 19, im Anschluß an GILMORE, *The World of Humanism*. Das von Schwoebel zusammengestellte Material läßt die Frage sicher weniger negativ beantworten. In diesem Zusammenhang spielen Wandlungen im „Öffentlichkeits“bereich eine Rolle, die meines Erachtens von der Forschung trotz vielfältiger Bemühung (Habermas usw.) aber immer noch nicht so recht bestimmt sind. Speziell zur Türkenfrage als Öffentlichkeitsproblem: GÖLLNER, *Turcica III*, insgesamt sowie besonders das einleitende Kapitel 9 – 31 („Massenmedien und öffentliche Meinung. Stellung und Funktion der ‚Turcica‘“); W. SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert* (München 1978) 21 – 66, mit Literatur auch über das späte 16. Jh. zurück.

⁴⁴ S. o. Anm. 17 f. Bemerkenswert auch das breite Quellspektrum bei PERTUSI, *Eco nel mondo*. Ferner noch: H. PFEILER, *Das Türkenbild in den deutschen Chroniken des 15. Jahrhunderts*, phil. Diss. (masch.) Frankfurt 1956.

⁴⁵ Mit dem Frankfurter Türkenreichstag im Oktober 1454 (s. u. Anm. 51) hängen die ältesten gedruckten Ablaßbriefe für Türkenkämpfer zusammen; F. GELDNER, *Die ersten typographischen Drucke*: H. WIDMANN (Hrsg.), *Der gegenwärtige Stand der Gutenberg-Forschung* (Stuttgart 1972) 169 – 184; DERS., *Probleme um die „Mainzer Ablaßbriefe“ von 1454/55*: Archiv f. Gesch. d. Buchwesens 13 (1972) 595 – 612. Ende 1454 kam, ebenfalls in der Gutenberg-Druckerei, der älteste Türkenkalender heraus; *Der Türkenkalender (Eyn manung der christenheit widder die durken)*. Mainz: Erste Druckerei des Johannes Gutenberg, Dezember 1454. In Faksimile herausgegeben. Kommentar von F. GELDNER, Vorwort von F. DRESSLER (Wiesbaden 1975). Vgl. auch PERTUSI, *Eco nel mondo* 324 – 334. Für die weitere Entwicklung s. C. GÖLLNER, *Turcica – Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts I – II* (Bibliotheca Bibliographia Aureliana 55 und 60, Bukarest und Baden-Baden 1961/1968), sowie die Auswertung bei GÖLLNER, *Turcica III*. Dazu: BREDNICH, *Liedpublizistik im Flugblatt* (s. o. Anm. 17).

⁴⁶ EVERT-KAPPESOWA, *La tiare ou le turban* (s. o. Anm. 36) 255, weist darauf hin, daß die zahlreichen Christen im Belagerungsheer Mehmeds von 1453 (man schätzt ihre Zahl auf 30 000) zum größeren Teil nicht von den Türken dazu gezwungen worden waren, „mais la plupart de ces chrétiens servaient de leur propre gré, attirés par la perspective d'un gain“.

Auf der anderen Seite die Führungsschichten. Die Situation war ihnen traditionell vertraut. Die ritterliche Gesellschaft las in der *Chanson de Geste* vom Ruhm ihrer Vorfahren im Heidenkrieg⁴⁷. Als die festländische Levante trotz wiederholter Kreuzzüge im 13. Jhdt. verloren ging, wurden Preußen und Litauen ein beliebtes Bewährungsfeld der ritterlichen Elite Europas⁴⁸. So erstaunt es kaum, wenn der genannte *Petit Jehan de Saintré* in Preußen ein riesiges Sarazenenheer aufmarschieren läßt⁴⁹. Gleichwohl setzten sich auch fürstliche Einzelaktionen im Orient während des 14. und 15. Jhdts. fort, wenngleich mit mancherlei Niederlagen und immer geringerem Enthusiasmus⁵⁰. Vielleicht trug die Bindung der ritterlichen Eliten durch innereuropäische Kriege großen Stiles dazu bei, wie etwa durch jenen „hundertjährigen“ zwischen England und Frankreich. Um so offensichtlicher waren die Spitzen der Christenheit, Papst und Kaiser, herausgefordert. Konnten sie dieser Aufgabe damals aber noch gerecht werden?

Vom Kaisertum war nicht viel geblieben. Der 1452 gekrönte Friedrich III. saß, wie wir hörten, 1453 recht peripher in Graz, immerhin dem Türken schon ziemlich nahe. Unter dem Eindruck des Falls von Konstantinopel organisierte sein ehrgeiziger Berater Enea Silvio in kurzer Folge 1454 und 1455 drei Türkenreichstage in Regensburg, Frankfurt und Wiener Neustadt⁵¹. Nur

⁴⁷ Vgl. hierzu die Kapitel „The chivalric ideal“ und „Chivalry in action“ bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 82 – 146. Bezeichnend sind auch die Prosafassungen entsprechender hochmittelalterlicher Themen; s. G. DOUTREPONT, *Les Mises en prose des Épopées et des Romans chevaleresques du XIV^e au XVI^e siècle* (Brüssel 1939).

⁴⁸ Vorerst: W. PARAVICINI, *Die Preußenreisen des europäischen Adels*: Hist. Zs. 232 (1981) 25 – 38, mit Anführung der wichtigsten Literatur, aus der vor allem zu nennen ist: E. MASCHKE, *Burgund und der preußische Ordensstaat. Ein Beitrag zur Einheit der ritterlichen Kultur Europas im späten Mittelalter*: E. MASCHKE, *Domus Hospitalis Theutonicorum*. Europäische Verbindungslinien der Deutschordensgeschichte. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1931 – 1963 (Bonn 1970) 15 – 34. Ferner noch: E. CHRISTIANSEN, *The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100 – 1525* (London 1980) 132 – 170. H. BOOCKMANN, *Der Deutsche Orden*. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte (München 1981) 151 – 169 und 276 – 278 (z. B. Niederschlag in der Dichtung). Eine Gesamtdarstellung der Preußenreisen durch Werner Paravicini steht unmittelbar bevor.

⁴⁹ ANTOINE DE LA SALE ed. MISRAHI-KNUDSON (s. o. Anm. 24) 212 f.: De la partie des Sarrasins estoient la plus grant armee que depuis la loy de Mahomet ilz eussent faite, car tous les soudans, les roys, les seigneurs des trois regions y estoient: c'est assavoir, de Ayse la maiour usw., de Perse, c'est de Turquie usw., de la region de Surie. Vgl. auch SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 93; die dort angeführte Schlachtschilderung: MISRAHI-KNUDSON 216 f. Ferner: C. A. KNUDSON, *The Prussian Expedition in „Jehan de Saintré“* (Études de langue et littérature du moyen âge offertes à Félix Lecoy, Paris 1973) 271 – 277. Über Tataren, die in der Tat im polnischen Heere 1410 bezeugt sind, s. BOOCKMANN, *Johannes Falkenberg* (wie unten Anm. 85) 91 f.

⁵⁰ A. S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages* (New York 1965); K. M. SETTON (Hrsg.), *A History of the Crusades. III: The Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Madison 1975).

⁵¹ Die Akten des Regensburger Reichstags in: *Deutsche Reichstagsakten XIX/1*. Die Akten der Reichstage von Frankfurt und Wiener Neustadt wird der in Vorbereitung befindliche Teilband XIX/2 enthalten. Zu dem dortigen Geschehen vgl. vorerst G. VOIGT, *Enea Silvio de' Piccolomini, als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter II* (Berlin 1862) 119 – 148; V. VON KRAUS, *Deutsche Geschichte im Ausgang des Mittelalters (1438 – 1519) I* (Stuttgart und Berlin 1905) 314 – 319; PASTOR, *Geschichte der Päpste I* 642 – 645. Über die Tätigkeit des Cusanus vor und auf dem

hohles Pathos überdeckte jedoch das taktierende Zögern der Fürsten. Nun schien die Stunde des Papstes gekommen, wie einst 1095 Urban II. die abendländische Christenheit zum ersten Kreuzzug aufgerufen hatte und spätere Päpste ihm mit ähnlicher Initiative gefolgt waren⁵². Türkenablässe und Kriegsaufrufe, selbst konkrete Rüstungen, Truppen- und Flottenaufgebote zunächst Papst Nikolaus' V.⁵³, sodann, stärker noch, seines Nachfolgers seit 1455, Papst Calixtus III., und schließlich eben jenes Enea Silvio, der seit 1458 selber Papst geworden war, zeigen das geistliche Haupt der Christenheit in voller Aktion⁵⁴. Unter Pius II. war auch NvK mit solchen Kriegsvorbereitungen betraut⁵⁵. Er starb 1464 im umbrischen Todi, als er aus Deutschland heranströmendes Volk für den geplanten Türkenzug in Formation bringen sollte⁵⁶. Insgesamt kam jedoch nicht viel heraus. Wir hören von mißtrauischen Vorwürfen aus der Christenheit: Nachdem das Papsttum, in seinem Rufe durch das Große Abendländische Schisma und durch seine Mißwirtschaft lädiert, durch die Reformkonzilien in die Defensive gedrängt, sich schließlich in

Regensburger Reichstag: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues auf dem Regensburger Reichstag 1454*: Festschrift für Hermann Heimpel II (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/II, Göttingen 1972) 482 – 499.

⁵² Überaus materialreich: K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204 – 1571)* I: The Thirteenth and Fourteenth Centuries (Philadelphia 1976); II: The Fifteenth Century (Philadelphia 1978). Vor allem für die folgende Zeit sodann: M. PETROCCHI, *La politica della Santa Sede di fronte all'invasione ottomana, 1444 – 1718* (Neapel 1955).

⁵³ Die vor allem auf Georg Voigt zurückgehenden Vorwürfe mangelnder Aktivität Nikolaus' V. sind von der Forschung als haltlos dargetan worden; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 143 f. Anm. 9. Gleichwohl ergab sich aus dem Fall von Konstantinopel eine gewisse Zäsur. Bis dahin knüpfte Nikolaus Hilfeleistungen an die Unionsbedingung, diese entfiel jetzt; C. MARINESCU, *Le pape Nicolas V (1447 – 1455) et son attitude envers l'Empire byzantin*: Bull. de l'Institut Archéologique Bulgare 9 (1935) = Actes du IV^e Congrès international des Études byzantines (Nachdruck: Nendeln 1978) 331 – 342; C. MARINESCO, *Notes sur quelques ambassadeurs byzantins en Occident à la veille de la chute de Constantinople sous les Turcs*: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 10 (1950) (= Mélanges Henri Grégoire II) 419 – 428; R. GUILLAND, *Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452 – 1453)*: Byzantinoslavica 14 (1953) 226 – 244; W. DEETERS, *Ein Breve des Papstes Nikolaus V. an den oströmischen Kaiser von 1453*: QFIAB 48 (1968) 365 – 368. Zur Gesamtbeurteilung der Politik Nikolaus' V.: J. B. TOEWS, *Formative Forces in the Pontificate of Nicholas V*: CHR 54 (1968/69) 261 – 284.

⁵⁴ Dazu in aller Ausführlichkeit: SETTON, *Papacy* II 98 – 270.

⁵⁵ Vgl. dazu im einzelnen E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues*. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen (Köln und Opladen 1958) 148 f. und 155 f. Die Angaben bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 116 ff. und 139 f., berücksichtigen nicht die von mir dort beigebrachten neuen Quellen. Gerardus de Campo war nicht „a Frenchman“, sondern wird von Pius II. ausdrücklich als „Alemanus“ bezeichnet (MEUTHEN, *Letzte Jahre* 148); er stammte aus der Diözese Lüttich (ebd. 149 Anm. 11). Auf dem Regensburger Reichstag 1454 hielt Nikolaus sich trotz lebhaften Drängens des Enea Silvio merklich zurück; MEUTHEN, *Nikolaus von Kues auf dem Regensburger Reichstag*. Den ihm von Calixtus III. erteilten Auftrag, als Kreuzzugslegat nach England zu gehen, führte er nicht persönlich aus; E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen des Nikolaus von Kues in seiner Erfahrung der politischen Wirklichkeit*: QFIAB 37 (1957) 206 ff. Bei den Kreuzzugsvorbereitungen Pius' II. spielte er dann eine nicht unbedeutende Rolle; MEUTHEN, *Letzte Jahre* 212 f.

⁵⁶ MEUTHEN, *Letzte Jahre* 122 ff. und 303 Anm. 1.

aufwendigen Luxus und italienische Machtpolitik verstrickt habe, finde es mit der Türkensache nun endlich wieder einen gesamtchristlichen Vorwand⁵⁷, vor allem, um Geld locker zu machen⁵⁸.

Aber ein schlechtes Gewissen hatten die Fürsten dann doch. Und so wundert es nicht, wenn ein singulärer Erfolg wie die glückliche Verteidigung von Belgrad im Jahre 1456 gegen den Ansturm Mehmeds geradezu erlösend wirkte⁵⁹. Hören wir aus den vielen Stimmen NvK in einer *Neustifter Predigt* 1456, als er vom Sieg erfährt⁶⁰:

„Viele Verfolgungen hat Christus in seinem mystischen Leib erduldet, vor allem aber durch jenen grausamen Türken Mahometh, Verächter des Kreuzes Christi . . . Gott hat es zugelassen, daß der Verfolger des Kreuzes gar so weit zur Herrschaft gekommen ist, daß er jenes große Neue Rom, die Stadt Konstantinopel, voller heiliger Tempel, in Besitz nahm. Denn ihre Einwohner sind bei der Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geistes von der Einheit des katholischen Glaubens schismatisch abgewichen und dem Glauben, den sie auf dem Konzil in der Hoffnung auf Hilfe gegen die Türken hinterlistig versprochen hatten, dann doch nicht treu geblieben . . . Aber der Türke nahm sich vor, den Sieg bis zum Alten Rom und bis an die letzten Grenzen der Christenheit auszudehnen. Das Gerücht vom Vorhaben dieses Tyrannen gelangte auch zu uns: Keiner könne seiner Macht widerstehen. Der langmütige Gott ließ die Sache bis zur Verzweiflung kommen, so daß unsere gesamte Heereskraft sich überaus fürchtete, den großen Türken anzugreifen, dessen Heer auf 400 000 Krieger geschätzt wird⁶¹. Er baute raffinierte Kriegsmaschinen, noch nie

⁵⁷ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 22 f. (doch verkennt die Bemerkung, „that the fall of Constantinople contributed to postponing the Protestant revolt“, die geschichtlichen Zusammenhänge und Wirkkräfte) und 59 – 81. Zum machtpolitischen Konnex Papsttum-Staaten nur dies: In der Tat erging das Verbot künftiger Appellation an ein Konzil durch die Bulle *Execrabilis* 1460 beim Abschluß des Fürstenkongresses zu Mantua, der unter Pius II. einen Türkenzug vorbereiten sollte. Andererseits sah sich das Papsttum auf die Mächte angewiesen. Die Konsequenz war der „päpstliche“ Türkenzug (so Pius II.), der scheiterte.

⁵⁸ J. A. F. THOMSON, *Popes and Princes, 1417–1517. Politics and Polity in the Late Medieval Church* (London 1980) 115 – 119 und 173 – 180. Der Vorwurf wurde ganz gemeinplätzig und erscheint so dann auch bei LUTHER, *Vom Kriege wider die Türcken* (Weimarer Ausgabe XXX/2, 110): Denn die Bepste hattens nie mit ernst ym synn, das sie wider den Türcken kriegten wolten, sondern brauchten des Türckischen krieges zum hütlin, darunter sie spieleten und das gelt mit ablas aus deudschen landen raubeten, so oft sie es gelustet, wie das alle welt wol wuste.

⁵⁹ J. HOFER, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche* II (Heidelberg 1965) 349 – 410 (Kampferlauf); I (Heidelberg 1964) 471 – 506 (Berichte und Aufnahme). Dazu aber auch: F. BABINGER, *Der Quellenwert der Berichte über den Entsatz von Belgrad am 21./22. Juli 1456*: Sitz.-Ber. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl., Jg. 1957, 6. Heft (München 1957) 1 – 69; wiederabgedruckt: F. B., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante II (München 1966) 263 – 310. Im Zusammenhang mit der türkischen Offensive von 1456 hat Papst Calixt III. das bis in unser Jhdt. verbreitete Mittags(türken)läuten eingeführt; s. G. SCHREIBER, *Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum*: Jb. f. Volkskunde 3 (1938) 9 – 54, dort: 30 f.; DERS., *Deutsche Türkennot und Westfalen*: Westfäl. Forsch. 7 (1953/54) 62 – 79, dort: 69 f. (in beiden Aufsätzen weiteres Material zum Thema: Türke und Volkstum); ÖZYURT, *Türkenlieder* (s. o. Anm. 17) 31 ff.

⁶⁰ 1456 VIII 24; KOCH, CT I 7, 168 Nr. CCXXXVII. Ebendort Zusammenstellung der Überlieferung. Ich gebe die Stelle so ausführlich wieder, weil sie wohl fast alle Aspekte bündelt, die in diesem Vortrag zur Sprache kommen.

⁶¹ Es handelt sich um die höchste der in den Quellen genannten Zahlen. Sie erscheint ebenfalls in dem Bericht, den die beiden Anführer eines Nürnberger Kontingents, Heinrich von Malters und Ott Herdegen, am 15. September 1456 aus Wien nach Nürnberg schickten; J. BAADER, *Zur Geschichte*

dagewesene Kanonen, denen selbst die stärksten Mauern nicht trotzen konnten . . .⁶². Man hat dem Volk gepredigt, es solle sich ihm entgegenstellen. Man hat angefeuert, doch Furcht hat alle unsere Fürsten befallen. Der Türke kam, zertrümmerte die Mauern . . . Es gab keine Hoffnung mehr. Aber trotz aller menschlichen Verzweiflung haben sich einige kleine Leute, mit dem Kreuze gezeichnet, dem Feind des Kreuzes entgegengeworfen . . . Schmachvoll floh im Dunkel der Nacht dann der Türke, nachdem man die Seinen zusammengeschlagen hatte; ungeheure Massen gewaltiger Maschinen und Kanonen mußte er Christus preisgeben, damit er durch Christus nun mit seinen eigenen Waffen am Verfolgungswerk gehindert werde. Dies ist ein Tag der guten Botschaft, an dem wir Kunde von dem wunderbaren Sieg⁶³ erhalten haben. Deshalb sind wir zusammengekommen, um Gott zu loben . . .“

An der Spitze der christlichen Truppen standen der schon genannte Franziskaner *Kapistran* und der ungarische Reichsgubernator *Johann Hunyadi*. Wenige Wochen nach dem Siege starben sie⁶⁴. Das Heer, aus Bettlern, Abenteurern, beschäftigungslosen Rittern zusammengeströmt, löste sich auf. Immerhin war eine Atempause gewonnen.

Doch versetzen wir uns recht abrupt in eine andere Welt, an den Hof Herzog Philipps des Guten von Burgund! In genialer Skrupellosigkeit baute er im Westen Europas einen Großstaat neuen Stils auf. Er galt von allen Fürsten als

des *Kreuzzuges v. J. 1456*: Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit N. F. 10 (1863) 253 f. Er ist über weite Strecken, teilweise sogar wörtlich, mit der Schlachtschilderung des Cusanus identisch, wenngleich er sich im Unterschied zu Nikolaus ganz abwertend gegen Johannes Hunyadi äußert. Dem Kardinal lag also doch wohl (zumindest noch) ein anderer Bericht vor. Über den mutmaßlichen Verfasser des erstgenannten Berichts (Johannes Roth, Geheimschreiber des Königs Ladislaus?) s. HOFER, *Johannes Kapistran* I 475. Vgl. auch PASTOR, *Geschichte der Päpste* I 713 Anm. 2. Zu den phantastischen Zahlen s. F. BABINGER, *Mehmed der Eroberer in östlicher und westlicher Beleuchtung*: Südost-Forschungen 22 (1963) 290; wiederabgedruckt: F. B., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante III (München 1976) 217: „Ziffern, die jeglicher ernsthaften Überlegung Hohn sprechen. Selbst wenn man die Massen von Mitläufern einbezieht, so ergibt sich eine Zahl, die niemals größer als 80 000 Menschen gewesen sein kann.“ Nach dem Fall von Konstantinopel schnellte die angebliche Heeresstärke der Türken sprunghaft in die Höhe; s. die Angaben bei PERTUSI, *Testimonianze* XX. Sie gehen jedoch nie über die auch von Cusanus genannte Zahl 400 000 hinaus, die sich bei Chalkokondyles, Paolo Dotti aus Padua und dem Griechen Dukas findet (eine armenische Angabe von 700 000 kann hier außer Betracht bleiben). Es könnte sich also auch um eine stereotype Zahl handeln. Kapistran spricht in einem Schlachtbericht an den Papst im übrigen selbst nur von 100 000 bis 120 000; M. BIHL, *Duae epistolae s. Iohannis a Capistrano*: AFH 19 (1926) 73.

⁶² „Im Vergleich zum gleichzeitigen Stand des europäischen Geschützgusses“ sind die Riesengeschütze der Türken in der Tat „als technische Höchstleistungen“ zu bezeichnen; V. SCHMIDTCHEN, *Bombarden, Befestigungen, Büchsenmeister*. Von den ersten Mauerbrechern des Spätmittelalters zur Belagerungsartillerie der Renaissance (Düsseldorf 1977) 42; ebd. 32–42 ausführlich über damalige „Riesengeschütze“. Vgl. auch WERNER, *Sultan Mehmed* (s. o. Anm. 13) 14 und 16, sowie PERTUSI, *Testimonianze* XXII f. und LXXIV f., doch sind die dort angegebenen Kugelgewichte auf Grund der von Schmidtchen angewandten Berechnungsformel (33 Anm. 83) zu reduzieren. So muß für das berühmte „Dardanellengeschütz“ im Tower (s. PERTUSI, *Testimonianze* XXII f. Anm. 2; SCHMIDTCHEN 40–42) bei einem Kaliber von 63 bzw. 64 cm ein Kugelgewicht von 340 kg (nicht 544 kg, wie bei Pertusi) angesetzt werden. – Die Formulierungen des Cusanus über die Geschütze wieder weitgehend wörtlich identisch mit dem in Anm. 61 genannten Bericht nach Nürnberg.

⁶³ Zur *miraculosa victoria* s. u. Anm. 77.

⁶⁴ HOFER, *Kapistran* II 410–419.

der entschiedenste Förderer der Kreuzzugssache⁶⁵. Wie ernst es ihm mit dem Türkenzug war, wie stark persönliche Überzeugung⁶⁶ und konkrete Politik⁶⁷, Legitimation politischer Größe und Repräsentationsbedürfnis sich mögen durchdrungen haben: Der Fall Konstantinopels gab ihm jedenfalls Anlaß zu einer der spektakulärsten Festlichkeiten jener Zeit. Bereits 1430 hatte er für den vornehmsten Adel den Orden vom Goldenen Vlies gestiftet. Das war programmatisch gemeint: Wie Jason mit den Argonauten wollte er im Osten das Goldene Vlies holen, das im Hain des Ares von einem Drachen bewacht wurde⁶⁸. In unmittelbarer Reaktion auf die Schreckenskunde von 1453 ließ er im Februar 1454 dann in Lille das berühmte Fasanenfest veranstalten, von dem die Zeitgenossen begeistert erzählen⁶⁹. Hier leistete er mit vielen anderen

⁶⁵ A. GRUNZWEIG, *Philippe le Bon et Constantinople*: Byzantion 24 (1954) 47 – 61; W. SCHULZ, *Andreaskreuz und Christusorden*. Isabella von Portugal und der burgundische Kreuzzug (Freiburg, Schweiz, 1976). Die Heirat Philipps mit der portugiesischen Prinzessin stand ganz unter diesem Aspekt. Besonders materialreich auch: *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1 (Philipp als bedeutendster Fürst auf dem Regensburger Reichstag 1454). Vgl. auch A. G. JONGKEES, *Pie II et Philippe le Bon*. Deux protagonistes de l'union chrétien: Publication du Centre européen d'Études burgundo-médianes. Rencontres de Milan: 21 au 23 septembre 1978. No. 20 (1980). Auf gleichzeitige für Mehmed II. bestimmte türkische Fassungen von Werken, die für Philipp ins Französische übersetzt wurden, weist VANDERJAGT, *Qui sa vertu* (s. o. Anm. 37) 24 f., hin.

⁶⁶ Nicht zu vergessen ist, daß sein Vater Herzog Johann Ohnefurcht 1396 bei Nikopolis in türkische Gefangenschaft geraten war. Philipp war der irrigen Überzeugung, daß Mehmed II. der Sohn jenes Sultans war, der Herzog Johann gefangenengenommen hatte. Die Kurie bestärkte ihn in diesem persönlichen Rachemotiv; T. G. BULAT, *La croisade de Nicopolis dans la littérature du temps*: Mélanges d'histoire générale, ed. C. MARINESCU I (Cluj 1927) 101 – 123; GRUNZWEIG, *Philippe le Bon* 48; R. VAUGHAN, *Philip the Bold*. The formation of the Burgundian State (London 1962) 59 – 78. Ein gewisses Vorbild bot Philipp auch Balduin von Flandern; doch vgl. dazu einschränkend GRUNZWEIG, *Philippe le Bon* 59 Anm. 2. Zur Fortsetzung der burgundischen Kreuzzugstradition s. R. J. WALSH, *Charles the Bold and the crusade: politics and propaganda*: Journal of Med. Hist. 3 (1977) 53 – 87 (umfangreiche Literatur auch für die früheren Jahrzehnte).

⁶⁷ Zu den wirtschaftspolitischen Aspekten s. SCHULZ, *Andreaskreuz* 158 – 181.

⁶⁸ V. TOURNEUR, *Les origines de l'Ordre de la Toison d'or et la symbolique des insignes de celui-ci*: Académie royale de Belgique. Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 5^e série 42 (1956) 300 – 323. Zuletzt (mit weiterer Literatur): M. VALE, *War and Chivalry*. Warfare and Aristocratic Culture in England, France and Burgundy at the End of the Middle Ages (London 1981) 38 – 51. Ob der im Jahre 1448 von René von Anjou gegründete Orden vom „Halbmond“ (*Croissant*) in seinem Namen die Türkengefahr aufgriff, dürfte höchst zweifelhaft sein; auch dazu letzters VALE, *War and Chivalry* 51 – 62. Über ein nur sehr zögernd betriebenes Unternehmen in Österreich s. H. KOLLER, *Der St. Georgs-Ritterorden Kaiser Friedrichs III.*: Die geistlichen Ritterorden Europas (Vorträge und Forschungen XXVI, Sigmaringen 1980) 417 – 429.

⁶⁹ O. CARTELLIERI, *Am Hofe der Herzöge von Burgund*. Kulturhistorische Bilder (Basel 1926) 143 – 163; GRUNZWEIG, *Philippe le Bon et Constantinople*, mit Ergänzungen und Korrekturen zu Cartellieri; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 85 – 91; *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 146; SCHULZ, *Andreaskreuz* 217 ff. (bedauerlicherweise ohne Kenntnis des Reichstagsakten-Bandes). Zu der Frage, ob Dufays *Lamentatio* für das Fasanenfest bestimmt war, s. GRUNZWEIG, *Philippe le Bon* 51 f.

Fürsten und Rittern auf einen Fasan den Schwur zum Türkenzug⁷⁰. Es gab die in den Ritterromanen überlieferte Sitte, bei einem gemeinsamen Mahl Schwüre auf einen Vogel zu leisten. Gewöhnlich war das ein Pfau. Man ersetzte ihn hier durch einen Fasan, der seinen Namen nach dem Fluß Phasis in Kolchis, dem Ursprungsland des Goldenen Vlieses, hatte – ein weiteres Symbol für den Orient⁷¹. Nur einiges aus den Berichten kann ich hier nacherzählen. Ich folge dabei weitgehend der unnachahmlichen Raffung in Johan Huizingas *Herbst des Mittelalters*⁷²:

„Man war sogar von der anderen Seite des Kanals gekommen, um das Schauspiel zu sehen. Außer den Gästen gab es zahllose adlige Zuschauer, die meisten maskiert. Zunächst ging man umher, um die plastisch ausgeführten Prunkstücke zu bewundern.“ Auf einer Säule saß eine Frau mit goldenem Hut; ihr blondes Haar fiel bis auf die Füße. Um ihren Körper schlang sich ein Band mit griechischen Buchstaben. Während des ganzen Banketts floß aus ihrer rechten Brust köstlicher Gewürzwein. Die Frau stellte Konstantinopel dar. Nahebei lag auf einer Säule ein angeketteter Löwe: der Türke. „Dann folgten Theateraufführungen. Oliver de la Marche“, zugleich Mitglied des Organisationskomitees und Berichterstatter, „spielte die Hauptrolle der ‚Heiligen Kirche‘, die in dem vornehmsten Stück auftrat, in einem Turm auf dem Rücken eines Elefanten thronend, den ein türkischer Riese führte. Auf den Tischen prangten die gewaltigsten Dekorationen; eine bemannte und aufgetakelte Kracke; eine Wiese mit Bäumen, mit einer Quelle, mit Felsen und einem Bild des heiligen Andreas; weiter: Schloß Lusignan mit der Fee Melusine; eine Windmühle, bei der es ein Vogelschießen gab; ein Wald mit beweglichen wilden Tieren; und endlich eine Kirche mit einer Orgel und Sängern, die abwechselnd mit einem Orchester von 28 Personen, das in einer großen Pastete saß, Musik zum besten gaben.“

Das wohl glanzvollste Türkenfest läßt jedoch im Angesicht des Antichrist plötzlich erschrecken. Ist dieser Westen äußerlich wie innerlich zureichend gerüstet⁷³? Nicht wenige werden es sich gefragt haben, bezweifelten es auch laut, und einige ließen an dieser Stelle ihre Angst in besänftigenden Optimismus

⁷⁰ Als wichtige Vorbedingung nannte Philipp allerdings eine verbindliche Sicherheits- oder gar Allianzgarantie Frankreichs.

⁷¹ *Deutsche Reichstagsakten* XIX/1, 150. Zur Identifizierung des „Fasans“ von Lille mit jenem kaukasischen Fluß (heute: Rion in der Sowjetrepublik Grusinien) s. C. MARINESCO: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1951, 136; vgl. GRUNZWEIG, *Philippe le Bon et Constantinople*, eingelegtes Blatt zu 54 Anm. 4, sowie TOURNEUR, *Origines* 321 Anm. 2. Die Ableitung des Wortes *Phasianus* von dem genannten Fluß in Kolchis bei PLINIUS, *Historia Naturalis* X 132, nach verschiedenen griechischen Autoren.

⁷² J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, hrsg. von K. KÖSTER (Stuttgart ¹¹1975) 371 f. Einige Ergänzungen nach den bei SCHWOEBEL, *Shadow* 111 Anm. 31, genannten Quellen (OLIVIER DE LA MARCHE und MATHIEU D'ESCOUCHY).

⁷³ GILMORE, *World of Humanism* 20, glaubt, Europa sei im 15. Jhd. zur Abwehr besser in der Lage gewesen als im 8. oder 13. Jhdts. Andererseits hätten sich die Menschen ahh 15. Jhdts. viel besorgter gezeigt. Man wird diesen scheinbar widersprüchlichen Sachverhalt auf die allgemein kritischere Urteilslage des ausgehenden Mittelalters im Vergleich zum frühen und hohen Mittelalter zurückzuführen haben.

umwenden: So schlimm ist der Türke ja gar nicht⁷⁴. Vor allem: Er ist gar nicht so stark, wie man sagt⁷⁵. Prophezeiungen kommen in Umlauf, daß sein Fall ohnehin unmittelbar bevorstehe⁷⁶. Gott wird eingreifen. Man klammert sich geradezu an Gottes wundersamen Beistand⁷⁷. Eine fast verzweifelte Hoffnung keimt auf⁷⁸. Der Türke kann friedlich abgehalten werden. Er kann bekehrt werden⁷⁹, seinen Irrglauben einsehen⁸⁰, und wir sind alle gerettet.

⁷⁴ Von der Mentalität der Rittergesellschaft aus mußte der kampfeswürdige Gegner ebenso ritterlich sein. So entsteht in Anknüpfung an hochmittelalterliche Tradition (Saladin) auch jetzt ein Bild vom ritterlichen Türken; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 91 und 94. Man erkannte auch generell gute Seiten im Islam und bei Einzelpersonlichkeiten an; vgl. das Kapitel: „Appreciation of practical virtue among Muslims“, bei DANIEL, *Islam and the West* 195–203 (vielleicht kommt diese Sicht bei Daniel insgesamt etwas zu kurz, der vor allem das durch Unverständnis bestimmte Negativbild im Westen herausarbeitet). Auf den „edlen Heiden“ kann hier nicht weiter eingegangen werden. Hierzu wie zu den folgenden Seiten insgesamt s. auch R. H. SCHWOEBEL, *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks*: StRen 12 (1965) 164–187, wo in ähnlicher Weise die verschiedenen Ausgleichsaspekte und -tendenzen vorgestellt werden. Im 16. Jhdt. kommt es sogar zu einer positiv-utopischen Aufwertung der türkischen Herrschafts- und Gesellschaftsordnung; vgl. etwa A. DANTI, *L'aspetto „utopico“ della letteratura antiturca in Italia e in Polonia alla metà del XVI secolo*: Italia, Venezia e Polonia (s. o. Anm. 8) 551–570.

⁷⁵ Vgl. etwa BESSARION 1460 auf dem Nürnberger Reichstag: Quis dubitat Germanos, qui praeter corporis et animi vires bellicarum etiam rerum doctissimi semper sunt habiti, etsi numero pauciores, imbellem et ignaram Turcorum multitudinem facile superaturos? . . . Nullum ex hoc damnum, nullum periculum sequi potest; MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (s. o. Anm. 29) 390. Im übrigen SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 18 f., 99 und 102; PERTUSI, *Testimonianze XIX–XXIII* („Valutazione del potenziale bellico dei turchi nel quindicesimo secolo“) sowie die ebd. LV genannten Studien.

⁷⁶ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 14 mit 28 Anm. 49; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969) 335–351, 363 f., 379 f.; HEATH, *Renaissance Scholars* 469 f.; GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 334–350, recht ausführlich in einem eigenen Kapitel „Der Mythos über die Zukunft des Osmanischen Reiches“.

⁷⁷ Die Bezeichnung des Sieges von Belgrad als „Wunder“, wie durch Cusanus (s. o. Anm. 63), war gängig; vgl. etwa in der Chronik des GEORGES CHASTELLAIN; *Œuvres*, ed. KERVYN DE LETTENHOVE III: *Chronique 1454–1458* (Brüssel 1864) 111: Dieu fit et démonstra ses miracles à son peuple. Ein wenig später (113) auch hier die *victoire miraculeuse*. Er stützt sich nach eigener Angabe für seine Mitteilungen auf einen Bericht des ungarischen Königs Ladislaus an den Bischof von Lüttich, der ihn in französischer Übersetzung der burgundischen Herzogin Isabella weiterleitete. Dieselbe Wunderhoffnung (vor allem auf die Theotokos) hatte bis zum Schluß die Griechen beseelt; VAN DIETEN, *Politische Ideologie* (s. o. Anm. 36) 17–19.

⁷⁸ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 221: „Optimism born of anxiety.“ In diesen Zusammenhang gehören auch Briefe an Mehmed II., die ihm für den Fall seiner Bekehrung die Anerkennung als Kaiser versprechen, so etwa des Georg von Trapezunt; G. MERCATI, *Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II*: *Orientalia christiana periodica* 9 (1942) 65–99; J. MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic* (Leiden 1976) 131–136; G. RAVEGNANI, *Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebisonda*: *Aevum* 49 (1975) 310–329; Georg deutlich von Cusanus abhebend: M. BALIVET, *Deux partisans de la fusion religieuse des chrétiens et des musulmans au XV^e siècle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trebizonde*: *Byzantina* 10 (1980) 361–400, dort: 384 f. Das bekannteste Beispiel ist der Brief Pius' II. an Mehmed; G. TOFFANIN, *Pio II* (E. S. Piccolomini), *Lettera a Maometto* (Neapel 1953); F. GAETA, *Sulla „Lettera a Maometto“ di Pio II*: *Bull. dell' Ist. Stor. Ital. per il medio evo* 77 (1965) 127–227 (der im übrigen ausführlich auf das Verhältnis Eneas zu Cusanus im Rahmen ihrer Diskussion der Türkenfrage eingeht); DERS., *Alcune osservazioni sulla prima redazione della*

Die Bekehrungstradition ist alt. Sie findet schon seit dem Hochmittelalter herausragende Befürworter wie *Petrus Venerabilis*, der widerlegen⁸¹, *Raimundus Lullus*, der vor allem auch überzeugen will⁸². Diese Tradition zeigt, daß nicht verzweifelter Wunschdenken am Anfang stand, sondern die Selbstgewißheit der Christen nach der Verheißung des Herrn, daß der ganze Erdkreis christlich werde⁸³. Dieser Optimismus verband sich seit der Hochscholastik mit naturrechtlichen Überlegungen, die den heiligen Krieg zur Bekehrung Andersgläubiger ablehnten und nur die Selbstverteidigung der von den Heiden angegriffenen Christen zuließen⁸⁴. Der entsprechende Kommentar Papst Innocenz' IV. zu einer Dekretale Innocenz' III. aus der Mitte des 13. Jhdts.⁸⁵

„*lettera a Maometto*“: Enea Silvio Piccolomini Papa Pio II (Atti del Convegno per il quinto centenario della morte . . . hrsg. von D. MAFFEI, Siena 1968) 177 – 186. Bezeichnenderweise haben aber sowohl Georg von Trapezunt (vgl. etwa RAVEGNANI, *Nota* 313 und 328) als auch Enea Silvio in jeweils früheren Werken die Hoffnung auf leicht zu erringenden Sieg gehegt. Vgl. auch GAETA, *Sulla „Lettera“* 132: „Il truce capo dell'Islam chi aveva ucciso Omero per la seconda volta (s. WOLKAN III/1, 200 und 211), diventa improvvisamente un uomo, *cuius naturam bonam esse confidimus*, provvisto di *animi magnitudo*, di *sapientia*; *princeps nobilis*, non . . . *rationis incapax*.“

⁷⁹ Auch gebildet; so z. B. schon ENEA SILVIO in seiner *Constantinopolitana clades*: *parumper exulta*.

⁸⁰ Vgl. etwa unten bei Anm. 110.

⁸¹ Dazu bei HAGEMANN, *Kur'an* 18 – 31 (Petrus Venerabilis als Initiator des Islāmstudiums im westlich-abendländischen Christentum).

⁸² Vgl. dazu weiter unten in diesem Band der MFCG: E. COLOMER, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull* 82 – 112.

⁸³ So auch Cusanus in seiner Brixner Predigt vom 28. Oktober 1456 (KOCH, *Predigten* 172 Nr. 245; hier nach Vat. lat. 1245 Fol. 183^{rv}: *Dico quod cruce signati dominabuntur populis exercitus Turchi . . . et regnabit dominus cruce signatorum, scilicet Christus crucifixus, imperpetuum. Exterminabitur enim omnis potentia eidem contradicens. Necesse enim erit omnia sibi subici. Pater suus Deus noster omnia regna sibi dedit, scilicet possessionem usque ad terminos terre. Nundum habuit. Habebit autem ante mundi consumptionem.*

⁸⁴ F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge 1975) 119 – 122 (Dekretisten zum Heidenkrieg) und 196 – 203 (Dekretalisten); 255 f. (Stellungnahme der Theologen). W. GOEZ, *Wandlungen des Kreuzzuggedankens in Hoch- und Spätmittelalter*: Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident (Schriftenreihe des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung 22, Neustadt an der Aisch 1982) 33 – 44, führt ohne Berücksichtigung der Scholastik nur bis zur Entwicklung des hochmittelalterlichen Bekehrungskreuzzugs.

⁸⁵ INNOCENZ IV. zu Liber Extra 3.34.8: Auch bei den Ungläubigen besteht ein wahres und deshalb unantastbares *dominium*. Zu der bis dahin gängigen Auffassung, im besonderen zur Interpretation von Causa XXIII bei Gratian, s. S. CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century*. The Ecclesiology of Gratian's Decretum (Berkeley und Los Angeles 1972) 223 – 246. Dieser für die Zukunft äußerst bedeutsamen Interpretation stand die durch den Hostiensis wiederaufgenommene Lehre vom Verlust heidnischer Herrschaftslegitimität seit dem Erscheinen Christi gegenüber, die ihrerseits auch weiterhin Vertreter fand; J. MULDOON, *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law*: *Traditio* 28 (1972) 483 – 497, dort: 484, im Anschluß an die grundlegenden Studien von E. NYS (u. a.: *Les origines du droit international*, Brüssel-Paris 1894); M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge 1964) 413 – 420; MARCHAL, *Bellum justum* (s. o. Anm. 22) 120 – 122. Für den mit der Deutschordens-Sache beschäftigten Cusanus konnte die Frage im

bildete einen maßgeblichen Ausgangspunkt für die allmähliche Entwicklung des modernen Völkerrechts⁸⁶. So wichtig dieser Aspekt für die Geschichte des europäischen Denkens geworden ist, so untergeordnet scheint er mir jedoch in der spätmittelalterlichen Anwendung auf die Türken gewesen zu sein, da man sich immer in der Defensive sah, auch wo sie, etwa zur Befreiung der unterjochten Christen im Osten, offensiv gewendet wurde.

Angesehene Geistesmänner der Zeit bezweifelten zwar, daß die Moslems sich je bekehrten⁸⁷. Doch wurden andere von innereuropäischen Verhandlungserfolgen der letzten Zeit in ihrem Vertrauen auf die grundsätzliche Kraft des Gesprächs bestärkt, wie sie sich kürzlich im Kompromiß des Basler Konzils mit den Hussiten bewährt hatte⁸⁸. Allenthalben zeigte sich die Bemühung, divergierende Lehren und Traditionen zur Konkordanz zu bringen; so etwa bei

besonderen nach der Konstanzer Vladimiri-Falkenberg-Kontroverse aktuell sein; dazu H. BOOCKMANN, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik* (Veröff. Max-Planck-Institut f. Geschichte 45, Göttingen 1975) 227 ff. Im übrigen unterschied später auch Luther noch zwischen dem verbotenen (Bekehrungs)-Kreuzzug und dem Türkenkrieg, der das Volk vor den Grausamkeiten der Türken schützen sollte. Vgl. dazu die weiter unten in Anm. 96 genannte Literatur.

⁸⁶ Nachfolgend noch einige in diese Richtung zielende Äußerungen von Zeitgenossen des Cusanus (nach J. MULDOON, *A Fifteenth-Century Application of the Canonistic Theory of the Just War* (Proceedings of the Fourth International Congress of Med. Canon Law, Vatikan 1976) 467 – 480): ANTONIO MINUCCI: Non tamen semper licitum est pape bellum inducere contra Sarracenos . . . Cum enim ipsi Sarraceni de iure gentium sint domini suarum possessionum et terrarum et civitatum et liberi sint . . .; ANTONIO ROSELLI: An ipsis infidelibus rex vel princeps iste possit bellum inducere sua sola auctoritate, an etiam pontificis aut cesaris auctoritate. Et primo videtur quod non, tam inspecto naturali iure quam iure gentium quam civili iure insinuatur sic; derselbe: Cum igitur pagani bona propria possideant iure gentium . . . Non debent seu possunt in istis eorum iuribus inquietari, etiam eo respectu ut efficiantur meliores et ad veram fidem convertantur. Insgesamt warnt J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250 – 1550* (Philadelphia 1979), in diesem Zusammenhang jedoch vor der Überschätzung von Scholastik und Kanonistik.

⁸⁷ So etwa Andreas von Escobar; s. F. ROGERS, *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery* (Minneapolis 1962) 57. Umgekehrt scheint Mehmed II. von den Anbiederungsversuchen der Humanisten kaum etwas gehalten zu haben; BABINGER, *Maometto il Conquistatore* (s. o. Anm. 16). Einen anderen Aspekt steuerte BESSARION bei: Das stehende Janitscharen-Heer muß ständig mit Krieg beschäftigt werden, da es dem Sultan sonst innenpolitisch gefährlich wird. So in seiner *Oratio* an die Italiener; J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca* 161, 657 D: quos in se impetum facturos aperte intelligit, si aut arma deposuerit aut exercitus famam in contemptum ludibriumque adduci permiserit.

⁸⁸ Die Diskussion mit den Hussiten als Parallele zur Diskussion mit den Moslems kommt ausdrücklich zur Sprache in dem unten noch näher vorzustellenden Disput des Johann von Segovia mit Jean Germain, der dem pazifistisch-optimistischen Spanier die faktische Fruchtlosigkeit jener Diskussion vorhielt; dazu CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia* (s. u. Anm. 102) 219 ff. Eine in diesem Zusammenhang interessante Studie von M. PAULOVÁ, *L'Empire byzantin et les Tchèques: Byzantinoslavica* 14 (1953) 158 – 225, die sich mit den Beziehungen der Hussiten zu Byzanz beschäftigt, kommt auf die Frage (220): „Était-il possible de réaliser l'Union des Hussites à l'Église grecque?“ zu dem negativen Schluß: „cette Union était irréalisable“. Im übrigen stellte man Hussiten und Türken in negativer Wertung gerne nebeneinander; vgl. etwa MARCHAL, *Bellum justum* (s. o. Anm. 22) 123 (in Anwendung auf die Schweizer).

Heymericus de Campo, einem engen Freund des Cusanus⁸⁹, einem *Pico della Mirandola*, der zum Teil auch in der geistigen Tradition des Kardinals stand⁹⁰. Freilich, Vorbehalte wurden ebenso angemeldet, die sich gegen Abgleiten in Eklektizismus, gegen verschwimmende Konturen und Substanzverluste wandten. Auf dem Florentiner Unionskonzil soll der griechische Hellenist Gemistos Plethon seiner Überzeugung Ausdruck gegeben haben, man werde auf der ganzen Welt bald nur noch eine Religion haben. Unser Berichterstatter, Georg von Trapezunt, fragte ihn: „Die Religion Christi oder Mohammeds?“ Er soll geantwortet haben: „Keine von beiden. Sie wird sich vom Heidentum nicht unterscheiden.“ Wie immer es mit Georgs Glaubwürdigkeit bestellt sein mag, so ist die ihn herausfordernde Tendenz des Plethon doch unbestreitbar⁹¹. Die äußere Bedrohung der Christenheit drängte allerdings nicht nur zum Gespräch. Nahm man den gottgewollten Strafcharakter der Türkengeißel ernst, so ergab sich daraus weniger der Aufruf zum Widerstand als vielmehr, wenngleich in der Regel zusammen damit⁹², die naheliegende Konsequenz, daß Abwendung von den eigenen Sünden die wirkungsvollste Hilfe sei⁹³. Einen

⁸⁹ R. IMBACH, *Einheit des Glaubens*. Spuren des Cusanischen Dialogs „De pace fidei“ bei Heymericus de Campo: FZPhTh 27 (1980) 5 – 23; DERS., *Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata*. Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im Centheologicon des Heymericus de Campo (1395 – 1460), demnächst in: Estudios Lulianos.

⁹⁰ Vgl. den glänzenden Überblick zu all diesen Bemühungen um religiöse Konkordanz von R. KLIBANSKY in der *Praefatio* XL – XLV zur Heidelberger Edition von *De pace*.

⁹¹ Es handelt sich „um die am häufigsten zitierte Stelle“ aus seinen *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis*; s. MONFASANI, *George of Trebizond* 39 f. Anm. 46, mit Zitat und Übersetzung. Ferner: L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann I. Darstellung* (Paderborn 1923) 357 f.; E. GARIN, *L'età nuova*. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo (Neapel 1969) 287 – 292. Eine ausführliche Diskussion der Passage, auch im Zusammenhang mit NvK, bei J. E. BIECHLER, *The Religious Language of Nicholas of Cusa* (Missoula 1975) 22 – 27 (eine Stellungnahme zu Biechlers Position muß späterer Untersuchung überlassen bleiben). Zu Plethon selbst s. F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra* (Paris 1956); ebd. 270: „un rejet catégorique du christianisme et l'institution d'un culte nouveau.“ Zu der zitierten Äußerung s. 380 f. Gegen solche Annahme völliger Unchristlichkeit: E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 2. Aufl. (Baltimore 1967) 244 f. Das in starkem Maße auch durch die philosophischen Themen des Cusanus geprägte Buch von Wind liegt jetzt in einer nicht immer geglückten Übersetzung vor: E. WIND, *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (Frankfurt 1981); ebd. 280 f. und 293.

⁹² Auf den dadurch entstehenden Widerspruch ist ebenfalls hingewiesen worden; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 40 f. mit 54 Anm. 49 (Erasmus).

⁹³ So etwas später ERASMUS in seiner *Consultatio de bello Turcis inferendo*; s. HEATH, *Renaissance Scholars* 462. Vgl. dazu auch P. BRACHIN, *Vox clamantis in deserto*. Réflexions sur le pacifisme d'Érasme: *Colloquia Erasmi Turonensis* (Paris 1972) 247 – 275; J.-C. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme de Rotterdam* (Paris 1973) 328 – 333; M. J. HEATH, *Erasmus and War against the Turks*: *Acta Conventus Neo-Latini Turonensis* 1976 (Paris 1980) 991 – 999 (dort weitere Literatur). ERASMUS äußerte: nec mihi placere bellum adversus Turcos, nisi huc adigat inevitabilis necessitas, fateorque vix sperandam esse victoriam, nisi Dominus a nobis steterit, quem si studuerimus habere propitium, etiam si centum congregiamur cum decem milibus, nostra est victoria. Dazu HEATH 996: „Not only did Erasmus find it difficult to argue convincingly in favour of war, but he also saw no hope of winning a war in the present circumstances and this, I would suggest, is tantamount to advising against it.“ Auf den Gegensatz einiger späterer Humanisten

weiteren Aspekt brachte der geistkirchliche Traditionsstrom ein. So bezeichnete Wyclif den heuchlerischen Klerus in der Kirche als Moslems⁹⁴. Ganz und gar pazifistisch dachten etwa die Böhmisches Brüder: Wenn Gott es will, muß man sich von den Türken überrollen und niedermachen lassen⁹⁵. Das Prinzip der Hoffnung ist aus der Irdischkeit ganz ins Jenseitig-Eschatologische gewendet. Von hier aus dann naheliegend die Kritik an jeder Art von Türkenkrieg, auch wo er nicht nur zur Verteidigung dient⁹⁶.

In der mediterranen Realität kam schließlich noch etwas ganz anderes hinzu: die Notwendigkeit wirtschaftlicher und politischer Koexistenz, die der Westen mit den Türken praktizieren mußte⁹⁷. So die italienischen Stadtstaaten⁹⁸. Vor

(Colet, Erasmus, Morus, Guevera) zum Kriegspathos des Quattrocento, aber auch zu anderen humanistischen Zeitgenossen des 16. Jhdts., weist im größeren Rahmen hin: Q. SKINNER, *The foundations of modern political thought I* (Cambridge 1978) 244 – 248. Dazu ausführlich R. P. ADAMS, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496 – 1535* (Seattle 1962).

⁹⁴ SOUTHERN, *Western Views of Islam* 77 – 83. Allerdings setzt diese Beurteilung ein ganz und gar negatives „Moslem“-bild voraus.

⁹⁵ Et hoc dicunt, quod si Turci prosequerentur eos aut quicunque inimici, nollent se defendere, sed pocius mori in simplicitate sua, et ex hoc concludunt, quod neque pro iusticia aut pro fide liceat bellari, sed simpliciter mala pati, allegantes apostolum: „Non vosmet ipsos defendentes“. Et Christum: „Diligite inimicos“. Zitiert nach P. BROCK, *The Political and Social Doctrines of the Unity of the Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries* (Slavistische Drukken en Herdrukken XI, Haag 1957) 93 Anm. 44. Dieselbe Stelle auch bei SCHWOEBEL, *Coexistence* (s. o. Anm. 74) 175, und: *Shadow of the Crescent* 220. Über Pazifismus und Türkenfrage auch in der allgemeiner orientierten lesenswerten Skizze von J. HALE, *War and Public Opinion in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Past & Present* 22 (1962) 18 – 35.

⁹⁶ Der ganze Problemkreis wurde vor allem im 16. Jhd. aktuell. Hier nur einige Literatur: H. BUCHANAN, *Luther and the Turks 1519 – 1529*: ARG 47 (1956) 145 – 160; K. M. SETTON, *Lutheranism and the Turkish Peril*: *Balkan Studies* 3 (1962) 133 – 168 (laut 134 Anm. 1 identisch mit dem entsprechenden Kapitel in seinem Buch: *The Papacy and the Levant, 1204 – 1571*); G. VOGLER, *Luthers Geschichtsauffassung im Spiegel seines Türkenbildes*: L. STERN – M. STEINMETZ (Hrsg.), *450 Jahre Reformation* (Berlin 1967) 118 – 127; VAUGHAN, *Europe and the Turk* (s. nächste Anmerkung) 134 – 146: „The Turk as the Ally of the Reformation“; C. GÖLLNER, *Die Türkenfrage im Spannungsfeld der Reformation*: *Südost-Forschungen* 34 (1975) 61 – 78, und weitgehend übernommen in: GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 187 – 198. Fazit: Luther schwankt zwischen Pazifismus (verbunden mit Erfolgspessimismus) und Verteidigungspflicht. Die Spannung löst sich durch die Unterscheidung zwischen unzulässigem Kreuzzug und gerechtem Verteidigungskrieg, womit sich Luther, abgesehen von den Ansprüchen der Kirche im Heidenkrieg, im übrigen in die ältere katholisch-naturrechtliche Tradition stellt. Für das 16. Jhd. insgesamt jetzt alles weitere bei SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert*; s. o. Anm. 43.

⁹⁷ Zu den wirtschaftspolitischen Zusammenhängen s. A. S. ATIYA, *Crusade, Commerce and Culture* (Bloomington und London 1962) 162 – 204; S. LABIB, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter* (Wiesbaden 1965) 337 – 374; E. ASHTOR, *Europäischer Handel im spätmittelalterlichen Palästina: Das Heilige Land im Mittelalter* (s. o. Anm. 84) 107 – 126; BRAUNSTEIN, *Venedig und der Türke* (s. u. Anm. 99); H. KELLENBENZ, *Venedig als internationales Zentrum und die Expansion des Handels im 15. und 16. Jahrhundert*, sowie: E. ASHTOR, *L'apogée du commerce vénitien au Levant. Un nouvel essai d'explication*: Venezia. Centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV – XVI). *Aspetti e problemi*, I (Florenz 1977) 281 – 305 bzw. 307 – 334. Über

allem Venedig wurde deswegen mannigfach angefeindet⁹⁹. Doch gerade der Kaufmann weiß sich anzupassen. Mit Verhandeln, nicht mit Gewalt macht er

die politischen Beziehungen des Westens mit den Türken zusammenfassend: D. M. VAUGHAN, *Europe and the Turk. A Pattern of Alliance 1350 – 1700* (Liverpool 1974); zum 14. und 15. Jhdt. ebd. 1 – 103. Viel Material im übrigen bei SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 202 – 233 („The Turk as a Turk“).

⁹⁸ Über die vielfältigen Beziehungen von Italienern zu Mehmed II. s. F. BABINGER, *Mehmed II., der Eroberer, und Italien*: Byzantion 21 (1951) 127 – 170; wiederabgedruckt: F. B., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante (München 1962) 172 – 200. Zu Venedig und Mailand s. u. Anm. 99. Zu Florenz: F. BABINGER, *Lorenzo de' Medici e la corte ottomana*: Arch. Stor. Ital. 120 (1963) 305 – 361; deutsch: *Lorenzo de' Medici und der Osmanenhof*: F. B., Spätmittelalterliche fränkische Briefschaften aus dem großherrlichen Seraj zu Stambul (München 1963) 1 – 53. Zu Genua: E. DALLEGGIO D'ALESSIO, *Trattato tra i Genovesi di Galata e Maometto II*: Il Veltrò 23 (1979) 103 – 118.

⁹⁹ SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 15, 36, 52 (Selbstverteidigung der Venezianer vor Calixt III.) und 75 ff. Zur zwiespältigen Haltung Venedigs gegenüber Griechen und Türken in den kritischen Jahren 1452 und 1453 s. GUILLAND, *Les Appels de Constantin XI*. (s. o. Anm. 53) 237 – 244: „État marchand, en relations commerciales actives avec les Turcs, Venise, aussi longtemps que l'impérialisme turc ne la gêna pas dans son activité commerciale, répugna à une rupture officielle et c'est ce qui explique ses réticences aux demandes que Constantin XI lui adressait de s'engager 'à fond' en sa faveur.“ Ähnlich: D. A. ZAKYTHINOS, *L'attitude de Venise face au déclin et à la chute de Constantinople*, und E. SCHILBACH, *Venedigs widersprüchliche Haltung zur türkisch-osmanischen Expansion*: Venezia. Centro di mediazione I (s. o. Anm. 97) 61 – 75 bzw. 77 – 81. Günstigere Beurteilung der venezianischen Politik durch M. M. ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, *L'action diplomatique et militaire de Venise pour la défense de Constantinople (1452 – 1453)*: Revue Roumaine d'Histoire 13 (1974) 247 – 267: Einsatzbereitschaft der Signorie, aber fehlendes Engagement der europäischen Mächte. Zu den unmittelbar vorhergehenden Jahrzehnten s. M. M. ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, *Venezia e la ripresa dell'espansione Ottomana al tempo di Murad II*: Il Veltrò 23 (1979) 75 – 93: Wendige Politik des bewaffneten Friedens. Vgl. auch den größeren Überblick von F. BABINGER, *Le vicende veneziane nella lotta contro i Turchi durante il secolo XV*: La Civiltà Veneziana del Quattrocento (Florenz 1954) 51–73; wiederabgedruckt: F. B., Aufsätze und Abhandlungen 240 – 253; H. J. KISSLING, *Venedig und der islamische Orient*: Venezia e il Levante fino al secolo XV, I/1 (Florenz 1973) 361 – 387. Interessante Nachrichten und Aspekte bei P. BRAUNSTEIN, *Venedig und der Türke (1450 – 1570)*: O. PICKL (Hrsg.), Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege (Grazer Forsch. zur Wirtschafts- u. Sozialgesch. 1, Graz 1971) 59 – 70 (z. B. Versorgungsfrage, Getreideimporte aus der Levante). Umgekehrt H. İNALCIK, *An outline of Ottoman-Venetian relations*: Venezia. Centro di mediazione I 83 – 95; dort 88: „But even during wartime the Ottomans could not do without Venetian trade.“ Venedigs italienischer Gegenspieler Mailand nutzte die sich mit den Türken ergebende politische Situation durch Beziehungen zu ihnen auf seine Weise aus; F. BABINGER, *Relazioni visconteo-sforzesche con la Corte Ottomana durante il secolo XV*: Atti del Convegno di studi su la Lombardia e l'Oriente (Mailand 1963) 8 – 30; wiederabgedruckt: F. B., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante III (München 1976) 185 – 207. Der Verratsverdacht gegen Venedig wurde vor allem unmittelbar nach dem Fall von Konstantinopel erhoben. Vgl. etwa ENEA SILVIO an NvK am 30. September 1453 (WOLKAN III/1, 292): Fama est, iam Venetos Turchi gratiam querere missis denariis. Der Vertrag des venezianischen Senats mit den Türken kam dann am 18. April 1454 zustande. Cusanus bezieht sich darauf in seinem Brief an Johann von Segovia am 29. Dezember 1454 (h VII, S. 94): Veneti cum Turco pacem iurantur aperiendo sibi dominia sua contra omnes adversarios, etiam christianos. Die Venezianer ließen Kaiser und Papst zwar glauben, das werde sie nicht am Kriege gegen die Türken hindern: Tamen non creditur ipsis. Vgl. auch GÖLLNER, *Turcica III* (s. o. Anm. 9) 39 f.; dort die mehrfach zitierte Äußerung: Siamo Veneziani, poi cristiani. – Den entsprechenden Vorwurf der Kollaboration

seine Geschäfte. Das merkte auch der Türke, nutzte es aus, erpreßte natürlich¹⁰⁰, aber alles in allem: Man arrangierte sich.

Die wohl umfangreichste Diskussion des ganzen Themenkreises¹⁰¹ lieferte in jenen Jahren *Johann von Segovia*, Gesprächs- und Briefpartner des NvK, einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit¹⁰². In seinem seit 1445 entstandenen Werk über die Bischofsgewalt¹⁰³ argumentiert er wie folgt: Die Christen haben ihre Chance in ihrer geistigen Überlegenheit, mit den Kriegswaffen verlieren sie. Die Sarazenen verachten die Wissenschaft, weichen der Disputation aus, weil sie wissen, daß sie unterlegen sind¹⁰⁴. Darum – so fährt er in einem späteren Werk 1453 – 1457 fort¹⁰⁵ – müssen wir alles tun, um mit ihnen ins Gespräch

gegen die Päpste erhebt das (den Leser freilich recht zwiespältig stimmende) Buch von H. PFEFFERMANN, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken* (Winterthur 1946). Auf die spätere, nicht minder fragwürdige französische Türkenpolitik kann hier nur mit einem allgemeinen Hinweis auf VAUGHAN, *Europe and the Turk* (s. o. Anm. 97), Kapitel III 104 – 186: „The Ottoman Empire and the European Balance of Power“, Bezug genommen werden. Vgl. auch GÖLLNER, *Turcica III* 79 – 136 („Türkenkrieg oder Türkenbündnis“). Zu Mailand s. neuerdings auch noch G. PISTARINO, *La politica sforzesca nel Mediterraneo orientale: Gli sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli Stati italiani ed europei (1450 – 1535)* (Mailand 1982) 335 – 368, mit einer bezeichnenden Äußerung des Francesco Sforza über die Bedrohung Italiens durch die Türken nach dem Fall von Konstantinopel: De tutti questi mali sono cagione Venetiani, et speramo Dio gli ne darà la disciplina (343).

¹⁰⁰ Gute Kurzinformation auf wenigen Seiten durch W. GOEZ, *Grundzüge der Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance* (Darmstadt 1975) 253 – 256.

¹⁰¹ Von den unmittelbar betroffenen Zeitgenossen ist auf griechischer Seite vor allem Georg von Trapezunt zu nennen; s. A.-T. KHOURY, *Georges de Trébisonde et l'union islamo-chrétienne* (Löwen 1971: Wiederabdruck von Artikeln, die in: *Proche-Orient Chrétien* 18 [1968] – 21 [1971] erschienen sind).

¹⁰² Ein jüngster Überblick über seine Werke (den ich mit zusätzlichem Material bei Gelegenheit zu ergänzen hoffe) durch B. HERNÁNDEZ MONTES, *Obras de Juan de Segovia: Repertorio de Historia de las Ciencias Ecclesiasticas en España VI* (Salamanca 1977) 267 – 347. Vgl. dazu aber schon jetzt: K. UTZ, *Zur Chronologie der kirchenpolitischen Traktate des Johannes de Segovia*: AHC 9 (1977) 302 – 314. Zu unserem Thema: D. CABANELAS RORIGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid 1952); U. FROMHERZ, *Johannes de Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* (Basel 1960) 42–56 („Segovias Ideen über die friedliche Auseinandersetzung zwischen Christen und Mohammedanern“); R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: MThZ 2 (1951) 115 – 129; R. KLIBANSKY in der *Praefatio* (XLV – LII) zur Heidelberger Edition von *De pace* („De Nicolao de Cusa et Ioanne de Segobia“).

¹⁰³ *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*; s. HERNÁNDEZ MONTES, *Obras de Juan de Segovia* 305 f. Nr. 49. Die Datierung nach UTZ, *Chronologie*. Das umfangreiche Werk (es zählt in den beiden zeitgenössischen Handschriften zu Basel und Valladolid 414 bzw. 350 Seiten) ist bisher kaum beachtet worden. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980), behandelt es leider auf nur 4 Seiten (248 – 251).

¹⁰⁴ Er führt dafür im 6. Kap. des 10. Buches 4 Gründe an (Basel, Univ.-Bibl., B V 15 Fol. 102^r – 103^r): Sie werden durch ihre vielen Frauen sinnlich abgelenkt. Der Koran fordert zum Krieg, nicht zur Wissenschaft auf. Die Hitze in ihren Ländern beeinträchtigt sie beim Studium. Sie verachten die Wissenschaften prinzipiell.

¹⁰⁵ *De gladio divini Spiritus in corda mittendo Sarracenorum*; dazu HERNÁNDEZ MONTES, *Obras* 310 – 313 Nr. 53. Das Werk ist in unmittelbarer Reaktion auf den Fall Konstantinopels geschrieben und in seiner ersten Fassung Kardinal Cervantes (gestorben 1453 XI 25) gewidmet. Ein

zu kommen¹⁰⁶, mit anderen Worten: abgesehen von der unerläßlichen militärischen Defensive, den Krieg vermeiden. Sodann gilt es, kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen mit den Türken anzuknüpfen. Handel und Verkehr fördern das gegenseitige Sich-Kennen-Lernen, beseitigen den Fanatismus. Auf dieser Grundlage kann dann die religiöse Diskussion fruchtbar werden. Sie hat bei Übereinstimmungen anzusetzen. Segovia erwägt die Vorteile, die das bringt, auch wenn am Ende keine Bekehrung steht. Auf jeden Fall: Geduld.

Der Spanier fand Widerspruch, so bei *Jean Germain*, einem Ratgeber Philipps von Burgund¹⁰⁷, Ordenskanzler des Goldenen Vlieses. Und wir fragen: War der gesprächsbereite, zum Teil auch zweckoptimistische Europäer nicht doch zu oberflächlich bei seiner Einschätzung der Moslems, etwa der Pilgerautor Arnold von Harff: Schickt nur ein paar Prediger zu ihnen, „sie wären schon bald zu bekehren, da sie nämlich sehr leicht glauben“¹⁰⁸. Der von Papst Eugen IV. in

weiteres Exemplar schickte er an den weiter unten zu nennenden Jean Germain. Es ist nicht zu verwechseln mit der an Jean Germain gerichteten *Replica magnae continentiae*; s. HERNÁNDEZ MONTES, *Obras* 318 f. Nr. 63. Zum Inhalt des ersten Werkes s. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia* 265 – 272, und FROMHERZ, *Johannes de Segovia* 42 – 56.

¹⁰⁶ Zum Sprachenunterricht im Westen neuerdings: J. RICHARD, *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen-Age*: *Revue des études islamiques* 44 (1976) 149 – 164.

¹⁰⁷ S. o. Anm. 105 und die in Anm. 102 zu Segovia genannte Literatur. Dazu noch Y. LACAZE, *Un représentant de la polémique antimusulmane au XV^e siècle*. Jean Germain, évêque de Nevers et de Chalon-sur-Saône (1400 – 1461). Sa vie. Son œuvre: Positions de thèses soutenues à l'École des Chartes de la Promotion de 1958, 67 – 74; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 107 – 109 und 114 Anm. 94 – 98; SCHULZ, *Andreaskreuz* 101 – 103 (mit interessanten Neuigkeiten). Zur Person auch: G. CHACHUAT, *Jean Germain, évêque de Chalon-sur-Saône*: *Annales Académie Mâcon* 49 (1968/69) 35 – 44. 1451 hielt er auf einer Kapitelssitzung des Ordens eine flammende Kreuzrede. 1452 schickte Philipp ihn zu König Karl VII. von Frankreich, um ihn für die burgundischen Kreuzzugspläne zu gewinnen.

¹⁰⁸ E. VON GROOTE (Hrsg.), *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet* (Köln 1850) 105: as ich idt in der waerheyt wael dar vur halde, dat men in deme lande predicken moechte, sij weren balde zo bekeren, as sij gar lichtlich geleuen. Eine neuere englische Übersetzung von M. LETTS, *The Pilgrimage of Arnold von Harff in the years 1496 to 1499* (London 1946). Zu Person und Werk s. V. HONEMANN, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon I* (Berlin und New York 1977) 471 f. Zur Pilgerliteratur, in der das Türkenbild weniger durch Grausamkeit als durch Gemeinheit bestimmt ist (etwa die typische Pilgererfahrung mit dem „boßhaftig Volck“: A. ESCH, *Vier Schweizer Parallelberichte von einer Jerusalem-Fahrt im Jahre 1519*: Gesellschaft und Gesellschaften [s. o. Anm. 22] 159 – 162), vgl. die Beurteilung durch SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 187 f. Eine Zusammenstellung der gesamten Pilger- und Reiseliteratur spätmittelalterlicher Orientfahrer bei A. S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages* (New York 1965) 490 – 509 (351 Werke!); ebd. 155 – 230 Auswertung für das 14. und 15. Jhd. Jüngstens B. DANSETTE, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la „Dévotion moderne“ à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*: *AFH* 72 (1979) 106 – 133 und 330 – 428. Im ersten Teil bietet die Arbeit, ihrem Titel voll und ganz entsprechend, eine allgemeine Einführung in diese Pilgerliteratur (mit einer Zusammenstellung von mehr als 50 Reiseberichten). Zugrunde liegt eine Thèse d'État (Sorbonne): *Les Pèlerinages en Terre Sainte aux XIV^e et XV^e siècles* von 1977.

den Osten entsandte Albertus de Sarteano¹⁰⁹ brachte einen Konvertiten mit der (heutige Demoskopen gewiß mit höchstem Respekt erfüllenden) Prognose zurück: Wenn in Kairo und Damaskus öffentlich gepredigt werden dürfte, würden sich von 100 000 Sarazenen 86 000 bekehren¹¹⁰.

Die „geschichtliche Situation“: Sie war voller Zwiespalt, wie jenes 15. Jhdt. in so mancherlei Weise zwiespältig, aber auch offen war. Dem Historiker obliegt es jedoch, die erbarmungslose Schärfe seines Blickes in und hinter die Quellen immer wieder auch mit Nachsicht und Milde zu verbinden, die ihn nicht nur sein Metier, die Geschichte, lehrt, sondern auch eine gewisse Demut, die ihm das eigene Jahrhundert beibringt. Vielleicht wird man von diesem Jahrhundert einst sagen, daß es die Völkerschlächtereie besonders exzessiv betrieben habe, nicht zuletzt unter ideologischer Rechtfertigung. Auch NvK kam schon zu Wort, auch er offensichtlich im Zwiespalt der Kräfte und Bewegungen seiner Zeit. Er selbst also ebenfalls Bild und Teil seiner geschichtlichen Situation. Der Historiker hat an dieser Stelle allerdings aufzuhören und gibt den Philosophen und Theologen das Wort zum eventuellen Nachvollzug des cusanischen „Befriedungs“-Gesprächs. Er hat seine Pflicht erfüllt, wenn er unerbittlich gewesen ist in der Duldung der oft so ärgerlichen geschichtlichen Realität.

Zur Pilgerliteratur insgesamt die Einführung von J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (Typologie des sources, Fasc. 38, Turnhout 1981) (mit weiterem Material über Orientfahrten). RICHARD 63 zufolge erlebten die Reisen ins Heilige Land gerade in der zweiten Hälfte des 15. Jhdts. einen großen Aufschwung.

¹⁰⁹ P. SANTONI, *Alberto de Sarteano, observant et humaniste, envoyé pontifical à Jerusalem et au Caire*: *Mélanges École Française de Rome* 86 (1974) 165 – 211; J. RICHARD, *La papauté et les missions d'orient au moyen âge (XIII^e – XV^e siècles)* (Collection de l'École Française de Rome 33, Rom 1977) 267 – 274.

¹¹⁰ Das Zitat nach dem *Mariale* des BERNARDINO DE BUSTIS; SCHWOEBEL, *Shadow of the Crescent* 221. Doch vgl. dazu SANTONI, *Alberto de Sarteano* 194 Anm. 5.

EINHEIT DER RELIGION – FRIEDE UNTER DEN RELIGIONEN

Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog „Der Friede im Glauben“

Von Josef Stallmach, Mainz

„... im Namen aller den *einen* Glauben annehmen und auf diesem einen ewigen *Frieden* aufbauen, damit im *Frieden* der *Schöpfer aller* gepriesen werde¹“ – in diesem Satz, mit dem Cusanus schließt, sehe ich den Grundgedanken und die Grundabsicht seines visionären Religionsgespräches *Der Friede im Glauben* zusammengefaßt: *unitas et pax*, *Friede im Glauben durch Einheit* im Wesentlichen der Religion, und dies auf dem einen Fundament und nach dem einen Richtpunkt: dem Glauben an den *einen* Gott, den „Schöpfer aller“, um dessen Ehre es in aller Religion allein geht. Wenn nun auch der „immerwährende Friede“ (*pax perpetua*) letztlich erst durch die „Einheit“, die Vereinigung aller Religionen in der einen Religion garantiert werden kann und dies nur ein fernes, visionär erschautes Ziel darstellt, so ist „Friede“ im Sinne einer Konkordanz der Religionen trotz ihrer Besonderheiten im *ritus* doch auch ein nächstes praktisches Ziel, dessen Verwirklichung die Vertreter der Religionen sich hier und jetzt schon angelegen sein lassen müssen. Die „Aufhebung“ der faktischen Vielheit von Religionen in der einen wahren Religion ist also nicht bloß das hohe Ideal, dessen Verwirklichung dahinsteht – vielleicht ist bei jenem „Jerusalem“, wo als dem „gemeinsamen Mittelpunkt“ die Teilnehmer des Religionsgespräches zur endgültigen Besiegelung von Einheit und „immerwährendem Frieden“ noch einmal zusammenkommen sollen², tatsächlich an das letzte Sehnsuchtsziel religiöser Menschen, das himmlische Jerusalem, zu denken –, sondern zugleich auch von der Art einer *regulativen Idee* für die Begegnung der Religionen in der Realität dieser Welt und den Ausgleich unter ihnen, insbesondere für das Denken und Handeln der Repräsentanten des Christentums, an die sich der Kardinal mit seiner Friedensschrift offenbar doch vor allem wendet. Es ist – anders gesagt, mit einer uns heute geläufigen Terminologie – wie eine „reale Utopie“, die nur zu Bewußtsein gebracht werden muß, um in den Realitäten hier und heute zur Verwirklichung von all dem zu beflügeln, was in der Richtung des noch als utopisch erschautes Zieles immerhin schon erreichbar ist.

„Friede“ ist deshalb nicht nur das erst zusammen mit der „Einheit“ erreichbare ferne Ziel, sondern zugleich auch der allein angemessene und jetzt schon gangbare Weg zu diesem Ziel, weil diese „Einheit“, obwohl Einheit in der einen wahren Religion, bei der Lage der Dinge, wie sie sich faktisch im Gang der Menschheitsgeschichte ergeben hat, allein durch *Einigung* zu erreichen ist, Einigung von Religionen, von vielen Völkerschaften mit religiöser Eigent-

¹ *De pace* 29 (h VII, N. 68; S. 63, Z. 3–5).

² EBD. Z. 1 ff.

wicklung, durch Überbrückung von Besonderheiten und auch Ausgleich von Gegensätzen. Dies aber nicht in einem der Wahrheit gegenüber indifferenten Synkretismus, auch nicht in einer Dialektik, die die isoliert für sich als falsch erkannten Antithesen in einer höheren Wahrheit „aufhebt“ (in dreifachem Sinne), sondern durch Zurückführung auf das allen wirklichen Religionen zugrunde liegende Wahre und durch Hinführung zu der einen Vollendungs-gestalt von Religion; auf dem Weg des Dialoges, der vernunftgemäßen Übereinkunft, im Vertrauen auf die Einsichtskraft und den guten Willen der Menschen³, in der Hoffnung und Erwartung, daß in der gemeinsamen Bemühung um sie die Wahrheit sich selbst zeigen werde, in jenem Glanz, dem kein „Vernunftbegabter“ sich entziehen kann⁴; aber auch in Unterstellung unter den göttlichen Logos, dessen Intentionen nur erfaßt werden können, wenn und soweit er sich selbst offenbart. Zum Abschluß des vor dem Thron des Allerhöchsten unter Leitung des göttlichen Logos mit den irdischen „Weisen“ geführten Religionsgespräches heißt es: „So wurde nun im Himmel . . . eine *der vernünftigen Überlegung entsprechende* Übereinstimmung aller Religionen (*rationis concordia religionum*)⁵ beschlossen. Vom König der Könige erging der Befehl, daß die Weisen heimkehren und die Nationen zur Einheit wahrer Gottesverehrung anleiten sollten⁶.“ Wenn man meint, daß Cusanus damit die menschliche Vernunft, die Weisheit irdischer Weisen in Sachen der Religion überfordere, so muß man bedenken, daß am Anfang dieses visionären Religionsgespräches das Gebet steht: „Doch Du, der allmächtige und für jeden Geist unsichtbare Gott, kannst Dich so, wie Du erfaßt werden möchtest, sichtbar dem zeigen, dem Du Dich zeigen willst . . . Wenn es Dir so zu handeln gefällt . . ., werden alle erkennen, wie es nur eine einzige Religion in der Riten-Mannigfaltigkeit (*una religio in varietate rituum*) gibt⁷.“ Dieser von Cusanus ins Auge gefaßte *Friedensweg zur Einheit* führt also – was in seiner Zeit doch wahrhaft noch keine Selbstverständlichkeit ist⁸ – fernab

³ EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 17 – 19): „Es ist ihm (Gott) recht (contentatur), daß alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung (communi consensu) aller Menschen einmütig (concorditer) auf eine einzige Religion zurückgeführt werde . . .“ – Man beachte, mit welch kühnem Bild Cusanus seine Aufforderung zur Dialogbereitschaft unterstreicht, wenn er den göttlichen Logos selbst einen Dialog mit den irdischen „Weisen“, den in den Fragen der verschiedenen Religionen kompetenten Vertretern verschiedener Völkerschaften, führen läßt (*De pace* 4 – 10).

⁴ *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 97, Z. 13 – 15): „ . . . daß man zu Gesprächen kommen könne. Und durch solche Gespräche wird ihr (der Türken) Fanatismus (furor) besänftigt werden, und die Wahrheit wird sich selbst zeigen zum Vorteil unseres Glaubens.“ S. auch Anm. 8.

⁵ „rationis“ nicht zu „in caelo“, sondern zu „concordia religionum“ zu ziehen scheint mir sinngemäßer und vor allem auch allein der gerade konkret geschilderten Vision des „im Himmel“ vor dem Throne Gottes geführten Religionsgespräches kongruent.

⁶ *De pace* 29 (h VII, N. 68; S. 62, Z. 19 – 21).

⁷ EBD. 1 (N. 5; S. 7, Z. 2 – N. 6; Z. 11).

⁸ Vgl. *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 100, Z. 13 ff.): „ . . . auch wenn ich überhaupt meine, daß mit ihnen (den Muslims) eher Gespräche als Kriege zu führen (potius conferendum quam bellandum) seien.“

von allem physischen oder auch nur psychischen Zwang, von allem Einsatz kirchenpolitischer (und das heißt in dieser Zeit doch zugleich auch machtpolitischer) Mittel, unter Wahrung jener Freiheit, die auch die zum Aufleuchten gebrachte Wahrheit und selbst die erleuchtende Gnade dem Menschen läßt⁹. Darum ist – zwar in einem eingeschränkten Sinn, aber für seine Zeit doch schon in erstaunlichem Maße – *Der Friede im Glauben* auch eine *Toleranz-Schrift*. In ihrem Grundzug allerdings tritt das praktisch-sittliche Anliegen des friedlichen Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religionen doch zurück vor den grundsätzlichen Erörterungen einer *Theologie der Religionen*¹⁰, genauer: der Religion (in ihrem Wesen) und der Religionen (in der Realität dieser Welt aus vielen Völkerschaften in ihrer auseinandergehenden geschichtlichen Entwicklung), einer *Theologie der Religionen*, die allerdings auch ein gut Teil *Religionsphilosophie* enthält (die wiederum in ihren Grundzügen von der cusanischen Metaphysik, einer Einheitsphilosophie eigener Prägung, bestimmt ist).

Man kann darum meines Erachtens auch nicht behaupten, daß es nur der um die Einheit der universalen Kirche besorgte Kirchenpolitiker, der auf einvernehmliche Lösungen bedachte Kirchendiplomat gewesen ist, der vor den in der Realität der Dinge sich auftürmenden Schwierigkeiten in einen visionären

⁹ S. dazu Anm. 33.

¹⁰ Im Unterschied zu der gut ein halbes Jahrhundert später entstandenen *Utopia* (1516) des (nach seinem gewaltsamen Tode heiliggesprochenen) THOMAS MORUS (1480–1535), der in der „utopischen“ Schilderung seines Idealstaates auch das Idealbild eines „Friedens im Glauben“ entwirft. Dabei finden sich zwar auch manche Anklänge an die cusanische Vision, im ganzen tritt jedoch die „Wahrheitsfrage“ der *unitas*, der einen wahren Religion und der zukünftigen Einheit der Menschheit in der einen wahren Universalreligion (die für Cusanus bei aller Großzügigkeit in der Tolerierung verschiedener „Riten“ – vgl. *De pace* 16, N. 60; S. 56, Z. 13–19; 18, N. 66; S. 61, Z. 5–9 – nur die christliche sein kann) ganz zurück vor der *Lebensfrage der pax* (unter Menschen verschiedener Religionen). In *Utopia* sind nach der Darstellung des Thomas Morus (mit der er offenbar den christlichen Völkern Europas und vor allem deren Herrschern einen Spiegel vorhalten wollte) die Grundregeln praktischer Toleranz (Ablehnung jedes Glaubenszwanges, ungestörte Ausübung der eigenen Religion, Ahndung jeder Verunglimpfung Andersgläubiger) schon zur Geltung gebracht – dies allerdings auf dem Boden eines unantastbaren gemeinsamen Grundbestandes religiöser Überzeugungen, vor allem des Glaubens an „ein einziges, unbekanntes, ewiges, unendliches, unbegreifliches göttliches Wesen, das die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt“ (97; Zitate nach: THOMAS MORUS, *Utopia*. Übers. von G. RITTER, Darmstadt 1979). Dieses göttliche Wesen wird „in allen, freilich verschiedenen und vielfachen Formen“ („als das einheitliche Ziel trotz Verschiedenheit der Wege“) verehrt (106; vgl. *De pace* 19, N. 68; S. 62, Z. 13 f.: „Bei deren [der verschiedenen Religionen] Überprüfung ergab sich, daß die ganze Verschiedenheit eher in den Riten als in der Verehrung des einen Gottes bestand“). Die Toleranzregelungen hatte *Utopus*, der imaginäre Begründer von *Utopia* getroffen „nicht nur mit Rücksicht auf den Frieden . . ., sondern weil er der Meinung war, daß eine solche Festsetzung auch im Interesse der Religion liege . . . da es ihm nicht sicher war, ob Gott vielleicht selber eine mannigfache und vielfältige Art der Verehrung wünsche . . . Wenn aber wirklich *ein* Glaube die meiste Wahrheit besitzt und alle anderen nichtig sind, so meinte doch Utopus, es sei leicht vorzusehen, daß die Macht der Wahrheit sich von selber dereinst einmal durchsetzen und offenbar werden müßte, wenn ihre Sache nur mit Vernunft und Mäßigung betrieben würde“ (100).

Traum von einer universalen Religion und einem immerwährenden Frieden geächtet sei. Sicher, es stehen hinter der Friedensschrift des Cusanus auch seine kirchenpolitischen Erfahrungen, wie er sie schon in den 30er Jahren als Konzilsvater mit seinen Bemühungen um eine *concordantia catholica* zwischen der papalen und der konziliaren Partei und in den 50er Jahren als päpstlicher Legat mit seinen Bemühungen um Schlichtung im böhmischen Ritenstreit gemacht hat¹¹ – über welche Erfahrungen er nunmehr (1453) reflektiert, um auch theoretische Grundlagen für die Lösung solcher Konflikte zu finden und sie zu Bewußtsein und Geltung – gerade auch in den verantwortlichen Kreisen der Kirche – zu bringen. Aber der Cusanus der Friedensschrift ist offenbar vor allem der *homo religiosus*, „entzündet vom Eifer für Gott“ (*zelo Dei accensus*)¹², für die Sache der Religion (der die Zwietracht der Religionen nur abträglich sein kann), aber auch ergriffen vom Mitleid mit den Menschen, „die um der Verschiedenheit ihrer Religionen willen leiden“¹³. Es ist der Gottesmann Cusanus, den das schmerzliche Verwundern darüber, daß es angesichts des einen Gottes überhaupt zu derartigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Religionen zu kommen vermag, zu einer neuen Betonung der Verborgenheit und Unfaßbarkeit Gottes (im Sinne seiner philosophischen Grundidee der *docta ignorantia*) und des Angewiesenseins des Menschen auf göttliche Offenbarung kommen läßt. Aus der Verborgenheit Gottes ergeben sich bei den bedrückenden Abhängigkeiten des irdischen Daseins und den dem menschlichen Geist gesetzten engen Grenzen Argumente der Entschuldigung oder jedenfalls des Verständnisses für menschliches Fehlverhalten in Sachen der Religion. Darum läßt Cusanus zur Eröffnung des Religionsgespräches den Erzengel beziehungsweise das *Verbum divinum* selbst vor Gott als Fürsprecher für die Menschen auftreten: „Durch viele das leibliche Dasein betreffende Sorgen und Dienste werden die Menschen abgelenkt, so daß sie Dich, der Du der verborgene Gott bist, nicht suchen können“¹⁴. – „Komm darum Du, der Du es allein kannst, zu Hilfe! Denn um Deinetwillen, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, herrscht diese Eifersucht“¹⁵. – „Denn so, wie Du bist, bleibst Du für alle unerkannt und unaussprechlich“¹⁶. – „Da alle, die solche Verfolgung ausüben oder erleiden, aus keinem anderen Grund dazu bewegt werden als dem, daß sie so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen glauben“¹⁷ . . .“

¹¹ Es war der Böhme Martin Lupáč, der ihm entgegengehalten hatte, daß die „unitas ecclesie“ nicht gleichbedeutend sei mit „conformitas rituum“ – worin dann in seiner Friedensschrift (mit dem „berühmten Satz“ *De pace* 1; N. 6; S. 7, Z. 10 f.) Cusanus seinem Briefpartner nachträglich beipflichtet (vgl. H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*: MFCG 9 [1971] 71).

¹² *De pace* 1 (h VII, N. 1; S. 3, Z. 4 f.).

¹³ EBD. 3 (N. 9; S. 10; Z. 13 f.; s. ab N. 2; S. 4, Z. 10 ff.).

¹⁴ EBD. 1 (N. 4; S. 5, Z. 16–18).

¹⁵ EBD. (N. 5; S. 6, Z. 9–11).

¹⁶ EBD. (Z. 16 f.).

¹⁷ EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 14–16).

Daß Cusanus seine Theologie der Religion und der Religionen in einem fingierten Religionsgespräch sich entwickeln läßt, in dem weise Vertreter der Hauptreligionen (auch) religionsvergleichend, religionsphänomenologisch, religionsphilosophisch die Frage nach der vollkommensten, der eigentlichen und wahren Religion zu klären suchen, fügt sich in eine schon von weit aus der christlichen Frühzeit herkommende und durch das Mittelalter gehende Tradition¹⁸. Außer Ramón Lull, der mit seinem *Liber de gentili et tribus sapientibus* Cusanus „den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben“ haben mag¹⁹, ist hier vor allem noch Abaelard zu nennen. In seinem *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, den Abaelard (gleichfalls in der Form der Schilderung eines visionären Traumbildes) in den letzten Monaten vor seinem Tode noch in Cluny (1141/42) geschrieben hat, läßt er den Philosophen mit Vernunftgründen sehr betont den Gedanken einer natürlichen Religion vertreten, auf der eine jede positive Religion aufbaut und an der sie sich in ihrem Grundbestand auch messen lassen muß, jener *einen* natürlichen Religion, die sich zusammen mit dem natürlichen Sittengesetz allen (vernunftbegabten) Menschen mit gleicher Autorität offenbart. In dem Gesprächsbeitrag des Christen aber wird spürbar, wie Abaelard in seinem Dialog – mit dem er nicht fertiggeworden zu sein scheint, der jedenfalls leider nicht abgeschlossen vorliegt – doch „darum ringt, das Christentum als die einzige universale Weltreligion zu erweisen“²⁰.

Cusanus führt in das gewaltige Szenarium seines visionären Religionsgespräches, das „im Rat der Himmlischen unter Vorsitz des Allmächtigen“ und unter der Leitung des göttlichen Logos selbst²¹, also vor der allerhöchsten Instanz einer jeden Religion und insbesondere gerade auch der christlichen, geführt wird, auch „geistige Wesen“ mit ein, die „vom König des Weltalls von Anfang an über die einzelnen Provinzen und Religionen eingesetzt sind“²², „Engel, die den Nationen und Sprachen vorgesetzt sind“²³. Ihnen wird aufgetragen, je einen „Weisen“ aus „ihrer“ Nation zur Vertretung auch der religiösen Besonderheiten seines Volkes zu der himmlischen Beratung hinzuzuziehen. Mit dem Auftreten dieser „Schutzgeister“²⁴ wird von Cusanus, so scheint es, gegenüber dem Prinzip der absoluten Einheit ausdrücklich auch das Moment der Besonderungen, das nicht bloß faktische Gewicht, sondern auch die

¹⁸ Dieser ist L. MOHLER in seiner *Einführung zu Über den Frieden im Glauben*: NvKdÜ VIII (Leipzig 1943) 8 – 60, nachgegangen.

¹⁹ EBD. 61.

²⁰ EBD. 32.

²¹ *De pace* 1 (h VII, N. 2; S. 4, Z. 9 f.), 3 (N. 8; S. 9, Z. 14 ff.).

²² EBD. 1 (N. 2; S. 4, Z. 16 – 19).

²³ EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 7 f.).

²⁴ Vgl. EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 17 f.), 3 (N. 9; S. 10, Z. 20 f.), 19 (N. 68; S. 63, Z. 1).

positive Bedeutung der *varietas (rituum)*²⁵ selbst in der göttlichen Ordnung ausdrücklich unterstrichen²⁶.

Die Problematik: *die Religion und die Religionen* (d. h. die eine wahre Religion und die Vielheit der tatsächlichen Religionen, die auf jene zurückgeführt beziehungsweise zu jener hinaufgeführt werden, in jener ihre Vollendung finden sollen) hat eine *philosophische*, religionsphilosophische, und eine *theologische*, offenbarungstheologische, Dimension. Die *religionsphilosophische*, die auch der cusanischen Behandlung der Problematik, die im übrigen ja in der Hauptsache eine theologische ist, zugrunde liegt, hat folgende Struktur:

a) Es gibt *eine* Grundgestalt von *Religion*, einen Wesenskern, einen gemeinsamen Grundbestand aller Religionen – weil Gott *einer* ist²⁷ und weil bei aller Vielheit und Verschiedenheit der Menschen auch die Menschennatur *eine* ist²⁸, in der mit der Vernunftbegabung zugleich auch die Fähigkeit zur Gotteser-

²⁵ EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 11–15).

²⁶ Daß den einzelnen „Nationen“ Engel von Gott als Schutzgeister bestellt sind, ist ein den Kirchenvätern geläufiger und von den mittelalterlichen Autoren, insbesondere dem Ps. AREOPAGITEN (*De caelesti Hierarchia*) übernommener Gedanke, der schon aus der Engellehre des Spätjudentums stammt (bes. *Daniel* 10, 13). Aber vielleicht – diesen Hinweis hat R. Haubst gegeben – wollte Cusanus mit der Einführung von den einzelnen „Nationen“ zugeordneten Engeln, Propheten und Weisen in das visionäre Religionsgespräch – vgl. *De pace* 1 (N. 4; S. 6, Z. 3 f.): „Den verschiedenen Nationen hast Du aber verschiedene Propheten und Lehrer gesandt, die einen zu dieser, andere zu anderer Zeit“ – insbesondere auch die Muslims ansprechen. Eine entsprechende Lehre von Völkerengeln und -gesandten gibt es jedenfalls auch im Koran (insbes. Sure 10 und 16). Nach A. FALATURI ist es „koranische Überzeugung, daß – seit Bestehen des Menschengeschlechts – immer und überall jede Gemeinschaft . . . einen Gesandten hatte. Es ist aber auch seine Überzeugung, daß sie alle nur eine einzige Lehre vertreten haben, die unabhängig von Raum und Zeit und unabhängig von historischen Entwicklungen immer die gleiche gewesen ist: der Islam . . . die Hingabe an einen einzigen Gott“ (*Das Fehlen des Aspektes der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie. Der Islam im Dialog: Aufsätze von Prof. A. Falaturi, Islamische Wissensch.* Akademie Köln [2. Aufl. 1979] 57).

²⁷ *De pace* 1 (h VII, N. 6; S. 7, Z. 14 f.): „ . . . wie Du einer bist, so soll (auch) die Religion eine und die anbetende Verehrung (*latrae cultus*) eine sein.“

²⁸ EBD. 13 (N. 43; S. 40, Z. 19 f.): „ . . . die menschliche Natur, die eine ist und durch die alle Menschen Menschen sind.“ – *Einheit* der Menschheit durch den *einen Ursprung*: „Aus einem (Menschen) ist eine große Vielheit von Menschen verschiedener Völker entstanden (*multiplicatus est . . . populus multus*)“ (EBD. 1; N. 3; S. 5, Z. 3 f.). *Einheit* durch die allen Menschen *gemeinsame Vernunftbegabung*: als *intellectu vigentes* „streben alle Menschen von Natur aus nach Weisheit“, und im Grunde bekennen sie letztlich auch „die eine, absolute Weisheit, die der eine Gott ist“ (EBD. 6; N. 16; S. 15, Z. 4–17). Mit der Vernunftbegabung (s. dazu aber Anm. 67) ist auch eine allen Menschen *gemeinsame „religiöse Naturveranlagung“* gegeben, und nach einer schon vor der Niederschrift von *De concordantia catholica* geäußerten Auffassung des Cusanus stimmen „alle Religionen, sofern sie nur der religiösen Naturveranlagung des Menschen folgen, in dem Glauben an einen Schöpfergott überein“ (so R. HAUBST, *Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche*: TThZ 78 [1969] 136 mit Anm. 46, unter Berufung auf *Sermo* II; h XVI/1, N. 8 u. *Sermo* IV; EBD. N. 16). *Einheit* der Menschheit in dem *einen* „Heiland und Mittler aller, in dem die menschliche Natur . . . der göttlichen und unsterblichen Natur geeint wird, damit so alle Menschen, die derselben Natur sind, die Auferstehung von den Toten erlangen“ (*De pace* 13; h VII, N. 43; S. 40, Z. 19–22).

kenntnis, die Zugänglichkeit für Gottes Offenbarung und damit die Verpflichtung zu Gottesverehrung und Gottesdienst (also die unabdingbaren Voraussetzungen für Religion und Religiosität überhaupt) verankert sind und auch das Postulat der Vereinigung aller Menschen in der *einen* wahren Religion (bei aller möglichen Verschiedenheit der „Riten“) seine (metaphysische und anthropologische) Fundierung finden kann. So läßt Cusanus das Verbum divinum dem arabischen Weisen gegenüber erklären: „Es gibt also nur eine einzige Religion und Gottesverehrung für alle Vernunftbegabten (*cultus omnium intellectu vigentium*), die aller Mannigfaltigkeit der Riten zugrunde liegt (*praesupponitur*)“²⁹.

b) Trotz dieser wesenhaft einen Grundgestalt von Religion gibt es faktisch-empirisch eine *Vielzahl von Religionen*, die weniger in dem, was zum Grundbestand des natürlichen Sittengesetzes gehört, als in den Glaubenslehren und vor allem in den Kultriten weit auseinandergehen. Dazu ist es in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gekommen, offenbar auch je nach der Eigenart der verschiedenen Völker, aber auch durch das Auftreten verschiedener Religionsstifter – also durch jene von Cusanus genannten „Propheten“, die Gott selbst zu verschiedenen Zeiten den Völkern gesandt hat und die „in Erfüllung des Amtes ihrer Sendung“ und im Namen Gottes „Kulte und Gesetze eingerichtet haben“³⁰. In den Religionen ist also *die* Religion in den Räumen und Zeiten der Welt und in der Menschenvielfalt variiert, in manchen Zügen verschieden entfaltet, in manchen aber auch verunstaltet worden. Die Gründe dafür, daß nicht in jeder Religion zu allen Zeiten die „eine Wahrheit“, wie sie den Grundbestand wirklicher Religion ausmacht, erhalten bleibt und es zu schwerwiegenden Irrtümern kommt, die „ausgetilgt“ werden müssen, damit „die Wahrheit beständig erstrahle“³¹, sieht Cusanus in den Gegebenheiten und Abhängigkeiten, den Vorzügen und Grenzen eben dieser Menschennatur liegen, die durch *Vernunftbegabung* ausgezeichnet ist, dabei aber nichtsdestoweniger durch *Endlichkeit* gezeichnet bleibt: Allein schon (aber auch grundlegend) in ihrer *Vielheitlichkeit und Besonderung* in Individuen und verschiedene Völker³², vor allem dann aber auch in der dem Menschen von Gott verliehenen und von Gott selbst respektierten *Freiheit* seines Willens³³, in der *Unbeständigkeit* aller Dinge der Sinnenwelt, in der der Mensch lebt, in der *Geschichtlichkeit* seines Daseins, dem Wandel und der Entwicklung menschlicher „Meinungen und Annäherungen an die Wahrheit sowie entsprechend auch der

²⁹ EBD. 6 (N. 16; S. 15, Z. 16 f.).

³⁰ EBD. 1 (N. 4; S. 5, Z. 18 – S. 6, Z. 1); s. auch Anm. 26.

³¹ EBD. 3 (N. 8; S. 10, Z. 2–4).

³² Vgl. EBD 1 (N. 4; S. 5, Z. 11 f.): „Du weißt jedoch, o Herr, daß eine große Vielheit nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann . . .“

³³ Gott hat den Menschen „in die Freiheit seines Willens entlassen“ (EBD. 2; N. 7; S. 8, Z. 18). Er hat „von Anfang an beschlossen, daß dem Menschen der freie Wille bleibe“ (EBD. 3; N. 8; S. 9, Z. 18). Aber unter den Bedingungen des irdischen Daseins sind viele im Gebrauch ihrer Freiheit behindert (EBD. 1; N. 4; S. 5, Z. 14 f.). Auch „die unvergängliche Speise der Wahrheit“ in Christus findet der Mensch – „zumindest der gelehrige Mensch freien Willens“ – „gemäß der Wahl seines freien Willens“ (EBD. 2; N. 7; S. 9, Z. 9–11, dazu S. 8, Z. 14 f.).

Sprachen und Auslegungen³⁴, und in seiner mit alldem gegebenen *Irrtumsanfälligkeit und Verführbarkeit*³⁵.

c) Es gibt drittens die *eine Vollendungsgestalt von Religion*, in der alles, was wesentlich zum Grundbestand von Religion überhaupt gehört, entfaltet und bis zu jenem Maße zur Vollendung gebracht worden ist, den die sich selbst zeigende Wahrheit, die Selbstoffenbarung des an sich wesentlich verborgenen Gottes überhaupt zuläßt.

Aus solchen religionsphilosophischen Erwägungen – oder zumindest auch aus ihnen, jedenfalls aber nicht bloß aus einem praktischen, die Wahrheitsfrage hintanstellenden Toleranzpostulat – erwächst das Ideal der *einen Universalreligion*; *universal* in dem Sinne, daß sie alle Menschen aller Völker zu umspannen vermag und so dann auch erst die Garantie für immerwährenden Frieden in ihrem Zusammenleben bietet³⁶, *universal* aber auch in dem Sinne, daß sie das, was in den geschichtlichen Varianten der Grundreligion an Ausgestaltungen sich ergeben hat, sofern es nur keine Verunstaltung des wahren Wesens von Religion darstellt, zu dulden, ja sogar auch (positiv) „aufzuheben“ vermag, zumal wenn es der Festigung und Steigerung der Religiosität (*devotionis adauctio*³⁷) dient: „Da die Wahrheit nur eine ist und jede freie Vernunft (*intellectus*) sie erfassen muß, soll alle Verschiedenheit der Religionen in den einen wahren Glauben (*in unam fidem orthodoxam*) zusammengeführt werden³⁸.“ Bei aller Bedeutung, die der „freien Vernunft“ des Menschen in der Frage der einen wahren Religion beigemessen wird, kann andererseits doch nur Gott selbst, „der für jeden Geist unsichtbar ist, so, wie er erfaßt werden möchte, sichtbar sich dem zeigen, dem er sich zeigen will³⁹“. Mit dem Aufmerksamwerden auf die der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion gesetzten Grenzen, auf das Angewiesensein des Menschen auf das Sichzeigen Gottes, mit der Frage also von Möglichkeit, Tatsächlichkeit und Geltung von *Offenbarung* (auf die sich ja nicht bloß das Christentum beruft), hat sich jedoch die Philosophie der Religion und der Religionen auch schon überschritten hin auf eine *Theologie*, eine Offenbarungstheologie der Religion und der Religionen⁴⁰.

³⁴ EBD. 3 (N. 8; S. 9, Z. 18 – S. 10, Z. 2): „... cum nihil stabile in sensibili mundo perseveret varianturque ex tempore opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes.“

³⁵ Vgl. EBD. 2 (N. 7; S. 8, Z. 5–7); 19 (N. 68; S. 62, Z. 17 f.).

³⁶ Vgl. EBD. 16 (N. 54; S. 51, Z. 6–9): „Ohne diese (Einung) aber wird die Verfolgung nicht aufhören. Die Verschiedenheit zeugt nämlich Spaltung und Feindschaften, Haß und Krieg.“

³⁷ EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 12).

³⁸ EBD. 3 (N. 8; S. 10, Z. 4–6). Für Z. 4 f. (et non possit non capi per omnem liberum intellectum) folge ich der Übersetzung von L. MOHLER: „und jeder freie Geist sie erfassen muß“ (NvKdÜ 95). R. HAUBST übersetzt: „und es kann nicht so sein, daß sie durch keine menschliche Vernunft erfaßt wird“ (NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung H. 1. *De pace fidei. Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. v. RUDOLF HAUBST [Trier 1982] 10).

³⁹ EBD. 1 (N. 5; S. 7, Z. 2–4).

⁴⁰ Dies ist allerdings für Cusanus, bei dem generell Philosophie und Theologie in einer ganz eigenen engen und überhaupt nicht auflösbaren Verbindung stehen – was noch eine Problematik für sich

Der *Konkordanzgedanke*, von dem Cusanus sich in praktischen Fragen (des Lebens in der Kirche und im Zusammenleben der „Nationen“ mit ihren religiösen Besonderheiten) leiten läßt, ist theoretisch-grundsätzlich fundiert in seinem *Einheitsdenken*, das in Bewegung gehalten wird von der Spannung von *Einheit* und *Andersheit* (Einheit in vielheitlicher Explikation und Abstufung) und ineins damit von der Spannung der einen „*Wahrheit in Genauigkeit*“ und bloßer „*Annäherung an die Wahrheit*“ (*coniectura*, wie sie allen menschlichen Zugangsweisen allein möglich ist⁴¹). Primär und letztlich geht es dabei immer um die *Einheit*, aber um die Einheit bei aller und trotz aller *Vielheit* der empirischen Erscheinungen, in allen und über allen Weltgegebenheiten, um die Einheit des einen absolut mit sich selbst identischen Unendlichen, das auch der *Urgrund des Vielen*⁴² ist und somit auch im Endlichen sich manifestiert, in diesem sich jedoch überhaupt nur in *Vielheit und Andersheit* manifestieren kann. Es ist jenes Eine, das komplikativ (einschaft) zugleich auch alles ist, was explikativ Vieles, selbst Gegensätzliches ist⁴³, das aber als solches nicht nur das Begreifen des bloßen Verstandes (*ratio*) übersteigt, sondern auch noch von jenem höheren Einsichtsvermögen (*intellectus*), das die mit Vielheit notwendigerweise gegebenen Verschiedenheiten und selbst die Gegensätze zusammenzuschauen vermag, das somit geradezu das Organ der *Einheit* ist, nur noch „unbegreifenderweise (*incomprehensibiliter*) in weise gewordenem Nichtwissen (*docta ignorantia*)“ zu erfassen ist⁴⁴. – Das sind aus seiner Metaphysik wohlbekannte und in seinen philosophischen Schriften ganz geläufige Grundgedanken des Cusanus, auffällig ist nur – und für eine *Theologie* der Religion und der Religionen doch sicher auch nicht unproblematisch –, in welchem Maße sie auch die Darlegung seines Anliegens der „*einen* Religion in der Verschiedenheit der Riten“ bestimmen⁴⁵.

darstellt – nicht weiter auffällig. Zu der Kühnheit, mit der Cusanus „auch alle Grenzen des Christlichen im Hinblick auf alle Religionen der Oikumene auf eine ähnlich konkordante ‚Theologie der Religionen‘“ überschreitet, s. R. HAUBST, a. a. O. 135. – In einer (ausgeführten) Theologie der Religionen ginge es um die theologische Beurteilung und Bewertung des Faktums der Vielheit von Religionen trotz des bestehenden einen Heilsangebotes Gottes für alle Menschen, um die Heilsbedeutung verschiedener Religionen in der einen Heilsgeschichte der Menschheit.

⁴¹ von *De coniecturis* (1440) an (vgl. VERF., *Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus*: MFCG 11 [1975] 86 – 124).

⁴² *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 16 – S. 21, Z. 2): „... der Urgrund aller Vielheit aber ist die Einheit; darum ist der Urgrund der Vielheit die ewige Einheit.“ – EBD. 10 (N. 27; S. 28, Z. 14): „Der eine unendliche Wesensgrund aller Dinge ist also Gott.“

⁴³ EBD. (S. 21, Z. 11): *in principio complicari debet principium*. Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 31, Z. 27): „*komplikativ* alles, nichts von allem *explikativ*“ u. *De poss.* (h XI/2, N. 13, Z. 14 f.): „Das, was uns gegensätzlich erscheint, in Gott ist es ein und dasselbe.“

⁴⁴ *Doct. ign. Epistula auctoris* (h I, S. 163, Z. 9 f.).

⁴⁵ Den Grundgedanken von *De coniecturis* hatte Cusanus allerdings schon in dieser Schrift selbst auch auf die Religion angewandt. Darauf hat G. v. BREDOW, *Die Weisen in De pace fidei*: MFCG 9 (1971) 185 – 189, hingewiesen (EBD. 188: „Weisheit ist das Schauen der Ursprungseinheit der Religion in und über ihren verschiedenen Ausprägungen, Veränderungen und Verzerrungen“). – Vgl. *De coni.* II, 15 (h III, N. 147, Z. 5 – 8): „... allen Menschen wohnt von Natur aus eine spezifische Religiosität inne, die ein hohes unsterbliches Ziel verspricht; allerdings haben ... die

In dem Dialog mit dem arabischen Weisen, in dem es insbesondere um die „Aufhebung“ des Polytheismus in den Monotheismus geht, läßt Cusanus den Araber das Prinzip des *Primates der Einheit* herausstellen: „Es ist nicht möglich, daß es mehrere Ewige gibt, denn *vor aller Vielheit ist die Einheit (ante omnem pluralitatem unitas)*. Folglich muß das Einzig-Eine der Ursprung und Grund des Universums sein⁴⁶.“ Und Cusanus läßt daraus – in einer für sein Konkordanz-Denken charakteristischen Weise – auch die Folgerung für einen möglichen Ausgleich selbst noch mit Polytheisten ziehen: „Wenn also alle, die mehrere Götter verehren, auf das blickten, was sie voraussetzen, auf die Gottheit nämlich, die der Grund von allem ist, und diese – wie der Verstand selbst es gebietet – in ihr religiöses Bekenntnis aufnehmen, so wie sie dies implizit bei allen, die sie Götter nennen, (schon) tun, ist der Streit geschlichtet⁴⁷.“ In dieser Sichtweise, in der er das Eine in und über allem Vielen, das eine Urreligiöse in allen Religionen zu erblicken vermag, scheut Cusanus nicht davor zurück, das *Verbum divinum* sagen zu lassen, daß selbst „der Kult von Göttern (noch) ein Bekenntnis der (einen) Gottheit sei“⁴⁸.

Wie (in einer rational also nicht weiter begreiflich zu machenden Weise) alles Viele komplizit-einshaft im Einen enthalten ist, so enthält andererseits alles Explizit-Viele in seinem letzten Grunde auch das Eine. Von der *Einheit* des

Bewohner dieser Welt auf mannigfache Weise daran teil.“ EBD. (N. 148, Z. 6 f.): „... da die Genauigkeit der Wahrheit von uns nur in Annäherung (*coniectura*) erjagt werden kann. In mannigfaltiger Andersheit wird also die Vernunfteinheit (*unitas intellectualis*) jener Religion aufgenommen“. Cusanus zieht dann (N. 149, Z. 3 – 9) ein (ihm sicher wohlvertrautes) Bild heran, um die Differenzierung des religiösen Bewußtseins, die verschiedenen Grade der Religiosität nach verschiedenen Menschentypen, die dann ihren Ausdruck auch in den Abwandlungen der Religion und der Verschiedenheit nach „Riten“ finden, verständlich zu machen: „Man sieht den Rheinstrom lange Zeit beständig fließen, doch bleibt er niemals im selben Zustand, bald ist er unruhiger, bald klarer, bald im Anschwellen, bald im Fallen ... und genau so fließt die Religion zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit (*intra spiritualitatem et temporalitatem*) unbeständig hin und her.“

⁴⁶ *De pace* 6 (h VII, N. 17; S. 16, Z. 19 – 21). Die Formel für den Primat der Einheit auch: EBD. 4 (N. 11; S. 11, Z. 21). Wie Primat der Einheit, so auch Primat der Gleichheit: EBD. 7 (N. 20; S. 20, Z. 16 – S. 21, Z. 4): Zwar ist mit jeder Vielheit notwendigerweise auch Ungleichheit gegeben, aber wie „das Prinzip der Vielheit die ewige Einheit ist“, so steht „vor aller Ungleichheit die ewige Gleichheit“ (*ante igitur omnem inaequalitatem est aequalitas aeterna*) – Vgl. THOMAS VON AQUIN *S. theol.* I q. 44, a. 1: Alles ist „notwendigerweise von dem einen ersten Seienden verursacht, das auf vollkommenste Weise ist. Darum hat auch Platon gesagt, man müsse notwendigerweise vor jeder Vielheit eine Einheit annehmen“ (*necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem*), vgl. dazu auch CUSANUS, *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 60, Z. 2 ff.). Die neuplatonische Herkunft der Primatsformel weist R. KLIBANSKY (h VII, Adnotationes 8, S. 70) nach.

⁴⁷ *De pace* 6 (h VII, N. 18; S. 16, Z. 23 – S. 17, Z. 4; s. ab S. 16, Z. 6).

⁴⁸ EBD. Z. 10 f.: *Cultus igitur deorum confitetur divinitatem. Et qui dicit plures deos, dicit unum antecedenter omnium principium ...*“ – Vgl. I. KANT, *Kritik d. reinen Vernunft* A 590: „Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat“ (nämlich das Gelangen zu der „höchsten Ursache“, die „wir dann für schlechthin notwendig [halten], weil wir es schlechterdings notwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinauszugehen“).

Ursprungs her bleibt alles, was aus diesem Ursprung stammt, von Einheit bedingt und durchformt, auf Einheit bezogen und ausgerichtet⁴⁹. Die Welt ist trotz aller „Vielheit von Teilen, trotz Ungleichheit und Trennung“ das *eine* Universum⁵⁰. Alle Menschen bei aller ihrer Besonderung in verschiedene Völkerschaften und so unterschiedliche Individuen bilden auf Grund der *einen* Menschennatur die *eine* Menschheit, ihr Weg durch die Zeit ist die *eine* Menschheitsgeschichte. Ihr Rückweg zu dem Ursprung von allem, der zugleich das letzte Ziel von allem ist, ist im Grunde die *eine* Religion, die im Laufe der Zeit und bei den verschiedenen Völkerschaften sich mehr oder weniger ausgestaltet und ihrer Vollendungs-gestalt nähert. Denn aus dem einen Ursprung entspringt auch das *eine* Licht, das „der verständigen Seele anerschaffen ist“⁵¹, das das Erkenntnisbemühen und Wahrheitsstreben aller (vernunftbegabten) Menschen leitet, das sie auch Gott, den Schöpfer in seinen Schöpfungen, „sehen“, lieben und zu ihm als der Quelle eben dieses Lichtes sich zurückwenden läßt⁵²; das ihnen das *eine*, in seinem Grundbestand allen „Nationen“ gemeinsame, Sittengesetz einsichtig macht⁵³; das in der *einen* Hoffnung leuchtet, die letztlich alle Menschen beseelt, in dem „tiefsten Verlangen des inneren Menschen (*ultimum desiderium interioris hominis*)“ nach Glückseligkeit und „ewigem Leben“; welches nichts anderes ist als „die Wahrheit, die allein erstrebt wird und, da sie ewig ist, den Geist (*intellectum*) ewig nährt“⁵⁴, nichts anderes als „die Einigung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben“⁵⁵. Und um diese Hoffnung geht es in allen im übrigen auch noch so verschiedenen Religionen. „Und darin gibt es keine Täuschung; denn diese allen gemeinsame Hoffnung entspringt einem angeborenen Verlangen und ihr folgt die Religion, die gleicherweise allen angeboren ist“⁵⁶.

⁴⁹ De pace 8 (h VII, N. 22; S. 22, Z. 9 f.): „Infolgedessen verleiht die Macht der Einheit allem, was Sein hat, ihre Einheit und ihr Wesen (uniat seu essentiat). Denn ein Ding ist nur, insoweit es eines ist.“ – EBD. S. 23, Z. 7 f.: „Denn nichts kann sein, wenn es nicht eines ist. (Sachliche) Priorität hat also das Einssein“ (prioriter igitur est unum). – EBD. N. 23; S. 24, Z. 15: „Je inniger geeint (unitior) eine Wirkmacht ist, desto stärker ist sie . . .“

⁵⁰ De pace 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 14 f.).

⁵¹ EBD. 16 (N. 59; S. 55, Z. 11 f.).

⁵² EBD. 1 (N. 3; S. 5, Z. 4–10): „Und wenn auch dieser Vernunftgeist (spiritus intellectualis), gesät in Erdenstaub und umfungen von Schatten, das Licht und den Anfang seiner Herkunft nicht sieht, hast du ihm doch all das anerschaffen (concreasti), durch das er, von Bewunderung all dessen, was er mit seinen Sinnen erfaßt, entflammt, einmal das Auge seines Geistes zu Dir, dem Schöpfer des Alls, erheben, mit Dir in höchster Liebe sich vereinen und so endlich zu seinem Ursprung mit Gewinn (cum fructu) zurückkehren kann.“

⁵³ wie Cusanus gerade Paulus im Gespräch mit dem tartarischen Heiden sagen läßt: EBD. 16 (N. 59; S. 55, Z. 10–15).

⁵⁴ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 4–6).

⁵⁵ EBD. 13 (N. 44; S. 41, Z. 15–17). Vorhergeht (Z. 9–15): „Alle Menschen haben das Verlangen und die Hoffnung auf ein ewiges Leben in keiner anderen Natur als ihrer eigenen . . . Der Mensch will nichts anderes als Mensch sein . . ., er will aber glücklicher Mensch sein, der die höchste Glückseligkeit erreicht.“

⁵⁶ EBD. N. 45; S. 42, Z. 4–10.

All das, was schließlich überhaupt das „intellektuale“ Leben des „inneren Menschen“ ausmacht, das über das „animalische und sinnliche Leben“ hinausgeht und „dem Bereich seines Ursprungs angehört“⁵⁷, läßt sich zusammenfassen in dem, was Cusanus in der Friedensschrift „Weisheit“ (*sapientia* – *σοφία*) nennt und als die *eine* Weisheit ansieht, die den „Weisheiten“ aller noch so verschiedenen Menschen zugrunde liegt, die aus den „Weisen“ aller „Nationen“ spricht. Und die, die sich ausdrücklich, wenn nicht „Weise“, so doch „Liebhaber der Weisheit“ (Philo-sophen) nennen⁵⁸, „lieben“ im Grunde, mögen sie im übrigen auch in noch so verschiedenen Philosophenschulen sich besondern, ein und dieselbe Weisheit⁵⁹. Dafür, daß es letztlich nur *eine* Weisheit geben kann und daß das, was als eine Vielheit von „Weisheiten“ erscheint, nur von dieser einen her wahrhaft Weisheit sein kann, beruft sich Cusanus unter Hinzunahme des (gleichfalls aus der platonischen Tradition stammenden) Prinzips der *Teilhabe* wiederum ausdrücklich auf das Prinzip des *Primates jener Einheit*, für die „Weisheit“ dann schließlich nur zu einem anderen Namen wird⁶⁰. Wenn er sie nun auch nach Art einer platonischen Idee „Weisheit an sich“ (*per se sapientia*) nennt, so kann sie für ihn doch nur das Einzig-Eine selbst sein, das als der (einshafte) Inbegriff aller „Ideen“ zugleich die höchste Wirklichkeit ist⁶¹.

Gerade diese „Weisheitslehre“, die Cusanus in das Religionsgespräch gleich zu Beginn mit einführt, ist überaus kennzeichnend sowohl für den Begriff von Philosophie als auch für den der Religion, den er in ihm zugrunde legt. Diese „Weisheit“ ist nicht nur ein hochmetaphysischer, sondern zugleich auch ein zutiefst religiöser Begriff (*Hagia Sophia!*). Er wird in *De pace fidei* geradezu zu dem (theologischen) Schlüsselbegriff der (auch religionsphilosophisch unterbauten) Theologie der Religionen. „Die Weisheit also ist“, so läßt Cusanus das *Verbum divinum* sprechen, „der eine, einfache ewige Gott, der Ursprung von allem“⁶². Es ist die unendliche Schöpfermacht und zugleich Schöpferweisheit, durch die alle Dinge der Schöpfung sind und die in ihnen allen aufscheint, vor

⁵⁷ EBD. 2 (N. 7; S. 8, Z. 8 f., dazu Z. 15 u. S. 9, Z. 3 f.).

⁵⁸ Cusanus läßt das *Verbum divinum* die Philosophen mehrfach an den eigentlichen Sinn ihres Namens erinnern: EBD. 4 (N. 10; S. 11, Z. 12–14); 5 (N. 15; S. 14, Z. 25 f.); 6 (N. 16; S. 15, Z. 4 f.).

⁵⁹ Vgl. EBD. 4 (N. 12; S. 13, Z. 10 f.) u. 5 (N. 15; S. 14, Z. 24–26).

⁶⁰ EBD. 4 (N. 11; S. 11, Z. 19–21). – EBD. S. 12, Z. 3 f.: „Während die Weisheit in sich einfach und ungeteilt bleibt, sind die vielen Weisen solche durch Teilhabe“ (s. bis Z. 7).

⁶¹ EBD. 12 (N. 36; S. 35, Z. 17 f.): „Alle Weisheit in allen Weisen stammt aber von jener Weisheit, die die Weisheit an sich ist, weil sie Gott ist.“ – EBD. S. 36, Z. 6–9: „... zwischen der beschränkten Weisheit, nämlich der menschlichen, und der Weisheit an sich, der göttlichen, die die höchste und unendlich ist, bleibt immer ein unendlicher Abstand.“ – EBD. 5 (N. 13; S. 13, Z. 16 f.): *Omnia enim infinita complectitur sapientia*. Vgl. *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 59, Z. 19 f.): „Und da das Eine ist, was sein kann, und da es ganz einfach ist und jede Vielheit ausschließt (immultiplicabile), so umfaßt es offenbar einshaft alles in sich (*omnia in se complicare*) . . .“ Dazu *De poss.* (h XI/2, N. 8, Z. 6 f.): *Nihil enim esse potest, quod Deus actu non sit*.

⁶² *De pace* 5 (N. 15; S. 14, Z. 21 f.); s. Anm. 42.

allem aber im Menschen widerstrahlt, in seiner Vernunft, die so auch die Spuren der Weisheit in allen Dingen wieder zum Aufleuchten zu bringen vermag⁶³. Es ist das „göttliche Wort“, in dem alles geschaffen worden ist, „das Wort selbst, in dem alles eingefaltet ist und durch das alles ausgefaltet wird und das die menschliche Natur angenommen hat“⁶⁴. Und „die Weisheit ist (auch) das Leben des (menschlichen) Geistes (*intellectus*), der durch keine andere Speise als die Wahrheit . . . in seinem Leben erhalten werden kann“⁶⁵. Seine „immerwährende und unvergängliche Nahrung“ ist „die ewige und unausschöpfbare Weisheit“⁶⁶. Denn wenn auch „der Widerschein der Weisheit (im menschlichen Geist) der Wahrheit durch intensive Zuwendung des Geistes immer näherkommt“, „jene absolute Weisheit selbst kann so, wie sie ist, ‚im anderen‘ niemals erreicht werden“; mag auch menschliche Weisheit „der wahren Weisheit immer gleichförmiger werden“, ja in ihrem letzten Grunde nichts als die eine Weisheit sein, sie ist und bleibt diese *eine* Weisheit in *Andersheit*.

Von diesem *Weisheitsbegriff* her wird auch die Zuversicht des Cusanus verständlich, daß man nur an die Vernunft der Menschen, das heißt also an die in der Menschennatur verankerte natürliche und zugleich religiöse „Weisheit“ zu appellieren braucht, um sie zu der (einen) wahren Religion zu führen⁶⁷. Auch die Inder, die noch Götzenbilder verehren, werden sie zerstören, „vor allem weil sie *weise* sind und nicht zögern, die Notwendigkeit der in der Verehrung des

⁶³ EBD. N. 14; S. 14, Z. 3–5: „Da Gott, der Schöpfer, alles in Weisheit schafft, ist er selbst notwendig die Weisheit der geschaffenen Weisheit. Vor jedem Geschöpf ist nämlich die Weisheit, durch die alles Geschaffene das ist, was es ist.“ – Der menschliche Geist „gleichsam das Siegel der Weisheit“, „in dem über alles hinaus die ewige Weisheit wie in einem nahen Bilde (in *propinqua imagine* – in einem an das Urbild besonders nahe herankommenden Abbild) und die Wahrheit wie in naher Ähnlichkeit (in besonderer Näherung an die ‚Wahrheit in Genauigkeit‘) widerleuchtet“ (s. ab Z. 12).

⁶⁴ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 6–8). EBD. 5 (N. 13; S. 13, Z. 21 f.): „Denn das Wort des Schöpfers, in dem er alles erschaffen hat, kann nichts anderes als seine Weisheit sein.“

⁶⁵ EBD. 6 (N. 16; S. 15, Z. 8–10).

⁶⁶ EBD. 4 (N. 12; S. 13, Z. 7 f.); für die im Textabschnitt folgenden Zitate s. ab Z. 2 (dazu auch EBD. 13; N. 45; S. 41, Z. 24 – S. 42, Z. 4).

⁶⁷ Bei der *religio una*, auf die die „Weisen“ sich intellektual verständigen sollen, schwebt Cusanus keineswegs eine Vernunftreligion in dem Sinne vor, daß die Glaubensgehalte auf einige wenige Vernunftwahrheiten reduziert (wie in der „Aufklärung“) oder philosophisch umgedeutet werden sollten (wie es im Ausgang der Antike die stoischen Philosophen mit den Göttervorstellungen und Gebräuchen der hergebrachten Religionen versuchten – wovon man einen Niederschlag in CICEROS *De natura deorum* und *De divinatione* finden kann). Nach BR. DECKER ist sie aber doch „insofern Vernunftreligion, als auch bei ihr das einzige Instrument der Verständigung zwischen den Bekennern verschiedener Religion die in jedem Gesprächspartner ansprechbare Vernunft ist“. (*Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario de Bressanone 1960* [Florenz 1962] 203). Das Ausmaß des Vertrauens auf die menschliche „Vernunft“ mag man heute erstaunlich finden. Es ist aber zu bedenken, daß Cusanus nicht an die *ratio* (die in der neuzeitlichen Wissenschaftshaltung beherrschend geworden ist) appelliert, sondern an den *intellectus* (dessen Bedeutungsgehalt auch mit dem, was wir „Vernunft“ im Unterschied zu „Verstand“ nennen, nur unvollkommen wiedergegeben ist), nicht also an rechnendes Denken, sondern an Weisheit.

einen Gottes bestehenden Religion zuzugestehen⁶⁸. Und es ist sicher auch kein Zufall, daß Cusanus das Religionsgespräch unter der Leitung des göttlichen Logos mit dem Dialog mit dem Griechen und dem Italer beginnen läßt, die mit ihrer aus der griechischen Antike herkommenden großen Tradition vor allem auch als die Vertreter der Philosophie in diesem Religionsgespräch anzusehen sind. Auf die Bitte des griechischen Weisen („der älter war als all die andern“⁶⁹) um Unterweisung, wie bei „einer so großen Verschiedenheit der Religionen“ die Einheit der Religion „durch uns“ herbeigeführt werden kann, da doch schwerlich eine „Nation“ einen andern Glauben annehmen werde an Stelle dessen, den sie „bis zur Stunde mit ihrem Blute verteidigt habe“, läßt Cusanus das *Verbum divinum* sagen: „Nicht einen andern Glauben! Ihr (die ‚Weisen‘) werdet vielmehr ein und denselben allseits vorausgesetzt finden“⁷⁰.“ Und zum Abschluß dieses Dialogs mit den Vertretern der Philosophie: „Seht also, wie ihr, die Philosophen verschiedener Schulen, in der *religio* des Einen Gottes übereinstimmt. Denn indem ihr euch als die Weisheit liebend versteht, setzt ihr ihn alle voraus“⁷¹.“

Da Cusanus „die Weisheit“ mit dem Ureinen, dem *einen* Ursprung von *allem*, mit der Schöpferweisheit Gottes selbst gleichsetzt und, was immer an Weisheit im menschlichen Bereich, in der Menschheitsgeschichte sich findet, als (vielheitlichen) „Widerschein“ (*relucentia*) dieser einen ewigen, der „absoluten Weisheit“⁷² betrachtet, kann er alles Bemühen um Weisheit, alle „Liebe zur Weisheit“, alle wirkliche Philosophie als ein zumindest implizites Gottesbekenntnis, als eine Art latente Gottesverehrung ansehen, die der Explikation (des in ihr immer schon Vorausgesetzten und Zugrundegelegten) auf die eine wahre Religion hin bedarf und fähig ist. Anders gesagt, wo immer wahrhaft „Weisheit“ sich findet, ist sie im Grunde die *eine* Weisheit, Weisheit des *Einen*, und gewährleistet so schon den Grundbestand von Religion. Es ist jene „natürliche“ Religion, die in der Vernunftbegabung auf seiten des Menschen ihre Möglichkeitsbedingung und den Ansatzpunkt ihrer Entfaltung, auch der

⁶⁸ *De pace* 7 (N. 20; S. 19, Z. 17–19).

⁶⁹ EBD. 4 (N. 10; S. 11, Z. 2).

⁷⁰ EBD. Z. 6–12.

⁷¹ EBD. 5 (N. 15; S. 14, Z. 24–26). Vgl. EBD. 4 (N. 12; S. 13, Z. 10 f.): „Ihr alle setzt also, auch wenn man euch verschiedenen Religionen zuordnet, bei aller Verschiedenheit das Eine voraus, das ihr Weisheit nennt.“ – Das Übereinkommen von Gotteslehrern und Weisheitslehrern (in dem Einen, das nicht nur das letzte Ziel, sondern zugleich auch schon der Urgrund aller ihrer Bemühungen ist) hatte CUSANUS von seinen philosophischen Grundpositionen aus schon in *De filiatione Dei* von 1445 herausgearbeitet. *De fil.* 4 (h IV, N. 73, Z. 1 f.): „... daß jenes Eine, das der Urgrund von allem ist, unaussprechlich ist, obwohl es doch alles Aussprechbaren Urgrund ist.“ – EBD. 5 (N. 83, Z. 1–3): „Das Eine ist es, was alle, die als Theologen oder Philosophen sprechen (theologizantes aut philosophantes), in mannigfach verschiedenen Weisen zum Ausdruck zu bringen versuchen.“ – EBD. Z. 15–17: „So stehen unter der einen Gotteslehre alle möglichen Aussageweisen in dem Bemühen, eben dieses eine Unaussprechliche wie auch immer zum Ausdruck zu bringen.“

⁷² *De pace* 4 (h VII, N. 12; S. 13, Z. 2–6).

Vollendung durch Offenbarung hat. „Alle Menschen bekennen also mit euch“, so das *Verbum divinum* zum arabischen Weisen, „daß es die eine, absolute Weisheit gibt, die sie voraussetzen. Dies ist der eine Gott . . . Es gibt also nur eine einzige Religion und Gottesverehrung für alle Vernunftbegabten, die in aller Verschiedenheit der Riten vorausgesetzt wird⁷³“. Das ist die eine, so zwar auf „Vernunft“ bezogene Religion, die aber trotzdem keineswegs nur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant) ist, sondern Religion nach Maßen der „ewigen Weisheit“ selbst, die der Urgrund auch aller menschlichen „Weisheit“ ist und sie zugleich unendlich übersteigt.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: G. v. Bredow)

BEN CHORIN: Ich möchte nur zwei, drei kleine Randbemerkungen zu dem außerordentlich belehrenden und klaren Referat machen.

1. Zu der Vorstellung der „Engel der Nationen“ wurde vom Referenten auf Daniel 10, 13 Bezug genommen und auf die Vorstellung, die sich in der patristischen Literatur daran anschließt. Ich meine aber, man muß in diesem Zusammenhang auf die sehr konkreten Angaben im Midrasch Bezug nehmen. Der Midrasch spricht davon, daß jede Nation einen Engel oder Fürsten hat; und das wird etwa exegetisch exemplifiziert an der Genesis-Stelle 32, 25 vom Ringkampf Jakobs mit dem Manne oder, wie wir das Hos 12, 4 f. aus der prophetischen Interpretation wissen, mit dem Engel. Wer war der Engel oder Mann, mit dem Jakob gerungen hat? Der Fürst Edoms, also der Engel, der dem feindlichen Bruder Esau koordiniert ist¹. Nun ergibt sich daraus für den Midrasch die Frage: Alle Völker haben einen Engel; hat Israel auch einen Engel? Wir finden hier zwei Antworten. Die eine spricht von Michael als dem Engel Israels², die andere, die mir wesentlicher scheint, sagt: Alle Völker haben einen Fürsten oder Engel im transzendenten Bereich, aber Israel nicht; denn es untersteht auch Gott unmittelbar, so daß es keines Schutzengels bedarf.

Zweitens möchte ich darauf hinweisen, daß die Vorstellung, die bei Cusanus zum Ausdruck kommt, daß der Kult der Götter die Erkenntnis Gottes in sich schließt – man könnte vielleicht modern sagen: eine unbewußte oder unterbewußte Gotteserkenntnis in sich schließt –, auch in der talmudischen Tradition eine Vorgabe findet. Denn dort³ ist davon die Rede, daß auch der

⁷³ EBD. 6 (N. 6; S. 15, Z. 12–17).

¹ S. BAMBERGER, *Raschis Pentateuch-Kommentar*, Hamburg 1922.

² Es gibt 70 Engel, gemäß den sieben Völkern. Israels Schutzengel ist Michael, aber es untersteht auch Gott unmittelbar, so daß es keines Schutzengels bedarf. Vgl. *Mechiltha* zum Abschnitt Bo 7 zu Ex 12, 12 und Jerus. *Talmud*, Sanhedrin II, 1. Zit. nach E. D. GOLDSCHMIDT, *Die Pessach-Haggada* (Berlin 1937) 54, zu der Stelle lo' al j'dê mal' âk.

³ Vgl. Tossephtha zu Berakhot V.

Heide, der seine Götter oder sogar Götzen anbetet, im wesentlichen auf Gott hin tendiert, was nicht zu übersehen sei. Dort ist also bereits eine Vorstellung, die wir in den alten Schriften der Biblia Hebraica nicht finden.

Zu Punkt 3 möchte ich noch auf die „Weisheit“, auf den Begriff der *ḥākma*, die alle Form von Erkenntnis und intellektueller Durchdringung der Wirklichkeit umschließt, in der Weisheitsliteratur hinweisen. Wahrscheinlich kann man religionsgeschichtlich von diesem universalen Weisheits-, Sophia- oder Hokhma-Begriff weitergehen zu dem Begriff der Shekhina, der göttlichen Emanation, die ihrerseits wiederum als Thora-Weisung und mit dem der Ruach oder Pneuma in eins zu sehen ist.

STALLMACH: Wir können dies als eine wertvolle Ergänzung dankbar hinnehmen.

BUSSE: Sehr interessant, die Ausführungen von Herrn Ben Chorin! Aber ich finde als Islam-Kundler auf Schritt und Tritt Anspielungen auf den Koran. Nur ein paar Beispiele möchte ich nennen: Cusanus spricht von der Einheit vor der Vielfalt, erst war die Einheit und dann kommt die Vielfalt. Das ist eine Idee, die im Koran auf Schritt und Tritt behandelt wird. Ursprünglich waren alle Menschen eins, dann kam ein Prophet, der das Gesetz Gottes verkündete, dann zerfiel die Menschheit in zwei Gruppen: die einen, die Anhänger des Propheten waren, die anderen, die sich der Botschaft entgegensetzten, was wiederum nötig machte, daß ein neuer Gesandter erschien, der an den Rest, zu den Ungläubigen gesandt war, um denen die Botschaft zu verkünden, woraus wieder eine Teilung entstand usw. So erklärt Muhammad das kontinuierliche Auftreten von verschiedenen Propheten⁴. Das wäre das eine – die Einheit vor der Vielfalt. Dann die *sapientia*, die Weisheit, die hebr. *ḥokmā*, ar. *ḥikma*, von der Herr Ben Chorin spricht: Im Koran wird immer wieder davon gesprochen, daß der Prophet, nicht nur Muhammad, sondern alle Propheten überhaupt das „Buch und die Weisheit“ erhielten (vgl. Sure 2, 129; 3, 81; 4, 54; 4, 113 u. a.) – bei Jesus insbesondere wird es immer wieder gesagt: Gott schenkte ihm oder lehrte ihn das Buch, die Weisheit, die Thora und das Evangelium. In diesem Zusammenhang kommt immer wieder die Weisheit vor, nicht nur das Buch, sondern auch „die Weisheit“⁵. Das ist das andere. Drittens dann der Völkerengel! Da möchte ich doch gleich anregen, ob man nicht mal prüfen sollte, ob hier in der lateinischen Koranübersetzung der arabische Ausdruck „*rasul*“, Gesandter, eventuell mit „Angelus“ übersetzt wird. An und für sich ist ja *rasul* der Gesandte, Apostolus; das hat man in der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung für *rasul*: „Apostel.“ Es wäre aber auch denkbar, daß hier „angelus“ steht. Dieser Völkerapostel, der Völkerengel, das ist also der *rasul*, wobei *nationes* beziehungsweise Volk, was hier immer wieder vorkommt, im Koran ein ständiger Begriff ist, nämlich das arabische *umma*. Die ganze Menschheit ist aufgeteilt in verschiedene *umma*, wobei die *umma* meistens als

⁴ Vgl. Sure 2, 213; 42, 14; 45, 16 f. – 17, 984 f.

⁵ Vgl. Sure 3, 48; 5, 110.

eine Glaubenseinheit verstanden wird und jede umma einen *rasul*, einen *angelus* oder apostolus, einen Propheten hat, der hier bei NvK eine große Rolle spielt.

Viertens möchte ich diesen Dialog, szenarisch wenigstens, in Verbindung bringen mit der Schilderung des Gerichts, die im Koran immer wiederkehrt. Beim Gericht treten die verschiedenen Völkerapostel auf an der Spitze ihrer jeweiligen umma⁶. Die Völkerapostel treten beim Gericht als Zeugen auf; sie bezeugen in Gegenwart Gottes den Glauben beziehungsweise Unglauben ihrer Gefolgschaft. Das ist also sozusagen eine Generalversammlung der verschiedenen umma vor Gott, die dann natürlich, das wäre das Szenarium, hier im Dialog vorverlegt wäre in eine Situation, die mit dem Gericht noch nichts zu tun hat. Das sind die Gedanken, die ich beisteuern möchte.

STALLMACH: Dank auch für diese Ergänzung! Kurz noch etwas zum Weisheitsbegriff: Das Auffällige bei Cusanus ist für mich, daß er einen an sich religiösen oder theologischen Weisheitsbegriff (Hagia Sophia!) identifiziert mit jener σοφία, die in φιλο-σοφία (dem griechisch-antiken Philosophiebegriff) genannt ist. Denn das zeigt doch eine ganz eigenartige Verbindung von Philosophie und Theologie in der Auffassung von „Religion“ bei Cusanus an.

BUSSE: Gleich noch ein Wort dazu: Nach dem, was im Koran gesagt wird, sind es immer zwei Dinge, die der Gesandte von Gott bekommt; einmal das Buch, das ist die Offenbarung, und zweitens *sophia*, sapientia (auf arabisch) hikma: diese zwei Dinge werden stets nebeneinander genannt. Es gibt lange Diskussionen, innerislamische Diskussionen natürlich, was damit eigentlich gemeint sei. Doch das brauchen wir hier nicht weiter in Erwägung zu ziehen; davon hatte Cusanus sicherlich keine Ahnung. Aber es sind zwei Dinge, Offenbarung, kitab, Buch, die Offenbarung, die sich im Buch manifestiert, im Koran oder in der Bibel, im Alten und Neuen Testament, je nachdem, auf der einen Seite die Offenbarung, und auf der anderen Seite die sapientia.

PANIKKAR: Wenn ich Sie recht verstanden habe, betrachten Sie NvK als einen Vertreter dessen, was heute Vollendungs-Theologie genannt wird. Die Vollendungs-Theologie betrachtet die anderen Religionen nicht als falsch, sondern als Entwicklungsstufen zu einer vollendeten Religion. Nach dieser Ansicht kann es einen gewissen Frieden unter den Religionen geben, da manche der verschiedenen Religionen verschiedene Entwicklungsstufen zu einer heiligen großen universalen und einzigen Religion seien, und diese ist natürlich die christlich-katholische Religion.

Ich habe einen Verdacht und eine Frage. Mein Verdacht ist, daß wir, wenn wir nicht weitergehen, sehr wenig Platz für einen echten Pluralismus haben. Obwohl das einen neuen Schritt in der Bewegung und Verständigung der Religionen bedeutet, ist es vielleicht nicht genug. Das wäre mein Verdacht.

⁶ Vgl. *Sure* 4, 41; 16, 89; 28, 75 u. a.

Meine Frage wäre, ob Sie bei NvK Ansatzpunkte finden für eine andere Interpretation der Vollendungs-Theologie. Sie sagen, daß sämtliche Religionen auf dem Wege sind, und schreiben von der *manuductio* zu einem einzigen Punkt, der einen einzigen Religion.

STALLMACH: Darf ich zunächst Herrn Panikkar fragen: Sie haben einen Verdacht, daß *wir* keinen rechten Platz für einen Pluralismus haben – wen meinen Sie mit: wir? Wir Christen?

PANIKKAR: Besonders die Christen, aber nicht allein. Auch die vedântische Interpretation des Hinduismus könnte man als Beispiel anführen. Auch in anderen Ländern findet man also diese Haltung.

STALLMACH: Und wieweit also nun Ansatzpunkte für einen „echten Pluralismus“ bei Cusanus zu finden sind? – Ich meine, das kommt auf die Problematik hinaus: Was ist bei ihm eigentlich gemeint mit *una religio in rituum varietate*? Vor allem: was hat er mit „ritus“ eigentlich gemeint? Wieweit fallen religiöse Besonderungen unter (bloßen) ritus? Aber das ist wahrscheinlich schon eine Interpretation, wenn ich sage: „bloßer ritus.“ Handelte es sich im „böhmischen Ritenstreit“ wirklich bloß um „Riten“? Ist nur die Art der Sakramentenspendung oder sind die Sakramente selbst (etwa ihre vollständige Zahl) eine Frage (bloß) des „ritus“?

PANIKKAR: Sein Apophatismus könnte ein Ansatzpunkt sein.

STALLMACH: Ja, die negative Theologie: der *Deus absconditus*, der für alle gleichermaßen verborgene eine Gott, das ist sicher ein wichtiger Gedanke in der cusanischen Konzeption des „Friedens im Glauben“.

HAUBST: Das Wort *ritus* hat bei Cusanus einen sehr weiten Sinn. Es besagt nicht nur Zeremonien, auch nicht nur Sakramente, es besagt die ganze konkrete Verfassungsstruktur der Kirche mit, und es besagt die ganze kulturelle Apperzeptionsweise des Einen, der *una fides* oder *una religio* in den verschiedenen Völkern. Alles das ist ritus. Es ist ganz seltsam, daß dieser weite Ritusbegriff auf dem II. Vaticanum im Gespräch mit den christlichen Ostkirchen wieder aufgekommen ist. Zu Anfang des „Dekretes über die katholischen Ostkirchen“ wird er so aufgerollt. Wie das geschichtlich zustande kommt, welche Verbindung vielleicht geschichtlich da besteht, das weiß ich noch nicht. Das ist noch eine Forschungsaufgabe, wie mir scheint.

von BREDOW: Es hatten sich noch weitere gemeldet: Bitte schön, Sie:

SCHEDL: Es geht hier vielfach um Weisheit und Wort, um Verschiedenheit und Einheit. Darf ich eine kleine theologische Nuance als Semitist einfügen? Unsere Ausdrücke Weisheit und Wort sind primär intellektualistisch geprägt. Sowohl das arabische *hikmah* und das hebräische *hokmah*, Weisheit, dazu noch *amar*, sagen, sind voluntaristisch geprägt, am anschaulichsten vielleicht

⁷ Vgl. *De pace* 17–19, insbes. 19 (h VII, N. 67; S. 61, Z. 14 ff.): „Denn eine genaue Gleichförmigkeit in allem erstreben, bedeutet eher den Frieden stören. Es ist jedoch zu hoffen, daß (auch) bei Ehe und Weihen Einmütigkeit erreicht wird“ (wie bei Beschneidung, Taufe und Eucharistie).

darzustellen am bekannten Wort *Emir*. Ein Emir ist einer, der etwas zu sagen hat. Im Wort „sagen“ ist hier der Befehlcharakter drin. Daher hat auch im Hebräischen das Verbum *wajjomär* nicht nur die Bedeutung „Gott sprach“, sondern: „Gott befahl, und es ward.“ Diese philologische Nuance wird einem bewußt, wenn man von unserem Sprachgebrauch auf den semitischen hinübergeht. Dabei eröffnet sich ein vollkommen anderer Verstehenshorizont. Die Weisheit Gottes und sein Wort sind dadurch in allen Völkern und Riten vorhanden, weil Gott durch seine Weisung – man müßte also Weisheit als Weisung verstehen – anwesend ist. Diese Weisung wird den Menschen nicht durch stumme Direktive zuteil, sondern durch *amr*, durch das Wort. Und das Wort wird wach im Gewissen. Diese zwei philologischen Nuancen wollte ich hinzufügen: eine andere Verstehensstufe, nicht intellektualistisch, sondern voluntaristisch und personal, und: Weisheit nicht als Erkenntnis, sondern als Wegweisung. *Fides* bedeutet dann nicht Erkennen, sondern Gehorchen – und dem Weg Gottes folgen! Dann ist jeder, ob Heide, Hindu, Mohammedaner oder Tartar, der dem Gewissen folgt, Teilhaber der großen *unius religionis*.

STALLMACH: Der Hinweis auf diese Unterschiede ist sehr interessant und wertvoll. Ich muß jedoch sagen: Cusanus hat das Auftreten des „Göttlichen Wortes“ in dieser Versammlung der „Weisen“ und die Berufung auf die „Weisheit“ offenbar so nicht verstanden (also nicht wie eine autoritative „Weisung“, die einfach „Gehorsam heischt“). Das ist ja gerade das Faszinierende, daß Cusanus den göttlichen Logos selbst noch einen Dia-log mit den „Weisen“ führen und diese ihre eigenen „Weisheiten“ vorbringen läßt, um ihre *Einsicht* auf die in all diesen „Weisheiten“ implizierte, ihnen immer schon zugrunde liegende Eine Weisheit hinzuführen. Übrigens darf meines Erachtens nicht einseitig bloß „voluntaristisch“ mit „personal“ verbunden werden. Zu bedenken geben, einsichtig machen und einzusehen suchen (*quaerens intellectum!*), der Einsicht folgen ist sicher ein nicht minder personal-geistiges Verhältnis!

von BREDOW: Ich wollte einfach der Reihenfolge der Meldungen folgen.

de GANDILLAC: Nur ein Wort!

von BREDOW: Ja, bitte sehr!

de GANDILLAC: Es handelt sich um Furcht und Gehorsam: Nach der Beschreibung der Religion in einer 1456 zu Brixen gehaltenen Predigt besteht die *una religio* aus Furcht und Gehorsam⁸. Auch die voluntarische Seite fehlt also nicht.

von BREDOW: Herr de Gandillac, Sie haben hier einen Punkt berührt, auf den ich eventuell auch hätte kommen wollen. Ich danke Ihnen sehr. Das biblische „*Deus sicut voluit fecit*“ wird oft zitiert. Aber ich will nicht weiter sprechen. Herr Meinhardt ist dran.

MEINHARDT: Ich möchte mich an das eingeforderte Plädoyer für den Pluralismus noch einmal anhängen. Denn ich bin sehr wohl der Meinung, daß dieses bei Nikolaus vorhanden ist, überall und besonders gerade in dieser

⁸ Vgl. Predigt *Ubi est*, N. 13; Koch, CT I, 2./5 (Heidelberg 1937).

Schrift. Freilich meine ich, wenn ich Sie, was ich fürchte, nicht mißverstanden habe, daß das bei Ihnen etwas kurz kam. Das möchte ich an Hand einer Frage verifizieren. Sie haben gesagt: Es gibt bei Cusanus in diesem Dialog a) eine Grundgestalt von Religion; und dann gibt es b) faktisch – Sie haben nicht gesagt „leider“, aber fast klang das an – die Vielzahl von Religionen; und es gibt c) eine Vollendungsgestalt von Religion. Das muß man doch wohl im Sinne einer Weisungstheologie so verstehen: Irgendwann sollen alle Religionen mal dorthin kommen. Ich frage mich, ist das bei Cusanus wirklich gemeint? Oder kann man nicht gerade aus seiner Metaphysik des Einen und des Anderen, die ja wohl platonischen Ursprungs ist, aber doch etwas variiert zu einer positiven Wertung des Vielen hin, gerade schließen, daß die Vielheit positiv gewollt ist? Das steht ja hier *expressis verbis* an vielen wunderschönen Stellen⁹. Im Grunde heißt es ja: Je mehr und je vielfältiger die Religionen sind, desto besser ist es für die Gottesverehrung! Es ist nicht nur faktisch so, sondern es sollte eigentlich so sein. Und jetzt meine Frage nach dem möglichen Mißverständnis: Was heißt in Ihrer Formulierung: Es gibt die *Grundgestalt*? Soll das heißen: das ist eine Gestalt von Religion, etwa sogar ausdrückbar in einer bestimmten Form, in einem bestimmten Lehrgebäude, die von allen durch die Vernunft erreicht werden kann? Dann wäre natürlich die Vielheit nur eine vorläufige Gestalt. Oder ist es so, daß es diese eine Grundgestalt zwar gibt, aber sozusagen als Idee, die *in* den Vielheiten drin ist? Dies scheint mir das zu sein, was Cusanus meint. Es heißt ja an diesen Stellen: in *varietate rituum*¹⁰. Immer wieder dieses „in“, die eine Gestalt „in“ der Vielheit, nicht an Stelle von Vielheit.

Also meine Frage: Ist nicht schon bei Cusanus das Plädoyer für den Pluralismus geleistet?

STALLMACH (zu Frau v. Bredow): Wenn Sie jetzt erst die Wortmeldungen sammeln wollen, werde ich versuchen, zum Schluß zusammenfassend zu antworten.

SAKAMOTO: Wenn man eine Vollendungs-Theologie anerkennen muß, gibt es also verschiedene Stufen der Religion: entwickelte und unterentwickelte. Gibt es objektive Kriterien dafür, ob eine Religion entwickelt oder unterentwickelt ist? So möchte ich fragen.

von BREDOW: Objektive Kriterien für die Entwicklung?

STALLMACH: Unter der Voraussetzung der Unterscheidung, wie ich sie gemacht habe, von „Grundgestalt“ und „Vollendungsgestalt“ der Religion müssen die faktischen Religionen in ihren Besonderheiten tatsächlich auch danach bewertet werden können, ob und wie weit sie wirklich eine Entfaltung oder eher vielleicht sogar eine Verunstaltung jener „Grundgestalt von Religion“ darstellen. Allerdings muß man auch noch zu klären suchen, was unabdingbar zu dieser „Grundgestalt“ gehört. Damit ergäbe sich jedenfalls eine Art negative

⁹ Vgl. etwa *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 6, Z. 3 ff.; N. 6; S. 7, Z. 11 ff.). EBD. 19 (N. 67; S. 62, Z. 5 ff.).

¹⁰ Vgl. u. a. die zentrale Stelle *De pace* 1 (N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

Grenze für das, was überhaupt als Religion beziehungsweise was als Entfaltung der einen Grundreligion angesehen werden kann und was nicht. Nach der „Friedensschrift“ des Cusanus ist es jedenfalls der Glaube an (einen) Gott, die Verehrung Gottes und die Hoffnung auf das ewige Leben. Dazu kommt – wenn es auch nur in Kürze erwähnt wird – ein Sittengesetz, das in seinem Kernbestand allen Menschen durch das Licht der Vernunft offenbar und allen Völkern gemeinsam ist¹¹.

Was nun die Frage der „Vollendungsgestalt“ von Religion angeht: Der Gedanke, daß vielleicht auch eine Vielfalt von Religionen dazu beitragen könnte, die Verbreitung und Intensität der Gottesverehrung zu steigern, findet sich tatsächlich bei Cusanus ausgedrückt¹². Merkwürdiger- oder erstaunlicherweise auch beim heiligen Thomas Morus. Er läßt die Bewohner von „Utopia“ in feierlichen öffentlichen Gebeten auch darum bitten, daß Gott „alle anderen Menschen zu derselben Lebensweise und Gottesanschauung bekehre“ (die in ihrem Idealstaat Frieden, Glück und Wohlergehen garantieren), „falls es nicht sein unerforschlicher Wille sei, sich an dieser Mannigfaltigkeit der Religionen zu erfreuen¹³“. Aber dies muß als Frage dahingestellt bleiben. – Zum anderen halte ich es durchaus für möglich, daß die *eine* „vollendete“, alle „Nationen“ umspannende und all ihre Religionen vereinende, *Religion* bei Cusanus tatsächlich eine *eschatologische Idee* ist, daß jenes Jerusalem¹⁴, wo sich die weisen Religionsvertreter noch einmal zusammenfinden sollen, um dann die Einheit der Religion und den endgültigen „Frieden im Glauben“ zu besiegeln, das himmlische Jerusalem, das letzte Sehnsuchtsziel aller religiösen Menschen überhaupt, bedeutet.

von BREDOW: Wir sollten jetzt die Diskussion abschließen; denn um halb elf soll nach unserem Programm schon der nächste Vortrag beginnen. Ich danke Ihnen sehr für Ihre Beiträge.

¹¹ *De pace* 16 (h VII, N. 59; S. 55, Z. 10–14).

¹² EBD. (N. 6; S. 7, Z. 11–14) und 19 (N. 67; S. 62, Z. 5–8).

¹³ THOMAS MORUS, *Utopia*. Übers. von G. Ritter (Darmstadt 1979) 109.

¹⁴ *De pace* 19 (h VII, N. 68; S. 62, Z. 20–S. 63, Z. 5) s. schon 3 (N. 9; S. 10, Z. 21 f.).

DIE VORGESCHICHTE DES MOTIVS VOM FRIEDEN IM GLAUBEN BEI RAIMUND LLULL

Von Eusebio Colomer, Barcelona*

Das Motiv vom Frieden im Glauben durchzieht in vielfacher Gestalt fast die gesamte europäische Geistesgeschichte. Das gleichnamige Werk des NvK steht genau am Scheideweg zweier Richtungen: der mittelalterlich-apologetischen und der modernen irenischen, welche den Gedanken in seinem konkreten Geschichtsablauf begleiten. Nach ihm verweltlicht sich langsam das Ideal des Religionsfriedens und führt nach Versuchen von *Thomas Moore*, *Jean Bodin*, *Tommaso Campanella* und *Leibniz* zu der Aufklärungsidee – wir denken an Lessing und Kant – „einer rein natürlichen Religion der Vernunft, die sich in den verschiedenen Religionssystemen in verschiedener Weise abspieglel⁴“. Vor ihm motivierte der Gedanke eines Religionsfriedens die Missionspläne eines Raimund Llull und Roger Bacon und liegt auch den mittelalterlichen Streitgesprächen zwischen den Vertretern der drei großen monotheistischen Religionen zugrunde.

Hier nun geht es um die Vorgeschichte des cusanischen Motivs vom Frieden im Glauben in der Gedankenwelt des *Raimund Llull*. Auch bei ihm hat dieses Thema seine eigene Geschichte. Er hat sein religiöses Denken in der Form von Gesprächen und apologetischen Traktaten bzw. Missionsplänen entwickelt. In beiden Fällen fehlte es ihm nicht an historisch bereits verwirklichten Vorbildern.

Dialoge und Verteidigungsschriften waren im mittelalterlichen Kulturbereich längst üblich. Schon Ende des XI. Jhdts. schrieb der spanische Jude *Petrus Alphonsus* (geboren 1062 in Huesca), der ursprünglich Moses Sefardi hieß und unter dem Schutz des Königs Alfons VI. von Kastilien, dessen Arzt er war, getauft wurde, den *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex iudaeo christiani et Moysi iudaei*². Wie der Titel des Zwiegespräches besagt, sind seine beiden Hauptpersonen, Moses und Peter, keine anderen als die Personifizierung des Autors vor und nach der Taufe. In der Form einer Diskussion für und wider den Glauben Israels handelt es sich also in dieser Schrift um die Verwerfung des Judaismus und die Rechtfertigung des Christentums³.

* Ich danke meiner Schwägerin, Frau A. D. EISENFÜHR-COLOMER, für die freundliche Hilfe bei der deutschen Übersetzung.

¹ B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Florenz 1962) 197.

² Vgl. PL 157, 535 – 671.

³ Vgl. T. U. J. CARRERAS ARTAU, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, I (Madrid 1939) 45. Schon seit westgotischer Zeit gab es in Spanien antijüdische, christliche Apologetik beziehungsweise Polemik als eigene Literaturgattung. Paulus Alvarus mit seinen Briefen an Bodo-Eleazar setzte diese Literatur im Frühmittelalter fort. Beispiele dieser Kontroversliteratur findet man

Einige Jahrzehnte später schrieb *Jehuda ha-Levi*, ein spanischer Jude, der gegen 1075 in Tudela an den Ufern des Ebro das Licht der Welt erblickte und einen großen Teil seines Lebens in Al-Andalus, in Córdoba und Sevilla verbracht hatte, auf arabisch eine schöne Verteidigungsschrift des jüdischen Glaubens, gewöhnlich *Kuzari* genannt, deren richtiger Titel jedoch *Buch des Beweises und der Begründung zur Verteidigung eines verachteten Glaubens* lautet. Von einer 400 Jahre zurückliegenden, durch arabische Quellen belegten Geschichte ausgehend, nämlich der Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum, beschreibt der jüdische Apologet nacheinander die Grundzüge des Christentums und des Islams, um schließlich zu der Überzeugung der Überlegenheit des jüdischen Glaubens zu gelangen.

Ha-Levi stellte sich vor, wie der besagte König, ein Heide mit reinem Herzen, im Traum von einem Engel folgende Worte vernimmt: „Dein Wollen gefällt dem Schöpfer, aber nicht so Dein Handeln.“ Darauf will der König die schwierige Frage nach der wahren Religion klären. Zuerst sucht er einen Philosophen auf, der ihm einige ketzerische aristotelische These aufbindet: Ewigkeit der Welt, fehlende Vorsehung, Unsicherheit und Zwecklosigkeit aller positiven Religionen.

Der König beharrt auf seinem Ansinnen und beschließt, einen christlichen Geistlichen und einen musulmanischen Weisen aufzusuchen. Ersterer führt an Beispielen des Alten und Neuen Testaments die großen Mysterien der Heilsgeschichte an: Schöpfung, Sündenfall, Verheißung des Erlösers, Gottessohnschaft des Heilands und Trinität, aber er legt besonderen Nachdruck auf das Christentum als rechtmäßiger Erbe Israels. Der zweite seinerseits betont die absolute Einmaligkeit Gottes und die Schönheit und Unnachahmlichkeit des Korans, aber auf die Frage, ob der Islam Wunder kenne, die seine Glaubwürdigkeit bezeugen könnten, muß er auf Moses und das alte Israel zurückgreifen.

Der König wird sich darüber klar, daß sowohl Christentum wie Islam aus der Quelle des Judentums schöpfen und er entschließt sich am Ende, einen jüdischen Gelehrten zu Rate zu ziehen. Dieser erklärt ihm so überzeugend die Grundlagen seines Glaubens, wie die Größe des Gesetzes, die glorreiche Anwesenheit Gottes mitten in seinem Volk während dessen langer und bewegter Geschichte, die Bescheidenheit und Fröhlichkeit mit der die Juden ihrem Gott sogar in ihrer augenblicklichen verzweifelten Lage dienen, daß sich

allerdings auch in anderen Ländern. Vor allem werden genannt: der *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum respondentem* des Petrus Damianus (1007 – 1072); die *Disputatio cum Iudaeo Leone* des Odo von Cambrai († 1113) und der *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum* des Rupert von Deutz († 1135). Neuerdings spricht man eine besondere Bedeutung der *Disputatio Iudaei et Christiani de fide christiana* des Gilbert Crispinus (1046 – 1117) zu. Siehe darüber B. BLUMENKRANZ, *La „Disputatio Iudaei et Christiani de fide christiana“ de Gilbert Crispin, Abbé de Westminster: Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Âge* (London 1977) XVI, 237 – 252. Über die jüdisch-christliche Auseinandersetzung im Frühmittelalter vgl. auch DERS., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430 – 1096): Études Juives* 2 (Paris 1960).

der König jubilierend zum Judentum bekehrt und mit ihm sein Gefolge und sein Volk⁴.

Der Verfasser des *Kuzari* ist ein frommer Jude, der seinen Glauben gegenüber den rationalistischen Tendenzen des Aristotelismus von Salomon Ibn Gabirol verherrlicht. Der reine Glaube steht hoch über der Vernunft. Man könnte meinen, hier schriebe ein jüdischer Pascal, der den Gott der Gläubigen vor dem Gott der Philosophen und Gelehrten verteidigen wolle. Sein Werk ist zweifellos eine Rechtfertigung des Judentums, aber in seinem Geist erscheint dieses organisch verbunden mit den beiden anderen biblischen Glaubensbekenntnissen. Es geht weniger darum, die drei monotheistischen Gemeinden gegenüberzustellen, als sie auf ihre gemeinsame Vergangenheit zurückzuführen. Aus diesem Grund vergleicht Jehuda ha-Levi sie mit einem großen Baum: das Christentum und der Islam sind der Gipfel, die Blüten und Früchte; aber der Saft und die Substanz stammen aus der Wurzel und dem Samen: Israel. Israel verwirklicht seine Berufung nicht mit Stolz, sondern in Bescheidenheit und Leidensbereitschaft. So wie der geduldige Diener des Jesaias muß Israel das Leid des Exils kennenlernen. Aber für viele ist dieses Leiden die Saat des Heils, und Jehuda ha-Levi will, daß sein Volk dies in der Freude seiner Auserwählung anerkenne⁵.

Ganz anders ist die Gedankenwelt, die ein mehr oder weniger zur gleichen Zeit entstandenes Werk eines Christen schuf: der zu Recht berühmte *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* von Peter Abaelard (1079 – 1142)⁶. Das Werk ist in der Abgeschiedenheit von Cluny in den letzten Jahren seines bewegten Lebens entstanden und stellt den Höhepunkt seines theologischen Vorhabens dar: den Versuch nämlich, nicht so sehr Vernunft und Glauben in Gegensatz zu bringen, als vielmehr den Glauben durch philosophisches Nachdenken zu erläutern und zu ernähren⁷.

Die Gedankenfolge des Dialogs ist allgemein bekannt: vor dem Autor, der die Rolle eines meist schweigenden Richters spielt und dessen Urteil wir nicht mehr erfahren, da das Werk nur unvollständig erhalten ist, verteidigen ein Jude und ein Christ ihren Glauben vor einem mit altherwürdiger Weisheit erfüllten Philosophen.

Alle drei Figuren sind voller Bedeutung. Das hervorragendste Profil hat der Jude. Abaelard verkörpert in ihm „die Gestalt eines unter Verfolgung leidenden

⁴ Vgl. J. MILLÁS VALLICROSA, *Jehudá Ha-Levi como poeta y apologista* (Madrid-Barcelona 1947) 88 ff.

⁵ Vgl. A. NEHER, *La filosofía judía medieval: Historia de la filosofía*, hrsg. von B. Parain (Madrid 1971) III, 216 ff.

⁶ Vgl. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970).

⁷ Vgl. M. T. BEONIO-BROCCHIERI, *Note a proposito di alcuni aspetti della teologia abelardiana. La difesa della fede contro gli infedeli: Actas del Vº Congreso Internacional de Filosofía medieval*, hrsg. von S. Gómez Nogales (Madrid 1979) I, 577.

orthodoxen Juden zwischen dem 1. und 2. Kreuzzug⁸. Ihm geht es hauptsächlich um die Verteidigung der Vollkommenheit und absoluten Einmaligkeit des mosaischen Gesetzes. Die Größe des jüdischen Volkes liegt gerade in seiner Treue zum Gesetz, selbst inmitten von Verachtung, Haß und Grausamkeit von seiten der Christen, die es für den Tod ihres Gottes verantwortlich machen. Abaelard bezeugt hier ein tiefgreifendes Mitgefühl für den Leidensweg des Diaspora-Judentums⁹. Aber obwohl der Jude zugibt, daß der Gläubige, wenn er erwachsen ist, seinen Glauben mit der Vernunft begründen können muß, zeigt Abaelard ihn uns eher als einen Mann, der das Stadium der kindlichen Frömmigkeit noch nicht überwunden hat, der das Verhältnis zu Gott mit den Begriffen von „Herr“ und „Diener“ ausdrückt – eben als einen Menschen, der noch nicht die Reife und die Freiheit des Erwachsenen erreicht hat¹⁰.

Die Figur des Christen ist komplexer. Obwohl sein Glauben ursprünglich auf der *auctoritas* fußt, öffnet er sich langsam dem Lichte der *ratio*. Abaelard zeigt hier die Möglichkeit eines „aufgeklärten“ Christentums: eines Christentums, das einerseits mit der Philosophie einig geht, andererseits aber eine derartige Vervollkommenung der Erkenntnis darstellt, daß es den Menschen in seinem derzeitigen Zustand auf die Hilfe Gottes anweist, bzw. ihn der Offenbarung anheimstellt.

Und der Philosoph? Seine Gestalt ist voller Kontraste. Einerseits erscheint er uns als ein wahres Abbild des *Abaelard*: Dialektiker und Moralist, Verfechter einer der Vernunft offenen Religion, die auf dem Naturgesetz fußt; aber mit islamischen Zügen: er ist ein Sohn des Ismael und gehört einem Volk an, bei dem die Knaben mit zwölf Jahren beschnitten werden. Kannte Abaelard die Existenz von Philosophen, die in den islamischen Ländern das altertümliche Wissen weiterreichten? Averroes war erst 15 Jahre alt, als der *Dialogus* geschrieben wurde; dagegen war sein Lehrer, *Ibn Badjdja*, der Avenpace der Scholastik, drei Jahre zuvor gestorben.

Vergessen wir auch nicht, daß Abaelard in Cluny schreibt, wo man sich seit langem für den spanischen Islam interessierte¹¹. Oder wollte Abaelard auf diese Weise auf seinen ehemaligen Wunsch anspielen, in islamisches Gebiet auszuwandern und dort gegen eine Steuer das Recht zu erwerben, als Christ zu leben, und zwar in jener intellektuellen Freiheit, die gerade die Heimat ihm verwehrte¹²? Es ist schwierig, dies zu sagen. Auf jeden Fall unterstreicht die Ambivalenz in der Gestalt des Philosophen die Relevanz des Werkes von

⁸ R. THOMAS, *Die Begegnung islamischer Philosophie und jüdischer Religiosität im „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ von Peter Abaelard*: Actas del Vº Congreso Internacional des Filosofía medieval, II, 1269.

⁹ Vgl. EBD. 1271, Anm. 14.

¹⁰ Vgl. G. H. ALLARD, *Une suggestion à propos des trois personnages du Dialogue d'Abélard*: Actas del Vº Congreso Internacional de Filosofía medieval, I, 501 f.

¹¹ Vgl. J. JOLIVET, *La Filosofía medieval en Occidente*: Historia de la filosofía, hrsg. von B. Parain, IV, 109. Vgl. auch J. JOLIVET, *Abélard et le Philosophe (Occident et Islam au XIIe siècle)*: RHR 163/164 (1963) 181 – 189.

¹² Vgl. G. H. ALLARD, a. a. O., 497 f.

Abaelard als Zeugnis der Begegnung verschiedener Religionen im christlichen Mittelalter.

In gewisser Hinsicht wagte Abaelard, was Hegel dem Philosophen verwehrt: sein Zeitalter zu überspringen. Überflüssig zu bemerken, daß Abaelards tolerante Haltung anderen Auffassungen gegenüber und die großmütige Apologetik, die ihn schließlich dazu führte, das Christentum als „die totale Wahrheit, die in sich alle anderen Wahrheiten einschließt“ zu verstehen¹³, zu jener Zeit von fast niemanden geteilt wurde. Für die Mehrheit der europäischen Christen waren bis zu Anfang des XIII. Jhdts. die Juden und Mohammedaner nichts anderes als Gottesmörder (erstere) und Nachfolger des Betrügers Mohammeds (letztere). Die wirkliche Kenntnis des Talmud und des Koran, die Einführung der jüdischen und islamischen Scholastik in die westliche Welt und durch sie der griechischen Philosophie machten dann das Beharren auf solch simplen Ansichten unmöglich. Auf diese Weise entstand das gesellschaftliche Klima für *öffentliche Streitgespräche*, wie das von 1240 in Paris über den Talmud, das in Gegenwart des Bischofs *Wilhelm von Auvergne* zwischen dem konvertierten *Nikolaus Donin* und dem Rabbiner *Jechiel ben Joseff* abgehalten wurde, oder auch für den Beginn einer eher „wissenschaftlichen“ Literatur über religiöse Streitfragen, wie die der *Pugio fidei* von *Raimund Martí* und als echte geistige Neuschöpfung die *Summa contra gentes* des *Thomas von Aquin*¹⁴. Für uns ist das *Streitgespräch von Barcelona* von Bedeutung. Es wurde auf Vorschlag des *Raimund von Penyaafort* von *König Jakob I.*, den der Vater *Llulls* auf seiner Eroberungsreise nach Mallorca begleitet hatte, im Jahr 1263 anberaumt. Die Eröffnungsreden hielten ein getaufter Jude namens *Paul*, ein Mann von beschränkter Bildung, und der berühmte Rabbiner von Gerona, *Moses ben Nahman*, der gewöhnlich *Bonastruc de Porta* genannt wird. Wie erwartet, schnitt dieser besser in der Polemik ab. Später untersuchte und kritisierte eine kirchliche Kommission, bestehend aus dem Bischof von Barcelona, dem Prior des Dominikanerklosters der heiligen Katharina und *Raimund Martí* die Bücher des Rabbiners. Der König begnügte sich allerdings damit, die für das Christentum schmachlichen Stellen auszumerzen und warf die Bücher nicht – wie in Paris geschehen – ins Feuer. Die Kontroverse fand ihre Fortsetzung in häufigen Besuchen des *Raimund Martí* in Synagogen und Moscheen, wo er auf Grund eines königlichen Privilegs den Juden und Muselmanen das Christentum predigte. Später übte *Raimund Llull* die gleiche Taktik und erhielt dafür 1299 die Erlaubnis des Königs *Jakob II.*¹⁵.

¹³ E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle* (Paris 1952) 291 f.

¹⁴ Vgl. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid 1977) 33.

¹⁵ Vgl. A. RUBÍO LLUCH, *Documents par a l'història de la cultura catalana migeval* (Barcelona 1908) I, 13. Über das Streitgespräch von Barcelona siehe E. COLOMER, *Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters*: Misc. Med., Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Berlin 1966) 201 ff. Dort werden auch die wichtigsten Literaturangaben gegeben. Vgl. auch M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 33 f.

Wir haben mehrfach von *Raimund Martí* gesprochen. Es lohnt sich, daß wir uns für wenige Augenblicke mit dem Denken dieses temperamentvollen Dominikaners beschäftigen, denn es bildet einen klaren Gegensatz zur Lehre Llulls.

Raimund Martí (1286 gestorben) war sehr verschieden von Llull, doch wurzelte er wie dieser tief in einem Lande, in dem Menschen dreier biblischer Religionen mehr oder weniger tolerant miteinander lebten. Nachdem er in Paris an den Vorlesungen Alberts des Großen teilgenommen hatte, gehörte Martí einer Gruppe von acht katalanischen Dominikanern an, die das Kapitel von Toledo im Jahre 1250 auf Betreiben von *Raimund von Penyafort* zum *studium arabicum* bestimmte¹⁶. Später war er Missionar in Tunis und schließlich Direktor der hebräischen Schule, die sein Orden in dem Katharinenkloster in Barcelona unterhielt. Dort gehörte zu seinen Schülern ein Mann, der sich später durch seinen antijüdischen Eifer auszeichnete, der berühmte Arzt und Kirchen-erneuerer *Arnald von Vilanova*. Martí ist damit gewissermaßen der Wegbereiter von Llull. Heute wissen wir, daß die *studia linguarum* der spanischen Dominikaner das Vorbild für Llulls Gründung der Miramarschule zur Sprachausbildung von 13 Minoriten war, die 1276 von Papst Johannes XXI. bestätigt und großzügig von ihrem ehemaligen Schützling und späteren König Jakob II. ausgestattet wurde¹⁷.

Von den Schriften des Raimund Martí interessieren uns hier im Zusammenhang mit Llull, und um sein Denken kennenzulernen, die *Explanatio symboli apostolorum* und der *Pugio fidei contra Judaeos*. Erstere ist, wie ihr Name sagt, eine Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses, vielleicht bestimmt zur Vorbereitung der späteren Missionare. Wirklich läßt Martí die Juden und Mohammedaner nicht aus den Augen, wenn er auch für die Christen schreibt. Wenn er, wie es scheint, in Paris Albert den Großen hörte, so hat ihm dessen Wissen wenig genützt: das Werk bewegt sich noch im Rahmen des Augustinismus.

Der *Pugio fidei*, d. h. „Verteidigung des Glaubens“, und nicht „Dolch des Glaubens“, wie es jahrhundertlang übersetzt wurde, gehört indessen zu dem Gedankengut des großen Schülers von Albert: Thomas von Aquin. Einem Entwurf des Algazel folgend, unterscheidet Martí die Menschen nach ihrem jeweiligen Glauben. Es gibt Menschen, die sich nach dem reinen Naturgesetz

¹⁶ Vgl. C. DOUAIS, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Toulouse 1894) 612. Man nahm allgemein an, daß diese Schule in Tunis lag, wo die Dominikaner seit ungefähr 1242 bis 1245 tatsächlich ein *studium arabicum* besaßen. Vgl. z. B. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII^e siècle*. R. Martin: AFP 6 (1936) 272 f.; J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano)*: AST 17 (1944) 123 ff. Neuerdings wurde jene Annahme in Frage gestellt. Statt dessen weist man als wahrscheinlichen Sitzplatz der Schule auf das Dominikanerkloster zu Palma auf Mallorca mit unterschiedlichen Gründen hin. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramón Llull* (Palma de Mallorca 1977) 268 ff.

¹⁷ Über die Sprachschule von Miramar vgl. S. GARCÍAS PALOU, 39, a. a. O. Siehe auch S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam* (Palma de Mallorca 1981) 107 – 140.

richten: die Heiden, und andere, die sich nach einem Gesetz richten, das sie durch Offenbarung empfangen haben und das sie in einem Buch bewahren: Juden, Christen und Mohammedaner.

Im ersten Teil seines Werkes geht es dem Dominikaner um die rationale Rechtfertigung der sogenannten *praeambula fidei* gegen die heidnischen Philosophen. Es handelt sich konkret um den Gottes- und Unsterblichkeitsbeweis und um die Ablehnung der damals gängigen Thesen der Linksaristoteliker um die Ewigkeit der Welt, die Vorsehung Gottes und um die Möglichkeit der Auferstehung. Dabei schreibt er, indem er sich manchmal mit einem *dicit quidam* entschuldigt, ganze Absätze der *Summa contra gentes* und sogar der *Summa theologiae* ab.

Im zweiten und dritten Teil verteidigt Martí gegenüber den Juden die Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens: Erfüllung der Prophezeiungen in Christus, Dreifaltigkeit, Menschwerdung und Erlösung. Im Gegensatz zu den *praeambula fidei* können die Glaubensartikel nicht bewiesen werden. Aus diesem Grund tauscht Martí die rationalen Argumente gegen die Exegese der Heiligen Schrift und der rabbinischen Texte aus. Es geht nicht darum, ausgehend von den vom jüdischen Gesprächspartner anerkannten Prämissen, die in diesem Fall nicht existieren, eine neue Wahrheit unter Beweis zu stellen, sondern ihm eine Wahrheit klarzumachen, die er unbewußt schon besaß¹⁸. Das Neuartige der *Pugio fidei* im Vergleich zur *Explanatio symboli apostolorum* liegt also in der Tatsache, daß Martí seine apologetische Methode der neuen Art angepaßt hat, die Beziehungen zwischen Vernunft und Glauben zu verstehen, die sein Ordensbruder Thomas von Aquin eingeleitet hatte. Hingegen bewegte sich Llulls Denken innerhalb der alten augustinischen „Weisheit“. Ende des XIII. Jhdts. denkt er so, als ob Thomas von Aquin nie existiert hätte. Seine Auffassung von der Beziehung zwischen Vernunft und Glauben ist kreisförmig: die Vernunft überholt den Glauben und der Glaube überholt die Vernunft. Seine dialektische Geistesarbeit richtet sich darauf, wie schon bei *Anselm von Canterbury* und *Hugo von St. Viktor*, zu verstehen, was man glaubt. Es handelt sich um eine paradoxe Einstellung, in der der doktrinäre Konservatismus Hand in Hand geht mit Wagemut und missionarischem Realismus. Um nun den rationalen Anforderungen seiner jüdischen und mohammedanischen Gesprächspartner gerecht zu werden, tat Llull etwas, was fast niemand zu seiner Zeit wagte: er erweiterte das Feld des apologetischen rationalen Streitgesprächs von den strikten *praeambula fidei* hin zu den doktrinären Glaubensversicherungen, diejenigen eingeschlossen, die der Gläubige als Mysterien betrachtet¹⁹.

¹⁸ Vgl. *Pugio fidei*, ed. J. de Voisin, reed. (Leipzig 1687) I, 192 ff.; II, 259 ff.; III, 479 ff. Vgl. die Darstellung von T. U. J. CARRERAS ARTAU, a. a. O., 147-170. L. ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el „Pugio fidei“ y Tomás de Aquino*: RET 34 (Madrid 1974) 321 – 350, wirft ein neues Licht auf die heikle Frage über die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Raimund Martí und Thomas von Aquin.

¹⁹ Vgl. M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 59.

In Wirklichkeit ist Llull weder der erste noch der einzige, der diesen Weg verfolgt: Nikolaus von Amiens im XII. und Roger Bacon im XIII. Jhdt. teilten gleichermaßen diese ungewöhnliche Vernunftfreudigkeit mit.

Nikolaus von Amiens entwickelte seine außergewöhnliche Konzeption der christlichen Apologetik in einem Werk, das zeitweise dem Alanus von Lille zugeschrieben wurde: *De arte catholicae fidei*. Er entwickelt sie folgendermaßen: Die Mohammedaner bekriegen die Christen mit Gewalt, aber wir dürfen es ihnen nicht mit gleicher Münze heimzahlen; Juden und Heiden traten früher der Wunder wegen zu unserem Glauben über, aber heute können wir leider keine Wunder mehr tun. Da weder die einen noch die anderen das Zeugnis der Heiligen Schrift anerkennen, bleibt uns nichts anderes übrig, als die Vernunft anzurufen.

„Aus diesem Grunde“, schreibt er abschließend, „habe ich sorgfältig eine Reihe überzeugender Gründe für unseren Glauben zusammengestellt, die ein klarschender Geist nicht ablehnen kann, damit diejenigen, die sich weigern, an die Prophezeiungen und das Evangelium zu glauben, wenigstens durch menschliche Gründe dazu gebracht werden²⁰.“

So einer Methode *more geometrico* folgend, die auf Definitionen, Postulaten und Axiomen beruht, entfaltet Nikolaus von Amiens die Reihe seiner Sätze und Beweise auf ähnliche Art, wie es in der Neuzeit Descartes und Spinoza taten²¹.

Roger Bacon ist unter allen Zeitgenossen Llull am verwandtesten. Es wäre anregend, einen breit angelegten Vergleich zwischen den beiden Exzentrikern zu ziehen; dieses Thema ist noch lange nicht erschöpfend behandelt worden²². Geboren etwa 20 Jahre vor Llull (zwischen 1210 und 1214), ist Roger Bacon „einer dieser Apostel, die sich ganz der ihnen von Gott anvertrauten Aufgabe widmen, anfangs ein bißchen lächerlich, dann den Zeitgenossen ein Ärgernis und zum Schluß einfach unerträglich²³.“ Diese Aufgabe ist keine andere als die volle Verwirklichung des Begriffes der „Christenheit“, oder wie Bacon sagt, der *res publica fidelium*, der Gedanke, die Welt durch die Philosophie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Dieser Mann, der in einem Zeitalter in dem die Vernunft vorherrschte, für die Wahrheit der Erfahrung einstand, ist gleichzeitig ein von einer unvergleichlich edlen Utopie beherrschter Geist: der Idee eines Universalvolkes, dessen Zugehörigkeit allen Menschen guten Willens offensteht, die sich zu dem selben Glauben bekennen²⁴.

²⁰ PL Bd. CCX, 596 f.

²¹ Vgl. E. GILSON, a. a. O., 317.

²² Das Thema wird von T. U. J. CARRERAS ARTAU, a. a. O., 638 ff., kurz angedeutet. J. TUSQUETS, *Ramón Llull, pedagogo de la cristiandad* (Madrid 1954) 166, 177, 179 ff., 182 geht auf das Problem näher ein. Vgl. auch die bündige Anspielung von J. N. HILLGAHRT, *Ramon Llull and Lullism in fourteenth century France* (Oxford 1971) 42 f.

²³ E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Löwen – Paris 1952) 75.

²⁴ Vgl. EBD. Über Bacons Denken siehe R. CARTON, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon* (Paris 1924); S. C. HEASTON, *Roger Bacon and his Search for a Universal Science* (New York 1952); E. HECK, *Roger Bacon, ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft* (Bonn 1957).

Möglicherweise hätte Bacon darauf verzichtet, seine Utopie in allen Einzelheiten bekanntzugeben, wenn er nicht aus Viterbo im Juni 1266 einen Brief des Papstes Klemens VI., einem früheren Studienfreund aus Paris, erhalten hätte, in dem der Papst ihn bat, die Ergebnisse seiner Untersuchungen zum Besten der Kirche mitzuteilen. Kurzenschlossen beendete nun Bacon innerhalb eines Jahres das *Opus maius* mit einem Anhang, dem *Opus minus*, und einer Einleitung, dem *Opus tertium*; und sandte es sofort dem Papst.

Das Problem Bacons ähnelt dem von Llull. Die *res publica fidelium* hat die gleichen Begrenzungen wie der Glaube. In Wirklichkeit ist er fest überzeugt, daß sich die Menschheit in puncto Religion in sechs Gruppen einteilt: die Heiden, die nicht an Gott glauben; die Götzenanbeter, die die Werke ihrer eigenen Phantasie verehren; die Tataren, die einen mächtigen Gott anbeten, mit dessen Hilfe die ganze Welt zu erobern sie gedenken; die Mohammedaner, die eine höhere Auffassung von Gott mit einer materialistischen Auffassung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens verbinden; die Juden, die dank ihres eigenen Gesetzes Gott besser kennen und den wahren Heiland erwarten mußten; und schließlich die Christen, die das jüdische Gesetz zur höchsten Entfaltung bringen und ihm die Christusidee hinzufügen²⁵.

Wie allerdings kann man nun die Andersgläubigen, d. h. den Rest der Menschheit davon überzeugen, daß der christliche der einzig wahre Glaube ist? Bacon macht schon zu Anfang eine drastische Einschränkung: dies ist eine Angelegenheit, die den Gelehrten obliegt. Der Laie hat dabei nichts zu suchen. Daher die Notwendigkeit, die Sprachen der Weisen zu erlernen, die sich wie bei Llull, letztlich nur auf Hebräisch, Arabisch, Griechisch und Caldäisch oder Syrisch beschränken²⁶.

Noch bleibt das heikle Problem, wie man diesen ungläubigen Gelehrten die Kenntnis des wahren Glaubens vermitteln könne. Denn es ist klar, daß man Glauben nicht durch Glauben beweisen kann. Man kann die Ungläubigen nicht auf Grund von Prämissen überzeugen, die sie nicht anerkennen. Bacon findet eine ähnliche Lösung wie Llull: daß der christliche Glaube der wahre ist, „kann den Ungläubigen weder durch das Gesetz von Christus, noch durch die kirchlichen Autoren bewiesen werden; denn da, wo das Gesetz Christi nicht gilt, kann alles, was es enthält, als unwahr abgetan werden – so wie die Christen alles verneinen, was die anderen Gesetze enthalten. Für den Glauben braucht man Überzeugung und zu dieser gelangt man auf zwei Wegen: durch Wunder, die jenseits von Gläubigen und Ungläubigen liegen, oder durch die Philosophie, die beiden offensteht. Aus diesem Grund muß die Philosophie überzeugende Argumente für den christlichen Glauben liefern“²⁷.

Es ist offensichtlich, daß Bacon in diesem Zusammenhang ein Konzept der Philosophie handhabt, das zu seiner Zeit nicht üblich war. In seinen Augen ist

²⁵ Vgl. *Opus Maius* II, 370 f.

²⁶ Vgl. *Opus Maius* I, 66 – 96.

²⁷ *Opus Maius* I, 61 f.

die Philosophie ein Überrest der göttlichen Weisheit, den Menschen von Gott anvertraut, um sie in die Anfänge der Weisheit einzuführen. Nun findet man in der Philosophie überall Spuren des christlichen Glaubens, und nur von ihm. Die Wahrheiten, die Bacon auf diese Weise zu finden meint, schließen die Trinität, den Christusgedanken, die Erschaffung der Welt und das ewige Leben, kurz alle christlichen Glaubensartikel ein.

Offensichtlich macht Bacon es sich dann noch leichter als Llull. Er zweifelt nicht daran, daß, wenn der Papst es wollte, „die Griechen neuerlich der Römischen Kirche gehorchen, die Tataren übertreten, die Mohammedaner ausgemerzt und nur ein einziger Hirte und eine einzige Herde da sein würden²⁸“. Wenn er auch wie Llull die Wirksamkeit der Kreuzzüge anzweifelt, kann Bacon sich nicht, wie man sieht, von dem Gedanken trennen, das geistliche und das weltliche Schwert zu vereinen. Diejenigen auszurotten, die sich nicht beugen wollen, ist sicher ein wirksamer Weg, „eine einzige Herde und einen einzigen Hirten zu errichten, aber keinesfalls der vom Evangelium gepredigte²⁹“.

Raimund Llull (1232 – 1316) übernahm die Besorgnisse und Erwartungen Bacons: das Interesse für die orientalischen Sprachen, die Sorge um die Bekehrung der Tataren und die Unterwerfung der Mohammedaner, den Ehrgeiz, verschiedene Völker für den christlichen Glauben zu erobern, aber mit dem Vorteil vor seinen Vorgängern, daß eben aus solchen Besorgnissen und Erwartungen sein eigenes philosophisch-theologisches Denken entstand³⁰. Wie es in der sogenannten *Vita coetanea* heißt, einer Art Autobiographie, die Raimund, als er beinahe 80 Jahre alt war, in Paris von seinen Freunden, den Karthäusern von Vauvert, schreiben ließ, faßte Llull im Augenblick seiner Bekehrung und zusammen mit dem Gedanken, das Leben Jesus zu widmen und Schulen zur Sprachausbildung der zukünftigen Missionare zu gründen, schon den Entschluß „ein Buch zu schreiben, das Beste der Welt, um die Heiden zu bekehren³¹“. Dieses Buch ist kein anderes als die berühmte *Ars magna*. Llull arbeitete unermüdlich daran, nach vielen Skizzen – angefangen von *Art abrenjada d'atrobare veritat* oder *Ars maior*, aufgezeichnet in Mallorca gegen 1271, bis zu der *Ars generalis ultima*, angefangen in Lyon 1305 und 1308 in Paris beendet – hingegen blieb die grundsätzliche Idee unverändert: die Kunst ist gleichzeitig eine wirksame Methode, Wissen zu erwerben und die Ungläubigen zum christlichen Glauben zu bekehren.

Llull war der Meinung, daß die von der Apologetik seiner Zeit angewandte Methode nur zu fürchterlichen Ergebnissen führen könne. Bis zum Überdruß wiederholte er: „Die Ungläubigen kümmern sich nicht um die Behauptungen der Gläubigen, sondern ausschließlich um Vernunftsgründe; sie sagen: wir wollen nicht einen Glauben tauschen, aber wir würden gern Glauben gegen Verstehen eintauschen³².“ In diesem Zusammenhang erzählt Raimund die

²⁸ *Opus tertium: Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer (London 1959) 87.

²⁹ E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, 106.

³⁰ Vgl. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, 462 f.

³¹ *Vita coetanea*: R. Opera latina VIII, ed. H. Harada (Tournai 1980) 275.

³² *Librum de demonstratione per aequiparantiam*: R. L. Opera latina IX, ed. A. Madre (Tournai 1981) 221 – 222.

Geschichte eines Ordensmannes, den er angeblich von Ansehen kannte – es handelt sich vermutlich um Raimund Martí –, der, nachdem er den König von Tunis von der Irrlehre des Islams überzeugt hatte, bei dem Versuch, ihn daraufhin zum christlichen Glauben zu bekehren, völlig versagte.

Auf die Bitte des Königs „von nun an will ich nicht mehr Mohammedaner sein: beweise mir deinen Glauben, und ich werde Christ“, nahm der Geistliche ein Buch zur Hand, möglicherweise die *Exposito symboli apostolorum*, und sagte nur folgendes: „Der christliche Glaube ist nicht beweisbar; aber hier hast du das Glaubenssymbol in Arabisch aufgezeichnet: glaube das!“ Darauf antwortet der König: „Ich bin nicht gewillt, einen Glauben für einen anderen aufzugeben. Es war ein Fehler von dir, mein Gesetz zu verschmähen, wenn du mir deins nicht mit schlüssigen Gründen beweisen kannst: nun habe ich gar kein Gesetz mehr³³.“

Wie verschiedenartig die Verhaltensweise Llulls in seiner Beziehung zu den Andersgläubigen war, ergibt sich aus der Missionspredigt, die er nach der *Vita coetanea* 1292 in Tunesien vor dem Kadi und den islamischen Theologen hielt. Unser Apologet steht von Anfang an auf dem gleichen Niveau wie seine Zuhörer. Sein ihnen vorgetragener Plan ist äußerst eigenwillig: „Wir werden sehen“, sagt er ihnen, „welche der beiden Religionen, die christliche oder die islamische, mehr überzeugende Vernunftgründe auf ihrer Seite hat.“ Seinerseits ist er bereit, das Ergebnis der Untersuchung anzuerkennen und wenn nötig, den Glauben zu wechseln. Danach erklärt er ihnen folgendermaßen die Richtlinien seines Denkens: „Es ist angemessen, daß jeder vernünftige Mensch den Glauben annimmt, welcher dem Ewigen Gott, an den alle Weisen der Erde glauben, die höchste Güte, Weisheit, Macht, Wahrheit, Herrlichkeit, Vollkommenheit usw. zuschreibt, und zwar in der größten Gleichheit und Übereinstimmung. Gleichzeitig ist der lobenswerteste Glaube derjenige, welcher zwischen Gott – der höchsten und ersten Ursache – und seiner Wirkung die größte Übereinstimmung setzt.“

Nun gut, an Hand der Argumente, die ihr mir vorbringt, sehe ich, daß ihr, Mohammedaner, nicht anerkennt, daß jene und die restlichen göttlichen Grundwürden in sich selbst intrinsische und ewige Tätigkeiten haben, ohne die sie ebenfalls ewig untätig wären . . . Ihr schreibt diesen Tätigkeiten, wie ich sehe, nur zwei Grundwürden zu, das heißt der Weisheit und dem Willen, woraus zu schließen ist, daß ihr die übrigen wie Güte, Größe usw. untätig laßt und so einen Unterschied macht, der nicht zu entschuldigen ist.

Wenn wir nun annehmen, was recht und billig ist, daß die wesentlichen Tätigkeiten dieser Grundwürden intrinsisch und ewig sind, und zwar in Gleichheit und Übereinstimmung, so beweisen die Christen ganz offensichtlich, daß in dem einzigen und unvermischten göttlichen Wesen Dreieinheit der Personen (d. h. Vater, Sohn und Heiliger Geist) herrscht.

Dieses alles kann ich mit einsichtigen Gründen und durch eine einem christlichen Eremiten von Gott kürzlich offenbarte Kunst beweisen . . . Durch die gleiche Kunst kann ich euch auch beweisen, wenn ihr es wollt, daß in der Menschwerdung des Gottessohnes, durch Mitteilung und Vereinigung

³³ *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. Longpré: Criterion (1927) 276 – 277. Vgl. auch *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 4 (574); *Blanquerna*: Obres de R. L. IX, ed. S. Galmés (Palma de Mallorca 1914) 190 – 191. Siehe darüber E. LONGPRÉ, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí O. P.*: Butlletí de la Societat arqueològica lulliana 24 (Palma de Mallorca 1933) 269 f.

des Schöpfers mit dem Geschöpf in der einzigen Person Christi, die erste und höchste Ursache mit seiner Wirkung, und zwar auf höchst vernünftige Weise, übereinstimmt³⁴.“

In seiner Prägnanz bietet der Text eine ausgezeichnete Systematisierung der Llullschen Lehre. Raimund versucht, die Andersgläubigen, vor allem die Moslems, aber auch die Juden, von dem gemeinsamen Gottesglauben ausgehend, zu den besonderen Glaubensgeheimnissen des Christentums, wie Dreieinigkeit und Menschwerdung, hinzuführen.

Daher bedient er sich erstens des anselmischen Gottesbegriffes: *id quo nihil maius cogitari potest*, demzufolge man Gott immer die höchste Vollkommenheit wie im Sein als auch im Tun zuschreiben muß. Zweitens der sogenannten absoluten und relativen Prinzipien, das heißt Transzendental- und Relationsbegriffe, die Gott in bezug auf die Schöpfung meinen und daher für Gott und für die Welt angewandt werden können. Dementsprechend muß man Gott die absoluten Prinzipien oder Grundwürden wie zum Beispiel Güte, Weisheit, Macht usw. solchermaßen zuschreiben, daß zwischen ihnen jegliche Gegensätzlichkeit für immer ausgeschlossen ist. Und drittens der sogenannten Korrelativa, das heißt die Entfaltung der Nominalformen jedes transitiven Zeitwortes, also das Partizip Präsens als Tätigkeitsform, das Partizip Passiv als Leideform und der Infinitiv als Verbindung. Demgemäß haben die Grundwürden intrinsische Tätigkeiten (wie z. B. die Güte = *bonificans, bonificatum, bonificare*), so daß Gott in sich selber als unendlich fruchtbar erscheint.

Für Llull ist also Gott die gemeinsame Grundlage für Juden, Christen und Mohammedaner, und zwar in der dynamischen Einheit seiner Grundwürden. Bis zu welchem Punkt Llull die aktive Bedeutung der *Hadras* der islamischen Mystik und die kreisförmige Bewegung der *Sephirot* der hebräischen Kabbala in dem endgültigen Aufbau der *Ars* berücksichtigte, bleibe dahingestellt; er selber bezeichnete die Korrelativa als „eine arabische Sprechweise“³⁵. Jedenfalls

³⁴ *Vita coetanea*, a. a. O., 290 f. Siehe über diesen Text den Kommentar von CH. A. LOHR, *Ramón Llull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*: ThPh 56 (1981) 222 ff. Vgl. auch J. N. HILLGAHRT, a. a. O., 22 ff.

³⁵ *Compendium artis demonstrativae*: R. L. Opera III (Mainz 1722) 160. Man sollte den arabischen und jüdischen Beitrag zur Lehre Llulls weder übertreiben noch leugnen. Die Grundlage der *Ars* ist christlich-neuplatonisch. Die Hauptstufen ihrer Vorgeschichte bilden Richard von St. Viktor, Anselm, Johannes von Salisbury, Scotus Eriugena, Proklos und Augustin. Siehe darüber E. W. PLATZECK, *Raimund Llull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* I (Düsseldorf 1962) 99 ff. und 336 ff. Die Beziehungen Llulls zu Algazel (besonders zu dessen Logik und Gotteslehre) und zur Kabbala (besonders zum *Sefer Jezira*, nicht zum *Sefer Zohar*) sind jedoch unleugbar. Vgl. E. W. PLATZECK, a. a. O., 99 ff. und 327 ff. Dazu kommt noch der indirekte Einfluß des einige Zeit in Mallorca lebenden Ibn Hazm, dessen Gotteslehre zu einem Bestandteil des mallorkinischen Islams wurde. Siehe darüber D. URVOY, *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes*: Al-Andalus 37 (Madrid 1972) 87 – 132. Vgl. auch S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 19 – 33. Die gemeinsame Grundlage für die drei Denkrichtungen ist letzten Endes im Gottesbegriff des Alten Testaments: dort wird Jahwé-Elohim als der gütige, der weise, der mächtige, der wahre, der glorreiche Gott bereits angerufen. Siehe darüber J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale (Löwen – Paris 1960) 637 f. Vgl. auch M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 75 ff.

war er überzeugt, daß Juden und Mohammedaner seine Auffassung von Gott und dessen Grundwürden mindestens hinsichtlich der Schöpfertätigkeit mit ihm teilten.

Deswegen setzte er alles daran, den Widersinn zu unterstreichen, der darin liegt, einerseits die Grundwürden als wesensmäßige, handelnde Gottesattribute anzuerkennen und andererseits ihre Tätigkeit auf die Schöpfung zu beschränken, anstatt sie folgerichtig auf das innere Gottesleben zu erweitern. Entspräche der äußeren nicht die innere Tätigkeit, so wäre Gott nach außen zwar aufs höchste tätig, in sich aber völlig untätig und müßig. Dann wäre er ein *Deus minor* und kein *Deus maior* im absoluten Sinn, wie es seinem Begriff entspricht. Das aber führt, wie Llull meint, zum christlichen Dreifaltigkeitsgeheimnis, das heißt zur Unterscheidung dreier Personen in der Einheit des göttlichen Wesens.

Auf ähnliche Weise versucht Llull, nachdem er die Dreieinheit Gottes bewiesen hat, die Menschwerdung des Sohnes als die höchste Wirkung der ersten und höchsten Ursache und damit als die größte Offenbarung der göttlichen Grundwürden in der Welt zu rechtfertigen.

Das Lehrschema der *Ars* wiederholt sich in fast allen theologischen Werken Raimunds. Für unser Thema kommen nur die Religionsgespräche und Missionstraktate in Betracht.

Die erste Schriftengruppe hat unserem Verfasser den größten Ruhm eingebracht. In ihnen stellt er uns Menschen aller religiösen Richtungen vor: Heiden, Juden, Christen und Mohammedaner, Griechen und Lateiner. Sie unterhalten sich auf vornehme Art und hoffen, dadurch zu einer friedlichen Einigung zu gelangen. Die Kritik hat den leidenschaftslosen und objektiven Ton dieser Werke, der sich von der harten polemischen Stimmung seiner Zeit abhebt, unterstrichen.

„Die disputierenden Gegner“ schreibt B. Altaner, „begegnen sich mit den Umgangsformen der gebildeten Gesellschaft. Die Ausführungen der Anwesenden bleiben ruhig, und ihre Redekämpfe werden streng sachlich durchgefochten. Ausdrücke, die die Gegenseite verletzen könnten, werden peinlichst vermieden. Zuweilen herrscht eine wundervolle Feierlichkeit, die erkennen läßt, daß die disputierenden Gegner einander Hochachtung entgegenbringen³⁶.“ Und R. Sugranyes fügt hinzu: „Damit hat Raimund einen Beweis seiner tiefsten persönlichen Haltung gegenüber den Andersgläubigen hinterlassen. Er zweifelt nicht an Ihrer religiösen Aufrichtigkeit und Gründlichkeit. Ein jüdischer Weiser, ein mohammedanischer König oder die Gläubigen, die der Predigt eines islamischen Mystikers zuhören, vergießen Tränen der Liebe und aufrichtiger Frömmigkeit. Der katalanische Philosoph hat die Ungläubigen gut genug aus der Nähe gekannt, um zu wissen, daß es unter ihnen religiöse Geister gibt, die leidenschaftlich Gott suchen³⁷.“

³⁶ B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus*. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedanken: HJ 48 (München 1928) 592.

³⁷ R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés* (Schöneck-Beckenried 1954) 63.

Diese Bemerkungen sind richtig und zutreffend, haben aber einen Fehler: sie verallgemeinern. Sie ignorieren, daß Llulls Haltung Andersgläubigen gegenüber sich allmählich gewandelt hat und infolgedessen der anfängliche Dialog zum Disput wurde. In diesem Zusammenhang müssen wir mit A. Llinarès in Llulls Leben zwei genau abgegrenzte Zeitabschnitte unterscheiden, die der Zwie- und die der Streitgespräche. Als Meilenstein dazwischen steht das Jahr 1293, Datum seiner ersten Reise nach Tunis, das heißt seinem wirklich intensiven Kontakt mit den Andersgläubigen³⁸.

Man könnte sogar die Bemerkung von Llinarès noch erweitern und zwischen zwei literarischen Kategorien unterscheiden: dem apologetischen Streitgespräch, dessen Absicht es ist, die Überlegenheit des christlichen Glaubens zu beweisen, welches aber die Lehrsätze der Andersgläubigen respektiert, und die eigentliche Polemik, die manchmal ungerecht und respektlos ist. Vorbilder für einen aufrichtigen und offenen Dialog sind vor allem das *Libre del Gentil* und das *Liber de Sancto Spiritu*. Beispiele für das apologetische Streitgespräch sind das *Liber Tartari et christiani* und das *Liber de quinque sapientibus*. Schließlich müssen wir die *Disputatio Raymundi et Saraceni* als Modell für die Polemik zitieren.

Das bekannteste und wertvollste aller dieser Werke ist das *Libre del Gentil e los tres savis*, welches Raimund gegen 1271/72 auf Mallorca zuerst in Arabisch und dann in Katalanisch niederschrieb. Der äußere Rahmen des Werkes, das Gespräch eines Heiden mit Vertretern der drei biblischen Religionen, erinnert an den *Kuzari* des Jehuda ha-Levi. Wenn wir jedoch von dieser Verwendung der Anfangsanekdote, die als literarisches Motiv ihre gemeinsame Wurzel im *Buch des Barlaam und Josephat* hat, absehen, so zeigt das Werk echt Llullsche Züge und wird vom Anfang bis zum Ende von der Beweisführung der *Ars* beherrscht³⁹.

Sein Inhalt ist ausreichend bekannt. Ein Heide, der nichts von Gott und der Wiederauferstehung weiß, beunruhigt sich bei dem Gedanken an den Tod. Während er durch einen Hain wandelt, trifft er mit drei Weisen zusammen, die diesen Ort zum Ausruhen von ihren Studien aufsuchen. Schweigend folgt ihnen der Heide bis zu einer schönen, von einer Quelle getränkten Wiese, auf der fünf reichbehängte Obstbäume wachsen, die die Prinzipien der Llullschen *Ars* symbolisieren. Plötzlich erscheint eine weibliche Gestalt, die sich als die Herrin „Intelligenz“ zu erkennen gibt, ihnen das Quellwasser zum Trunke reicht und ihnen sowohl die Bedeutung der Bäume als auch die Regeln erklärt, um ihre Früchte zu erforschen. Konkret handelt es sich um folgende zwei Bedingungen: man muß Gott immer die höchste Vollkommenheit zugestehen, indem man die Gegensätzlichkeit in ihren Eigenschaften stets vermeidet. Nach diesen Erklärungen zieht die weibliche Gestalt sich zurück.

³⁸ Vgl. A. LLINARÈS, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action* (Grenoble 1963) 269 f.

³⁹ Vgl. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *El „Liber praedicationis contra Iudaeos“ de Ramón Llull* (Madrid – Barcelona 1957) 23 ff.

Der Dialog kann beginnen. Aber vorerst läßt Llull, um die Geistesverfassung der Gesprächspartner zu veranschaulichen, einen der Gelehrten seine eigene Idee vom Frieden im Glauben vortragen: „O Gott, welch ein großes Glück wäre es, wenn wir in dieser Welt, so wie die Bäume es uns lehren, in einem Gesetz und einem Glauben uns einigen könnten, so daß aller Zank und aller Haß aufhörte unter den Menschen, die sich wegen des Unterschiedes und der Gegensätze der Sekten und Glaubensbekenntnisse befehden. Und wie es nur einen Gott gibt, der Vater, Herr und Schöpfer aller ist, so könnten auch alle Völker sich in einem einzigen Volk zusammenschließen, auf daß alle auf dem Weg des Heils sein und alle einen Gott und ein Gesetz haben und Gott unseren Herrn rühmen und loben könnten“⁴⁰.

Daraufhin setzten sich die Weisen zum Gespräch nieder. Jetzt stellt sich ihnen der Heide, und sie erfahren, daß er Gott nicht kennt. So beschließen sie, ihm zuerst die Gründe für einen gemeinsamen Glauben an Gott und die Wiederauferstehung vorzubringen. Und sie verfahren mit soviel Erfolg, daß der Heide von seiner Unruhe befreit ist und ein Dankgebet an Gott, den Herrn, anhebt.

Der Heide hat allerdings bemerkt, daß die drei Gelehrten nicht immer einig waren, was die Glaubensfragen und Sitten anbetraf. Deshalb fragt er sie: Seid ihr denn nicht alle in einem Glauben und unter einem Gesetz? Die drei Weisen müssen nun gestehen, daß in diesem Punkt unter ihnen die größten Unterschiede herrschen: einer von ihnen ist Jude, der andere Christ und der dritte Moslem. Wer von euch steht nun unter dem besseren Gesetz? fragt der nun immer besorgtere Heide und bittet gleichzeitig die drei Männer, daß sie ihm den Weg der heilbringenden Wahrheit zeigen mögen. Auf diese Weise ist die entscheidende Frage gefallen, auf die die Gesprächspartner eine Antwort finden müssen. Gemeinsam beschließen sie, daß jeder von ihnen dem Heiden die Gründe seines Gesetzes darlege, so wie dieses in der Geschichte auftauchte: zuerst das jüdische, dann das christliche und endlich das islamische.

So beginnt *der Jude* mit der Erklärung der acht Artikel seines Glaubensbekenntnisses: Die Einheit Gottes, die Schöpfung, die Übergabe des Gesetzes an Moses, die Auferstehung, das Jüngste Gericht, das Paradies und die Hölle. Was den zentralen Kern seines Glaubens angeht, so bemüht sich der Jude, den Heiden „das Gnadengesetz, das Gott Moses gab“, zu beweisen⁴¹. Erwähnung verdient die Begründung, die er für die messianische Hoffnung gibt. Da die Juden sich in Gefangenschaft befinden und es ihnen daher nicht möglich ist, das Gesetz voll zu erfüllen, muß Gott ihnen den Messias schicken. Sonst „widerspräche die Weisheit Gottes dem Heiligen Gesetz, das er uns gegeben hat“⁴². Noch größeres Verständnis für die Juden beweist Llull, wenn er in den Mund des jüdischen Gelehrten diese Wort legt: „Die Kraft, die sich mit der Milde vereint, besiegt die Kraft, die sich mit dem Stolz vereint“⁴³.

⁴⁰ *Libre del Gentil e los tres savis*: Obras de R. L., ed. J. Rosselló, I (Palma de Mallorca 1901) 11.

⁴¹ EBD. 91.

⁴² EBD. 93.

⁴³ EBD. 98.

Wie einst Jehuda ha-Levi und Abaelard, spielt Raimund damit auf den Leidensweg des mittelalterlichen Judentums an. Diese milde, aber zugleich tapfere Kraft der Juden ist größer als die mit Stolz vereinte Kraft der Christen und Sarazenen. „Trotz der vielen Entbehrungen, der Leiden und der Gefangenschaften, die sie dem jüdischen Volk auferlegten, gelang es ihnen nicht, es zu zwingen, vom Heiligen Gesetz, das Gott Moses gab, abzulassen“⁴⁴.

Anschließend an die Ausführungen des jüdischen Gelehrten beginnt *der Christ* die 14 Artikel seines Glaubens aufzuzählen: sieben, die zum einen und dreifaltigen Gott gehören, Schöpfer, Erlöser und Verklärer, und sieben, die zur Menschheit Christi gehören: vom Heiligen Geist empfangen, geboren von der Jungfrau Maria, gekreuzigt und gestorben, wiederauferstanden, zum Himmel gefahren und Richter über Gute und Böse. Natürlich legt Llull nun das zentrale Argument seiner Apologie in den Mund des christlichen Gelehrten: der christliche Glaube ist der wahrhaftige, weil der Gott, an den die Christen glauben, der Größte ist, den man sich denken kann. „Alle Vollkommenheit, die die Juden und die Sarazenen Gott ihrem Glauben gemäß zugestehen, wird von uns noch übertroffen, da wir an die heilige Dreifaltigkeit und die glorreiche Menschwerdung des Sohnes glauben“⁴⁵. „Der Christ ist also derjenige Mensch, der am besten dem Zweck entspricht, für den er geschaffen wurde, denn er ist der Mensch, der das höchste Wissen von Gott und die größte Liebe zu Gott hat.

Schließlich ist *der Muslim* an der Reihe. Er erklärt, wie schon üblich, die zwölf Artikel seines Gesetzes: Einheit Gottes, Schöpfung, Sendung und prophetischer Auftrag Mohammeds, Koran, Tod, Auferstehung, Gericht, Feststellung der Verdienste und Schuld, schmaler Weg des Paradieses, Himmel und Hölle. Der Muslim argumentiert für die Wahrheit seines Gesetzes mit der Tatsache, daß es nach dem Gesetz Moses und Christi entstand und vor allem damit, daß Mohammed, ein einfacher, ungebildeter Mensch, den Koran verfaßte, ein Buch großer Weisheit und „die schönste Schrift, die es gibt“⁴⁶. Es handelt sich hier um das bekannte Motiv der Unnachahmlichkeit des Korans, das wir schon bei Jehuda ha-Levi finden und das ganz allgemein von den islamischen Apologeten angeführt wurde⁴⁷. In der Beschreibung des Paradieses geht der Moslem

⁴⁴ EBD. 98 f.

⁴⁵ EBD. 129.

⁴⁶ EBD. 342.

⁴⁷ Siehe darüber F. M. PAREJA, *Islamología*, II (Madrid 1954) 502 ff. Die Unnachahmlichkeit des Korans war die Hauptlehre der islamischen Theologie. Algazel und Averroes sprechen vom Wunder des Korans und schließen daraus die Glaubwürdigkeit Mohammeds als Gottesgesandten ab. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 271 f. Das Thema wurde ein beliebter Gegenstand der islamisch-christlichen Auseinandersetzung. F. DE LA GRANJA, *Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio: Al-Andalus* 31 (Madrid 1966) 47 ff., berichtet von einem Streitgespräch über die Unnachahmlichkeit des Korans, das in Murcia um 1243 – 1263 stattfand. Die Gesprächspartner waren ein Muselmaner namens Ibn Rasik und ein unbekannter christlicher Geistlicher, den man jedoch aus guten Gründen mit Raimund Martí identifizieren

verschwenderisch mit konkreten Einzelheiten um: Ströme von Wasser, Wein, Milch und Öl, Bäume voller Früchte und vor allem eine Schar von Haremsweibern, alles Jungfrauen. Er gibt allerdings zu, daß es bei ihnen auch gebildete Männer gibt, die diese Dinge geistig und moralisch interpretieren⁴⁸.

Bekanntlich führt das Gespräch zu keinem Ergebnis. Llull verrät uns nicht, welches Gesetz der Heide schließlich erwählt, sondern teilt uns nur seinen Vorsatz mit, dasjenige zu wählen, „das ihm als wahr gezeigt worden ist“⁴⁹. Die drei Gelehrten bitten einander in einer Atmosphäre der Höflichkeit und gegenseitiger Achtung um Verzeihung, falls sie gegen das Glaubensbekenntnis des jeweils anderen „ein gemeines Wort vorgebracht hätten“⁵⁰. Nachdem sie sich von dem Heiden verabschiedet haben, beschließen sie am Ende, sich am gleichen Ort wiederzutreffen und ihr Gespräch nicht zu Ende zu bringen, bis sie alle drei in einem Glauben übereinstimmen. „Seid ihr einverstanden, daß wir einmal am Tage und unter Anwendung der Methode der Herrin ‚Intelligenz‘ unsere Ansichten aussprechen und daß dieses Gespräch solange dauert, bis wir alle drei einen einzigen Glauben und ein einziges Gesetz haben und bis wir uns gegenseitig respektieren und helfen können, auf daß Eintracht unter uns herrscht? Denn Krieg, Mühsal, Mißgunst und gegenseitige Schädigung und Entehrung hindern die Menschen, sich in einem Glauben zu einigen“⁵¹.

Bei diesem unerwarteten Ende handelt es sich nicht um religiöse Gleichgültigkeit, denn Llull war genauso überzeugt von der Wahrheit des Christentums wie von der Beweiskraft seiner Lehre. Wenn er sich später auf das *Libre del Gentil* beruft, dann verrät sich darin seine Überzeugung, daß sich in diesem Werk eine Apologie des Christentums verbirgt. Doch auf Grund seines ruhigen und unparteiischen Tones und auch auf Grund der Achtung, die er Menschen anderer Glaubensbekenntnisse entgegenbrachte, stellt dieses Werk etwas Einzigartiges und Außergewöhnliches für sein Zeitalter dar.

Das *Liber de Sancto Spiritu*, gegen 1282 geschrieben – nach Ansicht einiger Autoren anlässlich einer angeblichen Reise Raimunds nach Konstantinopel⁵² –, bewegt sich innerhalb der Richtlinien des *Libre del Gentil*. Dessen ungeachtet vermißt man in ihm die literarische und menschliche Frische, die jenes auszeichnet. Natürlich haben die Personen gewechselt: hier sind es ein Moslem und zwei Christen, ein Lateiner und ein Grieche. Der Moslem hat das Meer überquert, um Christ zu werden, aber als er die Differenzen sieht, die Rom von Konstantinopel trennen, will er mit Sicherheit wissen, auf welcher Seite die

kann. Ein ähnliches Gespräch befindet sich auch sonderbarerweise im kostbaren Wörterbuch, *Vocabulista in arabigo* genannt, das von der Kritik im allgemeinen dem Raimund Martí zugeschrieben wird. Vgl. E. BERTHIER, a. a. O., 292.

⁴⁸ Vgl. *Libre del Gentil*, a. a. O., 283 – 289.

⁴⁹ EBD. 299.

⁵⁰ EBD. 303.

⁵¹ EBD. 304.

⁵² Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *El „Liber de Sancto Spiritu“ del B. Ramón Llull ¿fue escrito en el Oriente?:* Estudios Iulianos 9 (Palma de Mallorca 1967) 169 – 179.

Wahrheit liegt, ehe er sich taufen läßt. Die beiden christlichen Gelehrten bieten sich gerne an, in seiner Gegenwart ein Zwiegespräch über den Hauptpunkt ihrer Unterschiede abzuhalten: Die Processio des Heiligen Geistes. Wie im *Libre del Gentil* bleibt die Frage offen. Der Moslem verspricht, die Gründe der beiden Christen zu untersuchen, und diese beschließen beim Abschied, die Aussprache zu erneuern bis beide – und mit ihnen Griechen und Lateiner – in einem einzigen Glauben übereinstimmen⁵³.

Das *Liber Tartari et Christiani*, gegen 1285 in Rom verfaßt, ähnelt, wenigstens äußerlich, gleichfalls dem *Libre del Gentil*. An dem Fall eines Tataren, der voller Sorge ist, die religiöse Wahrheit zu finden, wiederholt Llull das uns schon aus früheren Schriften bekannte Thema. Der einzige Unterschied besteht darin, daß den kurzen Darlegungen der drei Gelehrten, eines Juden, eines Moslems und eines Christen, am Ende die von Raimund persönlich hinzugefügt wird, der in der Gestalt des Eremiten Blanquerna dem Tataren das Glaubenssymbol des heiligen Athanasius, *Quicumque vult* genannt, nach den Regeln der Ars darlegt, um ihn schließlich zum Christentum zu bekehren. Die Schlußszene hat theatralische Züge: der Tatar bittet um Taufe, und Blanquerna schickt ihn auf den Weg nach Rom, wo er feierlich vom Papst in der Peterskirche getauft wird⁵⁴.

Mittlerweile ist es offensichtlich, daß das *Liber Tartari et Christiani*, so interessant es auch als Ausdruck der Sorge um die Bekehrung der Mongolen sein mag – Llull hat sich möglicherweise an den Gerüchten um eine nicht unmögliche Taufe von Khorbanda, Bruder und Nachfolger vom Cassan Khan inspiriert⁵⁵ –, weit von dem großzügigen Geist des *Libre del Gentil* entfernt ist. In Wirklichkeit handelt es sich bei ihm schon um eine über alle Zweifel erhabene Apologie des Christentums.

Das *Liber de quinque sapientibus*, gegen 1294 in Neapel geschrieben und dem Papst Celestinus V. vorgestellt, erinnert gleichfalls auf den ersten Blick ans *Libre del Gentil*. Neuerlich stellt uns Raimund Gelehrte verschiedener Religionen vor, die untereinander über ihre respektiven Glaubensbekenntnisse diskutieren. Aber diesmal handelt es sich nicht um Vertreter der drei großen biblischen Religionen, sondern um Vertreter der verschiedenen christlichen Kirchen: ein römischer Katholik, ein orthodoxer Grieche, ein Nestorianer und ein Jakobiter. Der Fragensteller ist kein Heide, sondern ein Moslem. Die Stimmung der Gesprächspartner hat ebenfalls gewechselt. Die Christen sprechen von der schlechten Welt, als der Moslem vorbeikommt. Dies führt bei jenen zu düsteren Vorahnungen: die Mohammedaner sind Herren vieler christlicher Länder, und sogar des Heiligen Landes. Es gibt genug Anzeichen,

⁵³ Vgl. *Liber de Sancto Spiritu*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 1 – 10 (115 – 124).

⁵⁴ Vgl. *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 1 – 50 (125 – 174).

⁵⁵ Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 201 f.

daß sie auch die Tataren bekehren können; dann wäre es ihnen ein leichtes, die Griechen zu unterwerfen und zu guter Letzt die gesamte Christenheit.

Der Muslim seinerseits bewegt ganz andere Gedanken in einem Kopf. Das Studium der Philosophie hat ihn dazu gebracht, die Religion seiner Väter in Zweifel zu ziehen. Jetzt wünscht er sich nur, den Weg zur wahren Religion zu finden. Mit dieser Absicht wendet er sich an einen christlichen Einsiedler, der ihm die Irrtümer des Islams bewies, dem es aber nicht gelang, ihn von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen. Er will nicht den bekannten Glauben für einen unbekannten tauschen, sondern eine nicht bewiesene Religion für eine beweisbare. In diesem Falle ist er überzeugt, daß viele andere Mohammedaner, die wie er die Philosophie kennen, ihm folgen würden und dann die Mehrheit seiner Glaubensbrüder; denn der Mensch, der im Irrtum lebt, erträgt nicht, daß man ihm die Wahrheit beweist.

Die vier christlichen Gelehrten sind willig, ihm zu helfen; sie wollen nun unter sich eine Reihe von gegensätzlichen Absichten innerhalb der christlichen Gemeinschaft diskutieren. Der Moslem möge Zeuge der Aussprache sein. Anschließend werden sie ihn gerne von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen versuchen. Bevor sie aber anfangen, sagt einer der Gelehrten zu dem Muslim: „Denke aber nicht, mein Freund, daß man den christlichen Glauben mit einem Beweis *propter quid* oder einem offensichtlichen geometrischen Beweis bezeugen kann. Gott ist ja unsichtbar, und ein auf diese Art bewiesener Glaube wäre nicht der echte göttliche Glaube. Trotzdem werden wir dir solche Gründe aus der Gleichwertigkeit der göttlichen Grundwürden geben und aus einer kürzlich entdeckten Weise, daß sich dein Verständnis für die Wahrheit unseres Glaubens stärken wird⁵⁶.“ Dann, wie vorher besprochen, ergreift der lateinische Gelehrte das Wort und beweist zuerst dem Griechen, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn kommt; danach dem Nestorianer, daß Christus eine Person ist; darauf dem Jakobiter, daß in Christus zwei Naturen sind, und schließlich dem Moslem, daß in Gott Trinität und Menschwerdung sind.

So wie im *Libre del Gentil* verheimlicht uns Llull auch hier die endgültige Entscheidung der disidenten Christen und des Moslems. Jene zeigen sich allerdings befriedigt mit den Gründen des Lateiners und versprechen, sie tiefergehend zu untersuchen in der Hoffnung, daß Gott ihnen die Wahrheit enthülle, auf daß alle ihn in einem einzigen Glauben lieben und dienen können. Trotz allem ist die Absicht des Werkes deutlich. Vor einem gemeinsamen Feind – dem Moslem – will Raimund die östlichen, von der Kirche getrennten Christen dem katholischen Glauben zuführen, und wenn möglich, sogar den Feind selbst. Der anfängliche Dialog hat einer Apologie des Christentums Platz gemacht⁵⁷.

⁵⁶ *Libre de quinque sapientibus*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 4 (128).

⁵⁷ Vgl. A. LLINARES, a. a. O., 199 f.

Die *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, im April 1308 in Pisa beendet und Papst Klemens V. vorgestellt, bildet den Schlußpunkt dieser Entwicklung. Das zum Teil autobiographische Werk faßt die Erfahrungen Llulls in Bugia anläßlich eines dramatischen Missionsversuches im nordafrikanischen Islam zusammen.

Wie weit entfernt sind wir von der bewundernswürdigen Heiterkeit des *Libre del Gentil*! Der Szenenwechsel ist eindrucksvoll. Der schöne Hain voller Quellen und Obstbäume hat sich in einen dunklen Kerker verwandelt. Und die Personen sind auch nicht die edlen und erhabenen Weisen der früheren Werke, sondern zwei Menschen aus Fleisch und Blut, deren ungeschliffene, fast gewalttätige Sprechweise dieses Zeitalter realistisch widerspiegelt: Raimund, der christliche Gefangene, und Homer, der gelehrte Moslem, der ihn auf Geheiß des Muphti mit der Absicht besucht, ihn zum Islam zu bekehren.

Was genau war geschehen, daß Llull sich in einer so unbehaglichen Lage befand? Im Lichte der heute bekannten Tatsachen über die engen geschäftlichen und militärischen Beziehungen zwischen dem Königshaus von Aragonien und den Ländern des Magreb, erscheint Llulls Versuch in Bugia nicht so extravagant, wie manche glauben. Sowohl in Bugia wie in Tunis gab es katalanische Konsulate und sogar eine christliche, den betreffenden Herrschern untertane Miliz, deren Chef allerdings vom König von Aragonien ernannt wurde. Die christlichen Kaufleute und Soldaten aus den Ländern der Krone von Aragonien genossen das Recht, ihre Religion auszuüben und sogar Kirchen zu bauen. Es fehlte nicht an missionarischen Versuchen seitens katalanischer Geistlicher, sowohl Dominikaner wie Franziskaner⁵⁸.

Den Prinzipien des Korans entsprechend war ihnen allerdings eins versagt: den Islam zu bekämpfen. Llull überschritt dieses Verbot, indem er auf einem öffentlichen Platz einer Menge auf Arabisch zurief: „Das christliche Gesetz ist das wahrhaftige, es ist heilig und Gott gefällig; das Gesetz der Sarazenen hingegen ist falsch – und ich bin bereit, es zu beweisen“⁵⁹.“ Dieser Wagemut kam ihm teuer zu stehen. Geschlagen, von seinen Zuhörern fast gesteinigt, konnte er sich nur dank des Eingreifens des Muphti retten, der anordnete, ihn vor sich zu bringen und ihm mitteilte, daß er zum Tode verurteilt sei. Anschließend wurde der unvorsichtige Prediger in dem allgemeinen Gefängnis in Erwartung seines Prozesses eingeschlossen. Bald darauf gelang es katalanischen und genuesischen Kaufleuten zu erreichen, daß er an einen würdigeren Ort gebracht wurde. Schließlich beendete Halid I., damals Herrscher von Bugia, die Sache, indem er den Gefangenen aus seinem Reich auswies⁶⁰.

⁵⁸ Siehe darüber CH. E. DUFOURCK, *L'Espagne catalane et le Maghrib au XIIIe et XIVe siècles* (Paris 1966). Vgl. auch die knappe Darstellung von A. LLINARÈS, a. a. O., 37–48.

⁵⁹ *Vita coetanea*, a. a. O., 297.

⁶⁰ Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 213 ff.. Siehe auch A. LLINARÈS, *Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la „Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni“*: Estudios Iulianos 4 (1960) 63–72.

Die *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* hat zum Hintergrund die Gespräche, die Llull mit islamischen Theologen während seiner sechsmonatigen Haftzeit hielt. Der Brennpunkt des Streites liegt wie immer in den beiden christlichen Dogmen der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, die Homer als mit dem Gottesbegriff unvereinbar und Raimund als sehr zutreffend erklärt, vorausgesetzt, daß man unter Gott das versteht, was gemeint ist, ein in seinem Sein und Tun absolut unendliches Wesen.

Aber hier interessiert uns weniger der Gegenstand der Diskussion als das Benehmen der Streitenden. Hier wird die Wandlung der Llullschen Haltung den Andersgläubigen gegenüber deutlich. Am Ende seiner Rede läßt Homer nun Llull ein, sich zum Islam zu bekehren, und verspricht ihm im Namen seines Souveräns und dem des Muphti „schöne und edle Mädchen, ein großes Haus und alle Arten von Reichtümern“⁶¹. Darauf antwortet Raimund: „Du hast mir ein schlechtes Geschäft vorgeschlagen, denn zum ewigen Ruhm gelangt man nicht mit diesen Gütern. Meinerseits verspreche ich dir, daß, wenn du dein falsches teuflisches Gesetz aufgibst, das durch Schwert und Gewalt bekanntgemacht wurde, und das meine annimmst, du das ewige Leben erlangen wirst, denn die Ausbreitung meines Gesetzes begann mit der Predigt und dem Blut der Märtyrer und dauert noch so an“⁶².

Anschließend beginnt Raimund einen Gegenangriff, der dazu bestimmt ist, die Wahrheit des Christentums und die Falschheit des Islams deutlich zu machen. Der Ton dieser Seiten ist von einer Llull bisher unbekannten Härte. Häufig sind es Anspielungen auf unwürdige Fakten aus Mohammeds Leben und die moralische Unordnung der Anhänger des Korans. Das islamische Paradies wird mit häßlichen Zügen vorgeführt, es handelt sich nicht mehr nur um Essen und Trinken – jeder Auserwählte darf für 40 essen und trinken – und auch nicht um den Verbrauch schöner, immer jungfräulicher Mädchen, sondern sogar um den anderer Männer. Das Buch schließt mit dieser kurzen Bemerkung: „Als der Moslem diese Gründe gehört hatte, dachte er lange darüber nach, seufzte, entfernte sich schließlich von dem Christen und gab es auf“⁶³.

Man hat oft gesagt, das 13. Jhdt. sei das Jahrhundert der Missionen, so wie das 12. das der Kreuzzüge war. In diesem Sinn erscheint uns Llull als ein Mann seiner Zeit. Der Missionsgedanke begleitet ihn stets, und anfangs in klarem Widerspruch zum Kreuzzugsgedanken. Llull gehört mit *Bacon* zu der Gruppe von Nonkonformisten, die der geistigen Wirksamkeit des Kreuzzuges kritisch gegenüberstehen. So schreibt er in dem *Libre de contemplació en Déu* ganz offen, daß „das Heilige Land sich hundertmal besser mit der Predigt als mit Waffengewalt erobern ließe“ und schließt aus der militärischen Niederlage der Kreuzzüge, daß Gott sie nicht billige⁶⁴. In dem Roman *Blanquerna* geht Llull sogar noch weiter und unterstreicht den Widersinn, das Heilige Land mit

⁶¹ *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 12 (442).

⁶² EBD. 12 (442).

⁶³ EBD. 46 (476).

⁶⁴ *Libre de contemplació en Déu*: Obres de R. L., ed. M. Ferrà IV (Palma de Mallorca 1910) 59.

Gewalt wie Mohammed, statt „wie Christus und die Apostel mit der Predigt und dem Märtyrertod erobern zu wollen“⁶⁵.

Möglicherweise spielten in Llulls früherer negativer Haltung den Kreuzzügen gegenüber die zwei letzten fehlgeschlagenen Versuche, die der ehemalige Page von Jakob II. kennen dürfte, eine Rolle: 1254 mußte *Ludwig der Heilige* von Frankreich mit leeren Händen aus dem Heiligen Land zurückkommen, nachdem er ein hohes Lösegeld für seine Freilassung bezahlt hatte, und 1269 konnte *Jakob I.* von Aragonien nicht einen Fuß an Land setzen, da seine Flotte durch ein Unwetter praktisch zerstört war. Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß Llulls Meinung sich im Laufe der Zeit merklich änderte. Der Idealist, der die Welt nur durch die Predigt und mit dem Vergießen seines eigenen Blutes erobern wollte, scheint merkwürdig pragmatisch und realistisch geworden zu sein und entwirft eine Reihe von Plänen für Kreuzzüge, in denen er die Interessen der Realpolitik seiner Zeit beachtet, seien es die kirchlichen, wie die Ausrottung der Templer, oder die der königlichen Häuser von Frankreich und Aragonien⁶⁶.

In dieser Entwicklung müssen wir drei Etappen unterscheiden: Bis 1285 ist Llull ein einfacher Pazifist, sein einziges Ideal ist die Mission.

Von 1285 an beginnt er, Mission und Kreuzzug zu verbinden, aber sein echtes Interesse gilt noch der Mission. So finden wir in dem Roman *Blanquerna* einen merkwürdigen Absatz, der von der Überfahrt handelt, die zwei Könige in islamische Länder machen und die von Arabisch sprechenden Geistlichen begleitet werden, deren Aufgabe es ist, den Sarazenen zu verkünden, daß sie sich bekehren mögen bevor man sie töte⁶⁷. 1285, am Ende des *Liber Tartari et Christiani* zeigt sich der neue Gesichtspunkt in aller Deutlichkeit. Llull läßt zwei Geistliche die Szene betreten, die vor dem Papst und dem Kardinalskollegium die Frage erörtern, welche Methode der Bekehrung der Heiden wirksamer wäre: die Predigt oder der Krieg. Die Diskussion bringt zwar keine Entscheidung, aber Llull spielt bezeichnenderweise auf eine dritte Möglichkeit an: die Verbindung von beiden⁶⁸.

Von 1292 an herrscht schließlich der Gedanke an den Kreuzzug vor. Raimund scheint besessen von dem Gedanken, das Heilige Land zurückzuerobern. Dafür schreibt er ununterbrochen Memoranden, Bittgesuche, Kreuzzugspläne, in dem verzweifelten Versuch, die Christenheit für die große Aufgabe zu mobilisieren. So im Jahre 1292 das Memorandum *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* und der *Tractatus de modo convertendi infideles*, beide dem Papst Nikolaus IV. vorgestellt; 1294 die *Petitio* an Celestinus V.; 1295 die *Petitio Raymundi pro conversione infidelium*, gerichtet an Bonifaz VIII.; 1305 und 1309 das *Liber de fine* und das *Liber de adquisitione Terrae Sanctae*, beide Klemens V. vorgestellt.

⁶⁵ *Libre de Blanquerna*: Obres de R. L., ed. S. Galmés IX (Palma de Mallorca 1914) 295.

⁶⁶ Siehe darüber J. N. HILLGAHRT, a. a. O., 46 – 134.

⁶⁷ Vgl. *Libre de Blanquerna*, a. a. O., 305 – 306.

⁶⁸ Vgl. *Liber Tartari et Christiani*, a. a. O., 30 (376).

Wie sollen wir diese scheinbar widersprüchliche Entwicklung beurteilen? Die Autoren haben auf psychologische Gründe zurückgegriffen, auf die Anpassung an die Umwelt: die Utopie hätte der Realität Platz gemacht⁶⁹, oder auf eine anachronische Konzeption der Beziehung zwischen weltlicher und geistlicher Macht⁷⁰. Der eigentliche Beweggrund scheint hingegen anderswo zu liegen: 1291 wurde die Christenheit von der Nachricht des Verlustes von Akkon und den restlichen Besitzungen, mit Ausnahme von Zypern und Armenien, im Orient erschüttert.

Llull schreibt nun seine ersten Kreuzzugspläne ein Jahr nach diesem Ereignis und versäumt bezeichnenderweise nicht, auf „die Trauer, die uns alle wegen des Verlustes des Heiligen Landes bewegt“, anzuspielen⁷¹.

Es scheint also, daß auch anläßlich des Kreuzzuges die Gedanken Llulls den realen Geschehnissen folgen. Natürlich wird damit nicht der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis aufgehoben, sondern noch mehr verschärft. Aber Raimund war kein reiner Denker, sondern ein Missionsdenker. Die Theorie ist für ihn der Entwurf einer Praxis und kann als solche von den geschichtlichen Bedingungen nicht absehen. Andererseits müssen wir zu seinen Gunsten sagen, daß er niemals, auch nicht in seiner letzten Epoche, die Waffen über die Predigt stellte. Im Gegenteil befahl er die militärische Aktion, um die Verkündigung des christlichen Glaubens zu ermöglichen. In seinen Augen war der Krieg das äußerste Mittel, um entweder ein Land wiederzuerobern, das seiner Meinung nach den Christen gehörte, oder um neue Wege für die Mission zu öffnen, die sonst für immer verschlossen blieben. Er dachte aber immer noch, wie in seinen geistigen Jugendjahren, daß „um den Glauben zu verbreiten, es nötig ist, daß die Kirche den Weg von Christus, den Aposteln und den Märtyrern fortführt“⁷². Llull hat also das Paradoxe des Evangeliums nicht vergessen: der Glaube breitet sich nicht aus, indem man andere tötet, sondern indem man sein Leben gibt. Zusammengefaßt, in dem Doppelbegriff Mission-Kreuzzug, gehört immer der Mission der Vorrang.

Bemerken wir zum Abschluß, daß die llullschen Kreuzzugspläne im Grunde so selbstlos und idealistisch waren, daß sie schwerlich in dieser Welt in die Tat hätten umgesetzt werden können. Trotz der Aufmerksamkeit, die er der Militärstrategie widmet und der Kenntnisse, die er von den auf dem Spiel stehenden politisch-religiösen Mächten besitzt, verläßt Llull auch auf dem Boden der Realpolitik nicht seine Utopien.

Trotz aller Brüche in seiner Lehre und Inkonsequenzen in seiner Praxis, ist Raimund Llull doch in die Geschichte als ein Mann eingegangen, der in erster Linie die überzeugende Kraft der Wahrheit über die Gewalt stellte:

⁶⁹ Vgl. B. ALTANER, a. a. O., 609.

⁷⁰ Vgl. R. SUGRANYES DE FRANCH, a. a. O., 86.

⁷¹ *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. J. Rambaud-Buhot (Palma de Mallorca 1954) 106. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, 428 f.

⁷² EBD. 105.

„Wäre es nicht besser, die Ungläubigen in der Diskussion zu besiegen, indem man sie durch die Lehre von den göttlichen Attributen und durch die notwendigen Gründe überführt, statt sie zu bekriegen, indem wir sie mit dem Schwert töten und ihnen ihr Land wegnehmen? Bekehren wir sie und lassen wir ihnen, was sie besitzen, seien wir Künstler der Eintracht und der Liebe⁷³.“

Als NvK 1453 die Schrift *De pace fidei* verfaßte, war Raimund Llull schon seit mehr als einem Jahrhundert tot. Seine Umwelt war zu gleicher Zeit ähnlich und verschieden von der Llulls. 1401, nach dem großen Chisma geboren, hat Nikolaus die Zersplitterung der Christenheit erlebt, die Raimund mit seinen Reformplänen zu verhindern suchte. Die mohammedanische Umklammerung war weiterhin eine Gefahr für Osteuropa. Der Fall Konstantinopels, der schönen Stadt, die er 1437 in all ihrer Pracht bewundert hatte, war ein weitaus fürchterlicheres Geschehen als der Verlust von Akkon. Man mußte einen starken Glauben in die Einheit und den Frieden haben, um zu versuchen, diesen zu erhalten und sogar zurückzuerobern in einer Zeit, in der alles ihn bedrohte.

Wie zuvor Raimund hatte Nikolaus diesen Glauben. Die Schrift *De pace fidei* anlässlich des Falles von Konstantinopel verfaßt, ist der beste Beweis dafür. Bei einer so erstaunlichen Übereinstimmung der Haltung taucht ganz spontan die Frage auf, inwieweit das schriftliche Vermächtnis Llulls nicht NvK den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben hat.

Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig. Das cusanische Motiv des Friedens im Glauben, ist von keinem mittelalterlichen Autor so klar und oft vorgezeichnet worden, als von Llull. Wie L. Mohler es überzeugend hinsichtlich des *Libre del Gentil* beweist, teilten Nikolaus und Raimund das gleiche Ideal einer universellen Religion im christlichen Sinn, durch die allein religiöser Haß und Krieg aufhören, der Friede und die Eintracht unter den Völkern bestehen und die Menschen auf christlicher Grundlage dem einen wahren Gott dienen können. Die größte Schwierigkeit, die der religiösen Verständigung im Wege steht, ist sowohl für Nikolaus wie auch für Raimund, der mit fanatischer Anhänglichkeit behauptete eigene Glaube. Eben deshalb sehen beide Denker in dem Gespräch das beste Mittel zum erwünschten Frieden im Glauben, geführt von Gelehrten verschiedener Religionen und Völker in gegenseitiger Achtung⁷⁴.

Diese Analogien müssen wir auch, wie wir gesehen haben, auf andere Schriften Raimunds erweitern, wie das *Liber de Sancto Spiritu*, das *Liber Tartari et Christiani* und das *Liber de quinque sapientibus*, um nicht von der *Petitio* an Celestinus V. zu sprechen, in der Llull von einem friedlichen Kongreß der Weisen der verschiedenen Religionen träumt, ähnlich dem, der in *De pace fidei* sich im Himmel abspielt⁷⁵. Eine besondere Bedeutung scheint dem *Liber*

⁷³ EBD. 109.

⁷⁴ Vgl. L. MOHLER, *Einführung zu: Über den Frieden im Glauben*, 65 ff. Wir wissen nicht, ob Nikolaus die Llullsche Vorlage bei der Hand gehabt hat. Jedenfalls ist das *Libre del Gentil* unter den Schriften seiner Bibliothek nicht vorhanden. Er wußte wohl um dessen Existenz und erwähnt es unter dem Titel *Liber gentilis* in seinem Katalog aus Llullischen Schriften. Vgl. M. HONECKER, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues*: SFGG 6 (1937) 279.

⁷⁵ Vgl. *Petitio Raymundi*. Anhang zum *Liber de quinque sapientibus*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 51 (175).

Tartari et Christiani und dem *Liber de quinque sapientibus* zuzukommen. Sie dürften die Aufmerksamkeit des Cusanus über die Juden und Mohammedaner hinaus auf die Syrer beziehungsweise Jakobiten oder Monophysiten und auf die Tataren gelenkt haben. Hinzu kommt die Tatsache, daß die zwei genannten Schriften unter dem Titel *Super psalmum quicumque vult* und *Compendium de Sanctissima Trinitate* im Cod. Cus. 86 vorhanden sind⁷⁶. Aus allen diesen Gründen erscheint NvK als der legitime Erbe des Llullischen Vermächtnisses, ohne in dessen Inkonssequenzen und Widersprüche zu verfallen, die er vermutlich nicht kannte.

Natürlich fehlt es nicht an Unterschieden. Wie M. de Gandillac unterstreicht, „geht es dem *Doctor illuminatus* endlich um die Bekehrung der Ungläubigen und die eindeutige Rückkehr der Schismatiker in den Schoß der Kirche“⁷⁷. Das Ziel Raimunds in allen seinen Bestrebungen war es, der Einigung auf religiösem Gebiet zu dienen, welche für ihn einzig und allein durch die freiwillige Annahme eines auf der Vernunftüberzeugung beruhenden katholischen Christentums zustandekommen könnte. Er war der Ansicht, daß die katholische Wahrheit sich im Gespräch schließlich durchsetzen würde. Er hat nicht daran gedacht, irgendetwelche Konzessionen zu machen, nicht einmal in Fragen des Kultes und religiöser Gebräuche. Sein Begriff der Einheit ist so starr und kompakt, daß es zwangsläufig zu der von T. Carreras genannten „platonischen Idee der Christenheit“⁷⁸, daß „es in der Welt nur eine Sprache, eine Religion, einen Glauben und folgerichtig nur einen Papst gäbe“⁷⁹, kommen mußte.

Bei *Nikolaus* hingegen zeigt sich etwas völlig Neues, das uns einen Zug seines Denkens erfassen läßt. Er persönlich hatte keinen anderen Glauben als den der Kirche. Wie Llull, ersehnte er leidenschaftlich eine einzige Religion auf der ganzen Erde und er zweifelte nicht daran, daß diese nur die christliche sein konnte. Hingegen war der Weg, den er beschritt, von jenem verschieden. Sein Ziel ist weniger die Bekehrung der Nichtchristen zum Christentum, als die Übereinstimmung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse in dem einen christlichen Glauben. Damit zeigt er den Andersgläubigen einerseits mit einer geschickten Präsuppositionsdiagnostik, „daß die nichtchristlichen Religionen ohne es zu wissen den christlichen Glauben voraussetzen“⁸⁰; andererseits verlangt er von den Christen gewisse Zugeständnisse, damit das Christentum die anderen Glaubensbekenntnisse in dem einen orthodoxen Glauben zusammenfassen kann. Glaubens- und Religionseinheit verlangen keine Gleichför-

⁷⁶ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues* (Trier 1905) 88. Siehe auch R. KLIBANSKY – H. BASCOUR, *Praefatio zu: De pace fidei* (h VII Hamburg 1959) XXXVI.

⁷⁷ M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues*. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (Düsseldorf 1952) 39, Anm. 83.

⁷⁸ T. CARRERAS ARTAU, *L'obra i el pensament de Ramon Llull*: Obres essencials I (Barcelona 1957) 65.

⁷⁹ *Libre de Blanquerna*, a. a. O., 363.

⁸⁰ B. DECKER, a. a. O., 203.

migkeit in den Ausdrucksformen des religiösen Lebens. Daher die Formulierung des Cusanus: *una religio in rituum varietate*. Dasselbe Streben nach Vermittlung zwischen Gegensätzen, das Nikolaus im kirchenpolitischen Bereich zum Begriff der *concordantia catholica* und im philosophisch-theologischen Bereich zum Begriff der *coincidentia oppositorum* geführt hatte, äußert sich im religiösen Bereich mit dieser für *De pace fidei* typischen Formulierung. Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen⁸¹.

Bekanntlich findet bei Cusanus der Beschluß zur Schaffung der Eintracht unter den Religionen zuerst im Himmel der Vernunft statt. Die Weisen der Nationen sollen dann in ihre Länder zurückkehren und dort auf die endgültige Glaubensvereinigung hinarbeiten, die in der heiligen Stadt Jerusalem beschlossen werden soll. In seinen ersten Dialogen läßt Llull die Frage der endgültigen religiösen Vereinbarung ebenfalls offen. Die Weisen sollen weiter diskutieren, bis sie zu einer glücklichen Übereinstimmung in einem Glauben kommen. Haben Nikolaus und Raimund irgendwie geahnt, daß es sich bei ihrem Friedensvorschlag um eine aus einer großen Hoffnung genährten Utopie handelte, die jedoch die Menschen auch heute noch zur Tat aufruft?

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: G. v. Bredow)

KLIBANSKY: Ich danke Herrn Colomer, weil er in bewundernswerter Klarheit herausgestellt hat, daß es sich im Leben des Lullus um zwei ganz verschiedene Perspektiven handelt: In der Jugend die großartigen Vorschläge eines Austauschs in der Lehre: Islamische Gelehrte sollen eingeladen werden, christliche Gelehrte sollen in islamische Länder gehen. Dieser Standpunkt wandelt sich, wie Sie hervorgehoben haben, aufs stärkste in den Schriften von etwa 1296 an: *De recuperatione Terrae sanctae* sowie die *Petitiones* an das Generalkonzil zeigen eine völlig andere, äußerst scharfe Haltung, die sich auch darin äußert, daß die Ungläubigen oder Andersgläubigen gezwungen werden sollen, in christlichen Ländern Predigten beizuwohnen. Nun aber die zwei Fragen, die uns interessieren: Was verdankt Nikolaus Lullus? und: Worin unterscheidet er sich von ihm?

Was verdankt er ihm? Hier müssen wir zunächst einen Blick auf die Struktur von *De pace fidei* werfen. Wir müssen davon ausgehen, daß hier 17 Weisen sprechen, die 17 Nationen repräsentieren. Welches sind diese Nationen? Was bestimmt die Wahl dieser Nationen? Hier werden wir zurückgeführt auf eine

⁸¹ Vgl. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Berlin 1961) 117 f. Über diesen Charakterzug des cusanischen Denkens siehe M. DE GANDILLAC, a. a. O., 15 ff.

Quelle, die sowohl für Nikolaus wie für Lullus entscheidend ist, nämlich *Augustinus, De civitate Dei* VIII, 9. Hier kommt klar zum Ausdruck, daß alle Philosophen – er sagt, „die Weisen oder Philosophen aller Nationen“ – über den höchsten und wahren Gott gleich gedacht haben, insofern als sie alle annehmen, daß er der Schöpfer alles Geschöpflichen, daß er das Licht alles Erkennbaren und die Richtschnur alles guten Handelns ist; mit anderen Worten: Er ist *principium naturae*, er ist *veritas doctrinae*, und er ist *felicitas vitae*, er ist die Glück-Erfüllung des Lebens. Nun, die könnte als eine rein philosophiegeschichtliche Konstruktion gedeutet werden. Aber es kommt hinzu, daß Augustinus hier auch die Namen der Weisen nennt; es sind: Ionici (= Graeci), Italici, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli und Hispani. Alle diese acht sind unter den 17 vertreten. Es ist nicht leicht ersichtlich, warum gerade *Hispani* in *De pace fidei* vorkommen, und warum *Chaldaei*. Sie gehören zu den Weisen des Augustin! Nun aber kommen Weise hinzu, die nicht bei Augustin vorkommen; sie erscheinen bei Lullus. Und das sind vier: *Saracenus*, (*Arabs* bei Cusanus), *Judaeus*, *Syrus* (Lullus nennt ihn nicht Syrer, sondern Jacobiten) und vor allem *Tartarus*, der ja für Cusanus nicht unmittelbar von Bedeutung war: die Tartaren spielen in der Zeit, in der *De pace fidei* verfaßt wurde, im Gegensatz zu der des Lullus, keine besondere Rolle. Dazu kommen noch andere fünf, die Cusanus im Hinblick auf die eigene Zeitlage hinzufügt. Das sind: *Turcus*, *Alemannus*, *Armenus* (die Einheit mit den Armeniern war bei den Konzilsverhandlungen von Bedeutung), der Böhme und der Engländer. Nikolaus war bekanntlich durch eine Bulle, die nicht zur Ausführung kam, mit der Vermittlung des Friedens zwischen Frankreich und England betraut¹.

So sehen wir, daß sicher eine Beziehung zwischen Cusanus und Lullus besteht. Er hatte ja im Codex Cusanus 86 zwei der von Ihnen genannten Schriften. Ob er noch den *Liber de gentilis* besaß, wissen wir nicht; eine aus seinem Besitz stammende Handschrift dieses Werks ist bisher nicht gefunden. Nun aber die Unterschiede; und die haben Sie auch angedeutet. Niemals ist bei Lullus die Rede davon, daß *diversitas est devotionis adauctio*; dies ist für Lullus ein ganz unmöglicher Gedanke. Ebenso daß *diversarum nationum ritus esse tolerandos* – auch dieser Gedanke findet sich bei Lull nicht. Mit Lullus gemeinsam ist: daß die Weisen der Völker zum Sprechen kommen. Das Gespräch ist aber in großartiger Weise bei NvK so ausgearbeitet, daß das göttliche Wort, der Erzengel und die Betreuer der Nationen eingreifen, sowie auch Petrus und Paulus.

COLOMER: Ich danke Herrn Prof. Klibansky für die schönen Ausführungen. Ich stimme mit Ihnen überein in der Frage der augustinischen Quelle für Cusanus. Aber vielleicht gilt diese Quelle nicht so für Lull. Ich meine, Lull ist viel mehr durch die damalige Lage bestimmt: er gehörte in ein Land, in dem *Christen, Juden und Mohammedaner* zusammenlebten. Und diese sind die drei ersten Dialogpartner. Nachher erweitert sich der Rahmen: es kommen dazu

¹ Bulle des Papstes Nikolaus V. vom 13. August 1451 (Regest. Vatican. 418).

die *Griechen*. Ob er in Konstantinopel gewesen ist, wissen wir nicht. Die *Vita coëtanea* erwähnt jedenfalls diese Reise nicht. S. Garcías Palou meint jedoch, daß eine Reise Lulls in den Orient, vorab nach Konstantinopel, um 1279 – 1283, vor der Entstehung des *Liber de Spiritu Sancto*, tatsächlich stattfand. Es ist nämlich bekannt, daß die *Vita* beachtliche Lücken enthält, darunter ein volles Jahrzehnt (nämlich 1277 – 1283). Es fehlen gerade die Jahre, wo Lull in Konstantinopel gewesen sein könnte. Dazu kommt, nach Platzeck, daß der Name *Blanquerna* (der Titel des bekannten Lullschen Romans) von der *Blaquernitissa* kommt, einer Mutter Gottes, die in Konstantinopel verehrt wurde. Außer den Griechen kommen auch hinzu, wegen einer konkreten Frage der Zeit, die *Tartaren*, die auch bei Roger Bacon vorkommen. Also ich würde meinen, daß bei Lull die Gesprächspartner von der geschichtlichen Zeitlage mitbestimmt sind. Hinsichtlich des *Liber gentilis* haben Sie recht: wir wissen nicht, ob Nikolaus das Werk Lulls in der Hand gehabt hat. Aber der *Liber gentilis* steht in der Liste der Werke Lulls, die Cusanus sich aufgeschrieben hat, und die nicht ganz, aber ziemlich genau der Liste entspricht, die Le Myésier über die Bibliothek der Kartäuser von Vauvert gemacht hatte. Aber vielen Dank Herr Prof. Klibansky für Ihre wichtige Ergänzung.

BILANIUK: Ich möchte den Begriff *ritus* bei Cusanus zu klären suchen. Ich vermute, daß mit *ritus* bei ihm eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint ist, die aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen besteht. In einem *ritus* kann und muß man die materiellen und formellen Elemente unterscheiden. Die *materiellen* Elemente sind: das gläubige Volk selbst, dann die religiösen Führer, die Hierarchien, die Propheten, Mystiker usw. Dann kommt das religiöse Erbe, das *patrimonium*, die traditio, und weiter die heiligen Bücher und Sprache, kultische Handlungen, religiöse Kunst, Kirchen oder religiöses Recht, das Schulwesen im Westen und das monastische Leben. Die *formellen* Elemente sind eben die offizielle Anerkennung des Ritus als einer religiösen oder kulturellen Kultusgemeinde oder sogar Kirche seitens der religiösen oder staatlichen Behörden, oder zumindest seitens der Mitglieder des betreffenden Ritus selbst. Dann kommt das zweite formelle Element: das Eingeschriebensein oder die formelle Mitgliedschaft von einzelnen Personen in einem Ritus, einer Kirche oder religiösen Gemeinde anhand dieser Elemente, die bei Cusanus zur Sprache kommen. Weiter: Diese Riten partizipieren an der Weisheit Gottes, und die Weisheit ist ein Geschenk oder Charisma Gottes, sie schließt natürliche oder übernatürliche Elemente ein. Der Mensch besitzt νοῦς, Intellekt, Willen und ästhetischen Sinn. Der Intellekt hat das Wahre als Objekt, der Wille das Gute und der ästhetische Sinn das Schöne; und gerade das Schöne kommt bei Cusanus stark zum Vorschein an vielen Stellen. Gerade die Synthese dieser drei in einer religiösen und mystischen Schau und Erfahrung ist die göttliche Weisheit oder sogar Religion, die zu Gott als dem letzten Ziel führt. Und hier erscheint Gott allen Religionen oder Riten als die unendliche Wahrheit, das höchste Gut und die unendliche Schönheit. Und das ist gerade

die wahre und endgültige *coincidentia oppositorum*, die Frieden für alle Religionen ermöglicht.

COLOMER: Es gibt hier im Saal viele Cusanusforscher, die Ihnen besser als ich über diese Frage weitere Erklärungen geben können. Ich würde meinen: der *ritus* bedeutet wenigstens die Ausdrucksformen der Religion, sowohl in der Lehre (Cusanus hält an die einzige *fides orthodoxa* fest, aber läßt verschiedene rationale Formulierungen derselben zu) wie besonders in der Praxis, in der konkreten Verwirklichung des religiösen Lebens.

MEUTHEN: Eben hat Herr Klíbanksky sehr schön die Gesprächspartner herausgearbeitet, wie in seiner Edition. Ich möchte aber noch eine Ergänzung zu dem „Engländer“ geben: Der *Anglicus*, der hier auftritt, ist Wyclif. Das kann man ganz genau sagen, weil er sagt: „*Quid aliis sacramentis . . . ordinibus?*“ Das sind ja spezifisch Wyclifsche Fragen an den Kirchenbegriff. Ich glaube, gerade zum *Böhmen* kann man den *Anglicus* hinzusetzen. Sie werden mir zustimmen, daß eben dies das Motiv dieser Stelle ist. Zweitens, zu seinem Legationsauftrag nach England: Davon konnte Nikolaus noch nichts wissen, er ist ja erst 1455 von Kalixt III. zum Kreuzzugslegaten für England ernannt worden; er nimmt hier sozusagen ein Interesse vorweg.

v. BREDOW: Dann hatte sich Herr Panikkar gemeldet.

PANIKKAR: Ich finde die Erklärung, was die Entwicklung von Raimund Lulls Mentalität betrifft, von Prof. Colomer sehr überzeugend. Ich möchte ihn fragen, ob er auch mit meiner Ergänzungshypothese übereinstimmen würde. Was mich zu dieser führt, ist, daß meines Erachtens Raimund Lull in der Geschichte des menschlichen Denkens kein Einzelfall ist. Wir finden Leute wie Tertullian, Akbar, Luther, Kardinal Daniélou und so viele andere, die einfach mit einer großartigen toleranten Vision anfangen und langsam sich verändern und vielleicht „verängstlichen“, mindestens verengen. Ich stimme mit Ihnen überein, daß eine psychologische Erklärung mitschwingen kann, ein Altersphänomen vielleicht, das aber nicht genügt. Sie machen die historische Hypothese: Irgendein historisches Geschehen löst die Reaktion aus, und dann wird man hartnäckiger. Ich möchte diese Hypothese vielleicht ergänzen, und ich frage mich, ob sich letzten Endes nicht alles um die ganze Dialektik handelt von Theorie und Praxis, also in diesem Fall von Monolog und Dialog. Die Theorie ist reiner Monolog. So meine ich „monologisch“: wenn ich über die Andersgläubigen nachsinne – auch wenn irgendwann ein Dialog hinzukommt, aber letzten Endes sind alle Ideen meine Geschöpfe. Dann kann man leicht großzügig und tolerant sein. Sobald ich aber den anderen ernst nehme und ihn als eine Quelle von Ansichten betrachte, die sich nicht in meine Kategorien einordnen lassen, bin ich dazu stimuliert, vielleicht versucht, irgendwie meine Position so zu verteidigen, daß bloße Toleranz, also reiner Pluralismus, nicht mehr gerechtfertigt werden kann, obwohl natürlich Krieg nur das letzte Mittel der Verteidigung sein kann. In einem Wort: Man kann dem Koran gegenüber (also Theorie) großzügig und tolerant sein; aber dem Muslim gegenüber (also Praxis) ist es viel schwieriger, weil die Sache anders ist.

COLOMER: Herr Panikkar, Sie haben deutlich ausgedrückt, was ich eben sagen wollte. Ich wollte zeigen, daß die psychologischen und besonders rein intellektuellen Erklärungen der befremdlichen Entwicklung Lulls in seiner Haltung den Andersgläubigen gegenüber nicht genug sind. Die letzte Erklärung ist eine Meinungsänderung, die auf gewisse Geschehnisse bzw. Erfahrungen bei dem realen Kontakt mit dem Gesprächspartner als Rückwirkung folgt. Für den Kreuzzugsgedanken ist 1291 das entscheidende Jahr. Für die Umbildung des anfänglichen offenen Gespräch zum Streitgespräch, es ist 1293, das Jahr der ersten Reise Lulls nach Tunis. Denn dort hat er zum ersten Mal einen wirklichen Partner gefunden; nicht die literarischen Partner, die er fingierte, die seine eigene Sprache sprachen, sondern einen realen Partner, der eine andere Sprache sprach und den man nicht mehr handhaben konnte. Und da kamen natürlich die Schwierigkeiten. Wenn man dies vor Augen hat, dann kann man den psychologischen Erklärungen ihren eigenen Platz einräumen. Denn was Sie am Anfang sagten, ist auch wirklich wahr: daß die Menschen sich verändern. In der Jugend kommt der große Idealismus vor, dann aber verengt sich der Horizont, man wird starr und hartnäckig, und so kann etwas geschehen, das, ich muß es sagen, für mich eigentlich schade ist.

PANIKKAR: Meine zugespitzte Frage wäre: Kann man mit einem platonischen Weltbild pluralistisch sein?

COLOMER: Im Mittelalter natürlich nicht. Im Mittelalter war es nicht möglich. Man sollte auch von Lull nicht mehr verlangen, als es zu seiner Zeit möglich war. Pluralistisch, oder besser gesagt, tolerant, kann und soll man heute sein, also Respekt und Achtung vor anderen Meinungen haben; Toleranz besagt aber nicht Indifferentismus oder Gleichgültigkeit! Das muß man unterscheiden; aber ich meine, das gehört nicht zu unserem Gespräch.

v. BREDOW: Herr Ben Chorin, Sie haben sich gemeldet.

BEN CHORIN: Ich habe nur eine kleine Sachfrage. In dem Referat wurde das Vorbild des Husai, des Juda ha Levi erwähnt. In der Tat ist die Grundstruktur eine ähnliche. Nun aber, wenn ich recht verstanden habe, trägt der Christ 14 Punkte oder 14 Artikel vor und der Jude acht Artikel. Ist in dieser Auswahl der acht Artikel . . .

COLOMER: Ja, ich habe die Artikel des Juden nicht gelesen, um den Vortrag ein bißchen zu erleichtern. Also . . .

BEN CHORIN: Da wollte ich fragen, ob hier die acht Artikel des Maimonides zugrunde liegen, ob man etwas darüber weiß, ob Raimundus Lullus diese Schrift, die ja jetzt wieder neu – das sah ich eben am Bücherstand – herausgekommen ist, ob er diese Schrift des Maimonides kannte und daher die Juden acht Fragen gestellt haben, acht Artikel verlaubar wurden.

COLOMER: Die 14 Artikel des jüdischen Gelehrten . . .

BEN CHORIN: 14 sind es nicht.

COLOMER: Moment, die acht Artikel sind die Einheit Gottes, die Schöpfung, die Übergabe des Gesetzes an Moses, die Hoffnung auf den kommenden Messias, die Auferstehung, das jüngste Gericht und das Paradies und die Hölle.

Dies sind nach dem Buch Lulls die acht Artikel des jüdischen Gelehrten. Nun, was den *Kuzari* des Jehuda ha-Levi betrifft: der Rahmen beider Werke ist sehr ähnlich, aber die Beweisführung ist ganz verschieden. Bei Lull sprechen die drei Gesprächspartner, sowohl der Christ wie der Moslem und der Jude, nach der Sprechweise der Lullschen Kunst. Und das besagt: die Beweise, die sie anführen, um ihr jeweiliges Glaubensbekenntnis zu begründen, sind völlig von der typisch Lullschen Spekulation beherrscht, die von den Grundwürden Gottes ausgeht.

v. BREDOW: Und noch nicht mal Maimonides als Quelle, vielleicht?

COLOMER: Nein, nein, Lull hatte sehr wenige Quellen. Er hat viel mehr aus dem Umgang mit den jüdischen und mohammedanischen Landsmannen gelernt, als aus den Büchern der Gelehrten. Außerdem, soweit ich weiß, inhaltlich stimmen die *Acht Kapitel* des Maimonides mit den acht Artikeln des jüdischen Glaubens bei Lull nicht überein.

v. BREDOW: Sie hatten sich noch gemeldet, Ihr Name bitte!

KANDLER: Eine ganz schlichte Frage: Auf Grund des Vortrages von Ihnen, verstärkt durch den Beitrag von Herrn Prof. Klibansky, möchte ich fragen, ob und gegebenenfalls inwieweit, die augustinische Theologie, vor allem aber die Forderung *Cogite intrare!* für den Wechsel bei Raimundus Lull irgendwelche Bedeutung gehabt hat.

COLOMER: Die augustinische Theologie? Warum denn?

v. BREDOW: Ja, *Cogite intrare!* „Zwingt sie, einzutreten!“

COLOMER: Ah, ja. Ich hatte die lateinische Aussprache nicht gut verstanden. Mir scheint, das hat natürlich auf Lull eingewirkt. Es war damals die allgemeine Meinung, die Lull sich einfach zu eigen gemacht hat, mit der einzigen Einschränkung, daß der Glaube frei sein sollte. Ob er das von Augustin wußte? Die Frage der Quellen Lulls ist sehr schwierig. Wir wissen einfach nicht, wo Lull studiert hat. Man hat gelegentlich von der Bibliothek der Zisterzienser bei Palma gesprochen. Aber es scheint, daß ihr Katalog sehr arm war. Jetzt denkt man an die Häuser der Minoriten oder der Dominikaner in Palma. Ich habe den Eindruck, daß die Einflüsse auf Lull sehr wenige waren, aber dann um so entschiedener. Augustin zählt ja ohne weiteres, und dann die Theologen des 12. Jahrhunderts, Anselm und die Victoriner, ferner Algazel und die Autoren der Franziskanerschule, besonders Bonaventura und Roger Bacon.

v. BREDOW: Ich fürchte, daß wir die Diskussion schließen müssen, leider, Herr Klibansky.

COLOMER: Nein, nein.

v. BREDOW: Es tut mir leid, ich bin kein Zauberer, der die Zeit verlängern kann.

DIE WIRKUNGSGESCHICHTE DES DIALOGS „DE PACE FIDEI“

Von Raymond Klibansky, Oxford/Montreal

Es hat einen besonderen Reiz, hier in Trier über NvK zu sprechen. Schon in einem der ersten ihn betreffenden Dokumente, seiner Matrikel in Heidelberg, wird er mit Trier in Verbindung gebracht. Unter dem Namen *Nicolaus Trevirensis* erscheint er als Handschriftenentdecker bei den italienischen Humanisten in der Korrespondenz des Poggio und des Traversari¹. Auf seinem Grabmal in San Pietro in Vincoli ist er wiederum als Nicolaus Trevirensis bezeichnet. Und in einem Gedicht, das hier in Trier aufbewahrt wird und noch unbekannt zu sein scheint, einem lateinischen Gedicht neuerer Zeit, wird er als derjenige bezeichnet, der lange vor Galilei und Kopernikus das neue Weltbild begründet hat, *Nicolaus Trevir*².

Wenn wir uns nun um seine Wirkung kümmern, erhebt sich zunächst die Frage: Welcher Art war die Wirkung seiner Schrift *De pace fidei*? Wir müssen von den Zeugnissen der Handschriften ausgehen.

Da finden wir: ein Mann, mit dem er in Köln aufs engste verbunden war, Heymericus de Campo, späterhin Rektor der neuen Universität Löwen, schreibt kurz nach Erhalt der Schrift dem Theoderich von Xanten, der in Diensten des Cusanus stand, über „unseren gemeinsamen Meister“. Das Verhältnis zwischen Heymeric und Nikolaus hatte sich von Grund auf geändert. Heymeric bezeichnet sich nunmehr als den Schüler, und er bietet eine Zusammenfassung von *De pace fidei*, die in Brüssel in dem *Centheologicon* des Heymeric erhalten ist unter dem Titel: *Theologia variarum sectarum consona*³. Hier wird eine bündige Zusammenfassung gegeben, die zeigt, wie außerordentlich stark der Eindruck dieser Schrift auf Heymeric war. In Deutschland wurde das Werk verbreitet durch die Benediktiner von Tegernsee, die es an viele mit Tegernsee verbrüdete Abteien verliehen, wo es abgeschrieben wurde⁴. In

¹ POGGIUS, *Epistolae* liber III, ep. 12 – 14; 19; 29; 39; liber IV ep. 4 (Rom 1427 – 1429), ed. TH. DE TONELLIS, I 208; 211; 213; 218; 266; 288; 304 (Florenz 1832; anast. Abdruck, Turin 1963). – AMBROGIO TRAVERSARI an Christoph, Bischof von Cervia, 24. Oktober 1435 (*Epistolae* III 48 Mehus). – Es ist bemerkenswert, daß Nikolaus selbst in einer Hs. seiner Frühzeit (Straßburg, Bibl. Univ. Cod. 84, Fol. 1) sich Nicolaus Trev(irensis) nennt. – Späterhin wird Nikolaus z. B. von CONRAD CELTIS, *Libri Amorum* (Nürnberg 1502) mit Trier verbunden.

² Trier, Dombibliothek, Cod. 282, p. 145: *Carmen in Nicolaum de Cusa*: „Non systema novum, Galilae, Copernice, vestrum || Hoc diu Cusanus cuderat ante Trevir || Cognovit solem fixum terramque planetam || Circumagi (!), proprium pervolitando cyclum || . . .“. – Die von MARTINI, Rektor des St.-Nikolaus-Hospitals (1827–1842), in dieser Hs. mit großem Fleiß angelegte Sammlung von Dokumenten (in Abschriften) ist bisher nicht genügend gewürdigt.

³ Brüssel, Bibl. Royale, Cod. 11571 – 75, Fol. 12^v – 13^v; s. R. KLIBANSKY et H. BASCOUR, *Praefatio* zur Ausgabe von *De pace fidei*: Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl.-Bd. III (London 1956) XL f. and h VII (Hamburg 1959 u. 1970) XL f. – Die Veröffentlichung des Heimericus-Textes ist vorbereitet. – Zu Heymericus und *De pace fidei* s. auch EBD. XIV; XX f.

⁴ EBD. S. XXIV – XXIX.

Spanien ist die Wirkung eine noch interessantere. Dort nimmt der erste Empfänger dieser Schrift, des Nikolaus früherer Gegner und späterer Freund, *Juan de Segovia*, die Schrift entgegen. Wir haben die Handschrift noch, die Cusanus ihm schickte und selbst korrigierte⁵. Segovia antwortete dem Nikolaus. Dieser Briefwechsel ist von großem Interesse; er zeigt, wie diese beiden Männer sich darüber einig sind, daß gekämpft werden solle *gladio spiritus*, mit geistigen Waffen, vor allem und vielleicht allein mit geistigen Waffen⁶. Die Folgerung, die sich daraus für Juan de Segovia ergibt, ist, daß er einen islamischen Gelehrten und Kultbeamten („Alphaquinus“) aus Segovia kommen läßt, den ‘Isā dā Ġābir, und ihm freies Geleit verschafft; in Savoyen, in den Alpen, wird daraufhin eine Koranübersetzung vorbereitet, der *Alkoraṇ trilinguis*. Der mohammedanische Gelehrte aus Segovia übersetzt aus dem Arabischen ins Spanische, *Juan de Segovia* aus dem Spanischen ins Lateinische. Es wurde demnach ein Koran in drei Sprachen hervorgebracht: arabisch, spanisch und lateinisch. Leider haben wir ihn nicht wiedergefunden, nur die Vorrede ist erhalten⁷. – Ein anderer Spanier, Kardinal *Juan de Torquemada*, benutzt *De pace fidei* ohne die Schrift zu nennen. Zwei Kapitel finden sich wörtlich in dem ihm zugeschriebenen *Defensorium fidei contra Iudaeos, haereticos et Sarracenos*⁸.

In Italien war des Nikolaus Werk wohl bekannt. Papst Pius II. war von ihm angeregt; er benutzte es als eine der Unterlagen für sein Sendschreiben an den Sultan Mohammed. Auch hier liegt der Versuch vor, mit Vernunftgründen den Religionsgegner zu bekehren.

Ferner wissen wir von bedeutenden Persönlichkeiten, die *De pace fidei* abschreiben ließen: Der Bischof von Padua, Zeno, und der Bibliothekar und Beichtvater des Papstes Calixtus III., Cosmas von Montserrat, Bischof von Gerona, besaßen die Schrift, die sie mit Anmerkungen versahen⁹. Die Annahme liegt nahe, daß außer Bessarion auch andere Kardinäle der gleichen Zeit Nikolaus’ Werke zur Kenntnis nahmen und auch Handschriften besaßen.

Noch interessanter aber ist folgendes: Der Herausgeber des letzten Vatikanischen Katalogs hat vermerkt, daß es einen Gelehrten des 15. Jahrhunderts gab, der viele philosophische und wissenschaftliche Handschriften sammelte und mit Anmerkungen versah. Er fügt hinzu: wüßten wir doch, wer dieser Mann war! Das Rätsel ist inzwischen gelöst. Wir kennen den Besitzer. Es war Petrus

⁵ Salamanca, Bibl. Univ. 19; über diese in Nikolaus’ Auftrag von Petrus Ercklentz geschriebene Hs. s. EBD. S. XXII – XXVII.

⁶ Vgl. EBD. S. XII; XLVIII – L und *Epistola ad Ioannem de Segobia*, EBD. S. 93 – 102; ferner R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: MThZ 2 (1951) 115 – 129.

⁷ Cod. Vat. lat. 2923, Fol. 186^r – 196^r. Vgl. h VII, S. XLVIII.

⁸ Ohne Ort und Jahresangabe [Utrecht 1473]. Ob Torquemada wirklich der Verfasser ist, halte ich für zweifelhaft.

⁹ Padua, Bibl. Capitul., Cod. A 45. – Cod. Vat. lat. 9425. Vgl. h VII, S. XXI f.; XXV f.

Leonius, *Pierleoni* aus Spoleto¹⁰. Dieser Mann hatte laut seinem Katalog mehrere Handschriften des Cusanus. Einige von ihnen lassen sich identifizieren; darunter zwei Handschriften von *De visione Dei* und *De pace fidei*, die Pierleoni mit Anmerkungen versah¹¹. Pierleoni war der Leibarzt des Lorenzo de Medici. Hier sind wir auf einer sicheren Spur, wenn wir das Problem untersuchen, welche Wirkung Nikolaus in Italien hatte. Wie Sie wissen, war man früher der Meinung, daß Nikolaus bahnbrechend gewirkt habe, daß alle ihn kannten. Später wurde man vorsichtiger. Aber die Ergebnisse der italienischen Forscher sind dürftig. Wir wußten bisher nicht, wie die Schriften des Nikolaus an die Florentiner gekommen sind. Hier haben wir nun zum ersten Mal neben Toscanelli ein sicheres Verbindungsglied. Pierleoni war ein intimer Freund des *Marsilio Ficino*. Es gibt mehrere Briefe des Ficino an Pierleoni, in denen er ihn als „*meus Complatonicus*“ oder auch als „*meus Complotinicus*“ bezeichnet¹².

Wir wissen, daß Pierleoni sich besonders für Proklos interessierte. Er selbst hat eine griechische Handschrift des Kommentars zum *Kratylos* gefunden und dem Marsilio vermittelt. Er besaß Moerbekes Übersetzung des *Kommentars zum Parmenides*¹³. Und in seinen Anmerkungen kommt zum Ausdruck, daß er die Verbindung von *De pace fidei* mit Proklos genau erkannte. In einem der vorhergehenden Vorträge war ein ganzer Abschnitt, der sich wörtlich bei Proklos hätte finden können. Es fällt jedem Leser des Cusanus in die Augen, daß ein Satz sehr oft wiederholt wird: *Ante omnem pluralitatem est unitas*. Dieser Satz, den das *Verbum* zunächst dem Griechen, dann dem Italer kündet und dann der Araber wiederholt, in Kapiteln, die kurz aufeinander folgen, ist ein wörtliches Zitat aus Proklos, *Propositio 5* der *Elementatio theologica*¹⁴. Aber wichtiger als dies Zitat ist die Denkweise. Immer wieder ist das Argument des Cusanus das Argument des Proklos: Vor allen Weisheiten muß es die Eine Weisheit geben; vor allen vielen Göttern muß es den Einen Gott geben; die Einheit liegt allem zugrunde. Es ist nicht die Einheit, die sich im Koran findet, es ist die philosophische Einheitslehre des Proklos, die hier ganz deutlich zugrunde liegt. Selbst eine Vokabel, die sich nicht im früheren Latein findet, *superexaltatus*, stammt aus der lateinischen Übersetzung des Moerbeke von Proklos' *Kommentar zum Parmenides*, es ist das griechische ἐξηρημέυος¹⁵. Pierleoni

¹⁰ J. RUYSSCHAERT hat das Verdienst, dies in einer nach seinem Katalog erschienenen Studie (Acad. Royale de Belgique, Bull. de la Cl. des Lettres, 5. Serie, Bd. 46, S. 37–65, Brüssel 1960) nachgewiesen zu haben.

¹¹ Cod. Vat. lat. 11520 und 9425.

¹² *Epistularum libri 12: Marsilii Ficini Florentini Opera* (Basel 1561) I, 801; 869; 874; 891 u. ö.

¹³ Cod. Vat. lat. 11600. Eine ausführliche Beschreibung ist in Vorbereitung.

¹⁴ *De pace* 4 (h VII, N. 11; S. 11, Z. 21); EBD. 5 (N. 15; S. 14, Z. 19); EBD. 6 (N. 17; S. 16, Z. 20). Adn. 8, h VII, 70–71.

¹⁵ Vgl. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*: Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 5. Abhdlg. (Heidelberg 1929) 28; *Corpus Platonikum Latinum* III 106 u. 70; Marginalien des Nikolaus: Cod. Cus. 186, Fol. 114^r und 149^r; h VII, Adn. 10, S. 71–72.

hat diesen Zusammenhang erkannt, und er schreibt: *trinitas Platoniorum*. Mit Handschriften allein ist es nicht getan. Es handelt sich um die lebendige Aufnahme einer Lehre. Hier stoßen wir auf Pico. Und wir wissen, daß Pico 1488 den Wunsch äußerte, nach Deutschland zu gehen, um die Bibliothek des Cusanus zu besichtigen.

In den 900 Thesen, zu deren Disputation er die Gelehrten aller Welt in Rom einlud, um dieselbe Zeit, finden sich verschiedene Sätze wie: *in natura uniali omnia contradictoria coincidunt*¹⁶, mit einem klaren Bezug auf NvK. Können wir sagen, daß Pico in der geistigen Tradition des Cusanus steht? Hier müssen wir vorsichtig sein und scharf unterscheiden: Er kennt Cusanus, er interessiert sich für ihn. Sein ganzes Anliegen aber ist von dem des Cusanus völlig verschieden. Während Cusanus sich bestrebt, die christliche Lehre als die wahre zu erweisen – er will zeigen, daß in allen Religionen Ansätze sind, die folgerichtig zu Ende gedacht, zur Wahrheit der christlichen, der *una religio* führen –, kommt es Pico darauf an zu zeigen, daß es *Eine Philosophie* gibt, jene Philosophie, die in alter Weisheit, in der Hermetischen Weisheit der vorgriechischen Welt vorbereitet, von den Griechen weitergebildet, dann in der Kabbala und von den großen mittelalterlichen Denkern weiter ausgebaut wird. Es handelt sich darum, die Synthese zu vollziehen und zu zeigen, daß jedes Denken zu diesem Einen Gott der Philosophie führt.

Marsilio Ficino kannte Nikolaus von Kues¹⁷. Auch er spricht von Toleranz, auch er sagt, daß man die anderen, die Andersgläubigen, nicht mit Gewalt bekehren dürfe, sondern *ratione docere*, und daß man Toleranz üben solle¹⁸. Hier müssen wir methodisch jedoch vorsichtig sein und nicht daraus, daß hier ein Toleranzgedanke klar ausgesprochen wird, darauf schließen, daß das nur von Cusanus kommen könne. Es gibt eine große Tradition der Toleranz, die von der frühchristlichen Zeit sich herleitet, von der Zeit, in der die Christen verfolgt waren.

Hier ist Tertullian, der gewiß kein toleranter Mensch war, zu nennen, der völlige Religionsfreiheit fordert. Hier muß an Symmachus erinnert werden, der sagt: *non uno itinere venit ad tam grande mysterium* und an das schöne Wort des Cassiodor, der auf völliger Religionsfreiheit besteht; auch daran, daß im 12. Jahrhundert, und gerade in der deutschen Dichtung, nicht selten darauf hingewiesen wird, daß auch die Heiden Kinder Gottes seien. Es gibt hier eine untergründige Tradition der Toleranz, die von den Kirchenlehrern ausgebaut wird. Bei Thomas, *S. th.* II/II q. 10, kommt ganz klar zum Ausdruck, daß in Religionsfragen den Andersgläubigen gegenüber ein Zwang unerlaubt sei, daß

¹⁶ Vgl. R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Mediaeval and Renaissance Studies, I/2 (London 1943) 318; jetzt mit *The Continuity of the Platonic Tradition* (München 1981 u. Millwood/London 1982).

¹⁷ Nachweis: *The Continuity of the Platonic Tradition* (London 1939) 43 f. (spätere erweiterte Ausgaben s. o., Anm. 16), auf Grund des dort veröffentlichten Briefes des Marsilio Ficino, vom 12. Juni 1489, an den Württemberger Martin Prenninger.

¹⁸ *De Christiana religione* vom Jahre 1474, cap. 4 (Opera, Basel 1576), I, p. 4.

der andere Kult toleriert werden müsse *ad malum cavendum*, und manchmal sei sogar etwas Gutes dabei. Wir können also nicht etwa deswegen sagen, daß Marsilius in dieser Hinsicht von Nikolaus abhängt; es ist möglich, aber nicht sicher.

Nun wenden wir uns wieder Deutschland zu. Es läßt sich nachweisen, daß die deutschen Humanisten das Andenken an Nikolaus hochhielten. Wir wissen von der fröhlichen Fahrt der Mitglieder der *Sodalitas* in Heidelberg unter dem Vorsitz des Bischofs und Kanzlers *Johann von Dalberg*, die 1496 die Mosel herauffahren, *Reuchlin*, *Heinrich von Bülow* und andere Gelehrte mit ihnen. Sie alle gehen, bevor sie dem Abt *Trithemius* einen Besuch abstatten, nach Kues; und wir wissen, daß dieser Besuch Folgen hatte. Der *Proklos-Kommentar* in Kues wurde für Johann von Dalberg abgeschrieben. Es ist durchaus anzunehmen, daß *Reuchlin* auf diese Weise auch näher mit Nikolaus in Berührung kam. Er nennt Nikolaus in seinem Bemühen, das Hebräische und die hebräische Weisheit einzuführen, „den weisen Erzpriester, der vor 54 Jahren hier zu uns gesprochen hat“. Es ist ganz klar, daß es sich um keinen anderen als NvK handeln kann, denn an anderer Stelle spricht er von der Koinzidenz der Gegensätze. In Deutschland war das Andenken an Nikolaus nie untergegangen. Die Autoren-Verzeichnisse des *Trithemius* wurden immer wieder abgeschrieben, sowohl der Katalog *De scriptoribus ecclesiasticis* wie seine Liste der *berühmten Deutschen*. In der *Weltchronik* des Hartmann Schedel ist ein langer Abschnitt Nikolaus gewidmet. Diese Abschnitte gehen nicht im besonderen auf *De pace fidei* ein, aber ständig ist diese Schrift genannt. Diese Verzeichnisse liegen den vielen Katalogen zugrunde, die sich in jeder Bibliothek befanden, sei es der des *Platina*, der des *Possevinus*, des *Bellarmin* und der vielen anderen, die die Schriften des Cusanus alle aufzählen.

Wir möchten wissen, wie sich die *Reformatoren* zu Nikolaus stellten. *Luther* nennt Cusanus sehr selten. Einmal spricht er von seiner *Cribratio Alkorani*, die er benutzt hat, die er aber als ungenügend empfand bei seinem eigenen Bemühen um den Koran in seinen Türkenschriften. Andere Reformatoren stehen dieser geistigen Haltung des Cusanus, der einen Frieden der Religionen herbeiführen will, nicht mit Sympathie gegenüber. Wir haben allerdings das Zeugnis eines der Reformatoren-Schüler, des *Kymeus*. Kymeus schreibt 1538 über des „Babsts Hercules“¹⁹. Ich habe das Cusanus-Exemplar dieses Kymeus aufgefunden²⁰. Mit Nachdruck schreibt er an den Rand: *sola fides iustificet*. Er sieht in Cusanus einen Zeugen für die Rechtfertigungslehre; Cusanus ist für ihn wichtig als ein Diener des Papstes, der die Unbill des Papsttums aufgewiesen habe. Er wird als Kronzeuge hierfür angeführt; er wird aus dem eigenen Zusammenhang gelöst. Kymeus war in seinem eigenen Verhalten, wir wissen es aus seinen anderen Schriften, durchaus kein Apostel der Toleranz. Er verlangte

¹⁹ Vgl. O. MENZEL, *Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deutschen*, Wittenberg 1538: CSt VI (Heidelberg 1941).

²⁰ London, British Library, Inkunabel IB 2267 – 2268. Vgl. h VII, S. 54; auch 51 f. u. Adn. 35, S. 86 f.

die Austreibung der Juden; dazu gibt es verschiedene Flugschriften. Ihm geht es darum, einen Mann des 15. Jahrhunderts zu finden, der zur Reformation hinführt. Die eigentliche Botschaft des Cusanus wird völlig aus den Augen gelassen, im Gegenteil, sie wird verworfen. Und so ist es auch mit den meisten anderen Reformatoren mit Ausnahme des *Flacius Illyricus*. Er interessiert sich wirklich für Cusanus, allerdings will er ihn der reformatorischen Idee dienstbar machen.

Leider kann ich nicht weiter darauf eingehen, wie in dieser Zeit trotz der Haltung der Reformatoren Nikolaus hoch geschätzt wird von denjenigen, die die enge Dogmatik, die dogmatisch starre Haltung der Reformatoren nicht anzunehmen vermögen und sich gegen sie wehren, vor allen Dingen *Sebastian Franck*. Unter diesen vom Katholizismus abtrünnigen Menschen, die aber auch Luthers Lehre als dogmatisch empfanden, wird das Cusanus-Erbe stark betont. Sowohl im *Kronbüchlein* wie in den *Paradoxa* ist NvK an mehreren Stellen erwähnt, und zwar mit großer Zustimmung. Nun findet sich diese Haltung bei mehreren dieser Autoren des 16. Jahrhunderts. Ich überspringe sie und komme gleich auf das wesentliche Geschehen in der kirchlichen Politik des späteren 16. Jahrhunderts, auf das Tridentinum.

Im *Tridentinum* wird Nikolaus zitiert, mehrfach, niemals aber *De pace fidei*. Die *Concordantia* steht im Mittelpunkt dieser Zitate. Was ist das Ergebnis? Des Cusanus *De concordantia catholica* erscheint kurz nach dem Tridentinum auf einem der Indices, dem Venediger Index von 1576. Eine andere Wirkung des Tridentinum ist wichtiger: die *Baseler Ausgabe* der Werke. Wir lesen in dem ausführlichen, noch nicht gebührend gewürdigten Vorwort des Verlegers *Henric Petri*, in seiner Widmung an den Rektor und den Senat der Universität Basel: „Seit vielen Jahren, vor allem aber in diesem letzten Jahr“, d. h. in dem Jahr nach dem Tridentinum, „werde ich von Gelehrten vieler Nationen, von Deutschen, Franzosen, Italienern, Spaniern, Engländern und Polen, aufs stärkste bedrängt, ich möchte doch die Werke des Cusanus herausgeben. Denn es ist uns allen klar, daß wenn man diesem *verus vates*, diesem wahren Seher, gefolgt wäre, das Unbill unserer Zeit nicht zustande gekommen wäre. Es ist um die Christenheit sehr schlecht bestellt“, so heißt es hier. „Um den Weg zum Guten, zum Frieden, zur Eintracht zu finden, müssen wir uns zurückbesinnen auf die Werke dieses Mannes²¹.“ Dabei handelt es sich in diesem Vorwort weniger um die Philosophie als um die praktisch-kirchlichen Lehren, vor allen Dingen um *De concordantia*, aber auch, obwohl der Titel nicht genannt ist, um *De pace fidei*. Hier und hier allein, so sagt *Henricus Petri*, können wir einen Ausweg finden.

Ich muß es mir versagen, auf die Wirkung des Cusanus in England und in Frankreich näher einzugehen. In England: Wir wissen, daß Cusanus in England bekannt war. Der große Dichter *John Donne* zitiert ihn. Es ist fraglich, ob

²¹ *Nicolai de Cusa Cardinalis, utriusque Iuris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera* (Basel 1565), *Praefatio*.

Thomas Morus in der *Utopia* ihn kannte; es ist möglich, es ist sogar wahrscheinlich. Aber der Sinn, das Absehen und die Durchführung bei Thomas Morus ist von der des Cusanus verschieden. Wir wissen aber, daß ein Engländer, der für die Geschichte der Wissenschaft von großer Bedeutung ist, nämlich *John Dee*, die Handschrift des Cusanus von *De pace fidei* aus Deutschland nach England gebracht hat. Er führt in seiner großen Ausgabe des Euklid, die ein bemerkenswertes Vorwort über die experimentale Methode enthält, Nikolaus für die *experimentale Methode* als Hauptzeugen an²². Ein anderer Engländer, der von Nikolaus ausgeht, ist *Walter Raleigh* zu Beginn seiner *Weltgeschichte*.

Die Geschichte der Wirkung des Nikolaus in Frankreich ist noch ungeschrieben. Wir müssen ausgehen von *Lefèvre d'Étaples*, der als junger Mann Pico kannte und in Florenz seine Anregungen erhielt. Pico verdankt er wohl seine Kenntnis des Nikolaus und den Wunsch, die Werke des Cusanus zugänglich zu machen. Hier haben wir das erste internationale akademische Unternehmen. Von Paris aus werden Gelehrte in der ganzen westlichen Welt gebeten, Handschriften herbeizutragen, Handschriften der Werke, die bisher noch nicht gedruckt waren²³. Ein Schüler von Lefèvre, *Bovillus*, kommt nach Rom. Wir haben sein Religionsgespräch mit dem jüdischen Gelehrten *Bonetus de Latis*, dem Leibarzt des Alexander VI.: In der Synagoge in Rom wird über die Trinität diskutiert. Hier ist wiederum das Bemühen, auf dem Weg der Diskussion den anderen zu überzeugen. Von *Marguerite de Navarre* über *Rabelais* und *Montaigne*, der auf seiner Italienreise sich um die Werke des Cusanus 1580 in Venedig bemühte, zu *Séguier*, der Cusanus ins Französische übersetzen ließ – ich habe bisher nur eine der französischen Übersetzungen aufgefunden, die des *Compendium* –, bis zu *Descartes*, der ja Cusanus kannte – allerdings erwähnt er nicht *De pace* –, und *Mersenne* lassen sich direkte Bezugnahmen auf Cusanus nachweisen. *Philippe Mornay du Plessis* und andere Franzosen kennen Cusanus gut. In den *Portraits et vies des hommes illustres* des André Thevet wurde ihm ein großer Abschnitt gewidmet. Ich muß leider auch die beiden Franzosen übergehen, die gewiß *De pace fidei* kannten, nämlich *Guillaume Postel* in der *Concordia orbis* und vor allem *Jean Bodin* im *Colloquium heptaplomeres*: Hier treffen sich die sieben Weisen und sprechen über die Religion. Es ist kein Zweifel, daß Bodin Cusanus kannte. Sein Werk ist von dem des Cusanus verschieden, aber die Schrift des Cusanus ist vorausgesetzt. Auch hier ist es ein Gespräch, das auf dem Wege des Gedankens zu einer Lösung der Frage der Verschiedenheit, der Berechtigung der verschiedenen Religionen führen soll.

²² R. KLIBANSKY, *Addenda* zu h VII, S. XX; *Appendix II* zu h V (Hamburg 1983) LXIII.

²³ R. KLIBANSKY, *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues*: NvKdÜ 15 c, 230 – 233.

Ich gehe jetzt auf zwei negative Aspekte ein. Wie kommt es, daß im späteren 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Cusanus positiv im philosophischen Sinn nicht die Rede ist? Ich schließe *Leibniz* ein, denn Leibniz kannte Nikolaus, ohne jedoch in seiner Philosophie von ihm Gebrauch zu machen. Er gibt einen der *Böhmenbriefe* heraus. Er weiß um Cusanus' Mathematik. Er schreibt dem Engländer Wallis: „*nam Cusanus Germanus erat*²⁴.“ Von einer nachdrücklichen Beschäftigung mit der Philosophie des Cusanus haben wir jedoch kein Zeugnis. Er wußte um die Tätigkeit des Cusanus. In seinen *Scriptores rerum Brunsvicensium* wird Cusanus immer wieder erwähnt, seine Tätigkeit als Legat, Cusanus als historische Figur, aber nicht als Philosoph.

Wie kommt es, daß in diesem langen Zeitraum die Philosophie des Cusanus nicht zur Sprache kommt mit Ausnahme der bemerkenswerten dt. Übersetzung von *De pace fidei*, die im Dreißigjährigen Krieg als Flugschrift erschien²⁵; und hiermit verbunden: wie kommt es, daß die großen deutschen Philosophen des beginnenden 19. Jahrhunderts nichts von Cusanus wissen, daß weder *Schelling* noch *Hegel* je ein Wort über Cusanus sagen? Diese beiden Fragen sind miteinander verbunden.

Es ist eine der Paradoxien der Wirkungsgeschichte des Cusanus, daß zu Anfang des 18. Jahrhunderts Cusanus immer wieder übersetzt wurde, aber nicht die philosophischen Werke, sondern gerade die Schrift, die für Cusanus selbst die unwichtigste war: die *Coniectura de novissimis diebus*. Hier war die Endzeit angekündigt, das Kommen des Antichrists und das Nahen des Endes; und dies war vorausgesagt für die Zeit zwischen 1700 und 1734. In der Heidelberger Ausgabe ist nicht genau erkannt, wie viele Übersetzungen und Ausgaben von dieser *Coniectura* erschienen. Ich kenne deren dreizehn, lateinischer Text und französische und deutsche Übersetzungen, und mindestens zehn in der Ausgabe nicht erwähnte Handschriften dieser *Coniectura*, die für Cusanus ein Gedankenspiel war, eine bloße Konjektur, die jedoch außerordentlich ernst genommen wurde. Hierauf setzt die Reaktion des *Pierre Bayle* ein. So lesen wir in dem Werk dieses außerordentlich einflußreichen Schriftstellers, nicht in seinem *Dictionnaire*, sondern in der *Réponse aux questions d'un Provincial*: „*Quelles ont été les conjectures du Cardinal de Cusa sur la destinée de l'Eglise*.“ Darauf kommt ein anderes Kapitel: „*Si les conjectures de ce Cardinal peuvent prouver, qu'il doutât de l'infailibilité de l'Eglise*²⁶“ und eine Biographie des Cusanus. Natürlich ist die Sehweise des Nikolaus hier mit Ironie behandelt, und die Autorität Bayle's wirkt auf die deutschen Schriftsteller, sowohl in Zedler's

²⁴ S. JOH. WALLIS, *Opera mathematica* (Oxford 1693 – 99) III, 673. S. R. KLIBANSKY, *Nicolas de Cues, Charles de Bovelles et la Cycloïde: Correspondance du P. Marin Mersenne*, edd. C. de Waard et A. Beaulieu (Paris 1980), XIV, 359.

²⁵ Von Fried und Einhälligkeit des Glaubens, o. Ortsang. 1643; s. h VII, S. XLIII f. u. Tafel IV. Das einzige Exemplar dieser Flugschrift verbrannte im Kriegsjahr 1943. Eine Fotokopie ist in meinem Archiv in Montreal aufbewahrt.

²⁶ PIERRE BAYLE, *Œuvres diverses* (La Haye 1727) III/2, 737 – 741, Kap. 117 – 119.

Universal-Lexikon wie vor allem in der Hauptquelle des jungen Hegel für alles, was das Mittelalter betraf: nämlich in *Johannes Mosheim's Institutiones*. Dort erscheint Nikolaus als ein Mann, der zwar manches wußte: *nec contemnendi genii*, dessen Urteil aber weder *robustum* noch *solidum* war, was aus den *Coniecturae eius de ultimo tempore* belegt wird²⁷. So war also Cusanus ein nicht ganz ernst zu nehmender Denker. Man brauchte sich nicht mit ihm zu beschäftigen.

Wie kommt es aber, daß Cusanus trotzdem wieder bekannt wurde? Die Lehre von der *coincidentia oppositorum* spielt eine große Rolle, zum ersten Male bei Hamann: „*Jordani Bruni principium coincidentiae oppositorum* ist in meinen Augen mehr werth als alle Kantische Kritik²⁸.“ Dies Prinzip hat ihm jahrelang im Sinn gelegen. Es wird dem Satz des Widerspruchs und dem Satz vom zureichenden Grunde, den *principiis contradictionis et rationis sufficientis* entgegengesetzt. In ihm glaubt er das Grundprinzip für das Verständnis der Wirklichkeit und der Widersprüche in der Wirklichkeit wie der Widersprüche in der Vernunft zu haben: „Diese Coincidenz scheint mir immer der einzige zureichende Grund aller Widersprüche und der wahre Prozeß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen²⁹.“ Diese Aussagen des Hamann sind *Hegel* gut bekannt. In seiner Kritik der Ausgabe der Hamannschen Werke geht er auf das Prinzip der Koincidenz der Gegensätze ein, aber immer wieder gilt es als Prinzip des Bruno. *Giordano Bruno* hat Nikolaus äußerst viel benutzt, er zitiert ihn sehr oft, diesen Mann *divini ingenii*, aber noch öfter verwendet er ihn, ohne ihn zu zitieren, und er verdeckt den Cusanus völlig in den Augen der Spätzeit. Als der junge Schelling 1802 in seinem „*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*“ schrieb, blieb ihm Nikolaus verborgen. Goethe beschäftigte sich nach Schelling mit Bruno, Nikolaus blieb ihm unbekannt. Trotz allen Interesses für die Koincidenz der Gegensätze war Hegel zeit seines Lebens nicht zur Lektüre von Werken des Nikolaus veranlaßt.

Wie aber nun wird Nikolaus bekannt? In Heidelberg wurde angegeben, daß der eigentliche Entdecker des Nikolaus *Friedrich Schlegel* sei. In der Tat finden wir in den Notizen Schlegels 1806, daß er eine Ausgabe des Cusanus, in der sich die *Cribratio Alkoran* befand, gesehen habe. Dann schreibt er im nächsten Jahr, 1807, über Nikolaus: „Auch las und blätterte ich in Nikolaus Cusanus (Philosoph und Mathematiker, † 1465, aus Trier gebürtig, ward Cardinal, lebte theils in Deutschland, theils in Italien). Ein Philosoph in dem Sinne, daß Leibniz und solche ganz flach und seicht dagegen scheinen. Mirandola und Reuchlin haben beide aus ihm geschöpft, so erregend ist er wohl nicht als diese, aber wie der Grundstein vom festesten gründlichsten Tiefsinn. Für unser ‚Mittelalter‘ ist er mir zu dunkel, und mit seinem sehr einfachen classischen, aber halb geheimnisvoll selbst gebildeten Latein zu unübersetzbar. Unterdessen ist doch gut, daß ich alles dieses kennenlerne. So ich mehr finde, will ich dir mehr berichten.“ So schreibt er dem Bruder. Was tut er aber? Wie ein

²⁷ IOANNES LAURENTIUS MOSHEIM, *Institutiones historiae ecclesiasticae* (Helmstedt 1764) 547.

²⁸ *Brief an Herder* vom 17. November 1782: *Hamann's Schriften*, hrsg. von F. Roth (Berlin 1824), VI, 301. (S. auch *Briefwechsel*, hrsg. von A. Henkel [Frankfurt 1979] VII, 457f.)

²⁹ HAMANN, *Brief an Herder* vom 27. – 29. April 1781: EBD. VI, 183.

Schmetterling – und das war Schlegel sehr oft – hat er dies aufgegriffen, doch in seinen gesamten späteren Werken erscheint Nikolaus nur noch einmal in den *Wiener Vorlesungen*, und dort erscheint er nicht als Philosoph und nicht als Theologe, sondern als der große Mathematiker³⁰. Er hat sich nicht mehr um ihn gekümmert. Die Entdeckungsgeschichte des Nikolaus ist daher eine ganz andere.

Lange vor der Romantik war er bekannt, und zwar ist es das Verdienst eines Mannes, der heute in Vergessenheit geraten ist, nämlich *Johannes Salomo Semler*, der den *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte* veröffentlicht. Dort gibt er eine ausführliche Zusammenfassung der Gedanken des *Dialogus de pace seu concordia fidei*, eine Zusammenfassung, die ziemlich flach ist. Er erkennt aber doch an, daß es sich um ein bedeutendes Werk handelt: „Es ist allerdings eine Fiktion. Diese Fiktion ist ihrem Inhalt nach allerdings sehr merkwürdig, enthält auch unleugbar viel Wahres, obgleich manche sehr bald es Indifferentismus und Synkretismus nennen werden. Wenn mehrere Papisten solche Einwände gehabt hätten, würde gewiß mehr leibliche Wohlfahrt unter den Menschen stattgefunden haben, welche unter der scheinbaren Absicht, das Seelenheil wenigstens zu schaffen, durch die leibliche Not und Verfolgung ohne alle Menschlichkeit unter den Christen gar nicht geachtet worden³¹.“ Semler nimmt also Nikolaus' Lehre auch hier als Waffe im Kampf gegen die Papisten. Semler hat eine gewisse historische Bedeutung. Er wendet sich gegen die Verbalinspiration der Heiligen Schrift und betont, daß die Heilige Schrift gedeutet werden müsse im Hinblick auf die jeweiligen Umstände des Volkes der Zeit. Er ist der Vorläufer, vielleicht ein bewußter Vorbereiter dessen, was man heute die entmythologisierende Theologie nennt. Semlers Cusanus-Auffassung war nicht der Art, daß sie sich vielen mit der Theologie nicht Vertrauten empfahl. Die eigentliche Entdeckung ist anderswo zu suchen.

Hier kommen wir auf *Lessing*. Wir wußten, die Lessing-Herausgeber wußten es schon seit langem, daß es im Lessingschen Nachlaß einen Titel gab³², eine Schrift des NvK betreffend. Es wurde aber von allen Herausgebern hinzugefügt: Um welche Schrift es sich handelt, wissen wir nicht. Auch in der neuesten Forschung über Lessings Toleranzbegriff heißt es, Göttingen 1969: „Wir wissen also nicht, wie weit Lessing NvK überhaupt selbst gelesen hat.“ Nun, dieses Rätsel läßt sich leicht lösen, wenn man auf Lessings Leben eingeht und seinen Freundeskreis betrachtet. Es war ja immer klar, daß eine ideengeschichtliche Verbindung, eine bestimmte Verwandtschaft Lessings mit NvK vorlag. Das für die Philosophie des Cusanus Charakteristische, in allen seinen Werken wiederkehrende Motiv: *varie in variis*, seine theologische Rechtfertigung, seine philosophische Begründung der menschlichen und kulturellen Individualität in ihrer Einmaligkeit, in ihrer Verschiedenheit von allen anderen Individualitäten,

³⁰ FR. SCHLEGEL, *Gesch. der alten und neuen Litteratur*. Vorlesung gehalten zu Wien im Jahre 1812 (Metternich gewidmet): *Sämtl. Werke* (Wien 1822) II, 67.

³¹ S. SEMLER, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte* (Halle 1774) II, 172.

³² G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachmann – F. Muncker³, Vol. XVI (Leipzig 1902) 451: „Über eine Schrift des Nikolaus von Cusa“.

findet ihre Fortführung, ihre Vollendung in Lessings Gedanken der Humanität. Vom Begriff der *humanitas*, wie er etwa in *De dato patris luminum* entwickelt ist: „Vides homines varios, alium fuisse, alium fieri, alium iuvenem, alium senem, alium Alemanum, alium Gallicum, alium masculum, alium femellam, alium magnum, alium parvum . . . Sed humanitas est essentia simplicissima, quae genericam essentiam specificè recipit³³“ bis zu Lessings „alle bestehende Ungleichheit unter Menschen ist gegründet . . . : nicht wegen der Gleichheit, sondern ungeachtet der bestehenden Ungleichheit alle Menschen Brüder . . .“ führt bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Akzentuierung ein gerader Weg.

Nun aber muß sich zeigen, daß die hier sichtbar werdende Gemeinsamkeit nicht erst vom Historiker am dünnen Faden ideengeschichtlicher Konstruktion nachträglich hergestellt worden ist, sondern wirklich vorhanden war. Als Lessing in Wolfenbüttel 1770 Bibliothekar wurde, freundete er sich mit den Gelehrten an, die in Braunschweig am Carolinum tätig waren: jeder Kenner des Mittelalters weiß gewiß, daß Konrad Arnold Schmid, Professor am Carolinum, in der Wolfenbütteler Bibliothek den Brief des Adelman von Brixen an Berengar fand. Lessing gratulierte ihm und wird dadurch bewogen, selbst die Schätze der Bibliothek zu untersuchen, und es gelingt ihm hier der Fund von Berengars *De sacra coena*, ein großer Fund, den er ankündigt. Die beiden werden Freunde. Konrad Arnold Schmid, der viel älter war als Lessing, führt nun in Lessings Auftrag Arbeiten aus. Wir haben durch das Tagebuch eines Freundes von Schmid und von Lessing selbst genaue Beschreibungen dessen, was hier vorlag. Der Dichter Johann Anton Leisewitz, als Verfasser des *Julius von Tarent* wohl bekannt, vermerkt am 2. November 1779 in seinem Tagebuch – er war inzwischen wohlbestallter hoher Beamter am Braunschweigischen Hof, nämlich Landschaftssekretar – : „Nach Tische ging ich zu Schmid und hatte das Vergnügen, recht bedauert zu werden, und sah mit dem Alten Druckfehler im Cardinal de Cusa nach. Um 5 Uhr zu Hause.“ Im November des gleichen Jahres notiert er: „Nach Tische bei Professor Schmid und ein Stück aus dem Cardinal de Cusa conferiret.“ Am 1. Dezember heißt es: „Nach Tisch war ich bey Professor Schmid; wir collationirten de Cusa zu Ende und sprachen ungemein gelehrt.“ Konrad Arnold Schmid's Name ist jedem Kenner des Lessingschen Briefwechsels vertraut.

Wir wissen durch einen Brief, den Schmid aus Braunschweig, den 8. Dezember 1779, an Lessing schrieb: „Hier haben Sie, mein liebster Lessing, was Sie verlangt haben, die Kladde meiner Übersetzung. Nun müssen Sie sich, darum bitte ich fußfällig, die Mühe nicht verdrießen lassen, sie mit dem Lateinischen zu vergleichen und mir mit Ihrem Falksaug auszuhelfen, wo ich Maulwurf zu kurz gesehen habe. Manches habe ich gewiß nicht getroffen oder in der Übersetzung nicht recht gefaßt. Sehr oft werden Sie zu unterscheiden haben, was ich wählen soll. Mit einem Worte, Sie sehen, ich halte Wort. Sie haben mir gesagt, ich soll den Cusa übersetzen, nicht aber, ich soll ihn gut und schön, oder wie Sie thun würden übersetzen. Sie mögen ihn nun aus dem Groben ins Feine bringen und ein Alphabet Anmerkungen darüber mir zuschicken. Alles aber

³³ *De dato* 5 (h IV, N. 118, Z. 5–11).

selbst geben und nichts mir überlassen, sonst verbrenne ich den ganzen Kram. Was ist doch in aller Welt das Ministerium, wovon Ihre Eminenz pagina 61 meiner lateinischen Kopie so viel reden und worauf Sie pagina 73 und 75 wieder kommen? ist es Unterricht? Einsicht? oder so etwas? *Regierung* ist es gewiß nicht. Dergleichen Leckerbissen werden Sie mehr zu genießen haben, wenn Sie Appetit haben, sie zu kosten. Aber warum haben Sie niemals am Kusa angebissen? Non circumrodendus, sed devorandus est. Auf meine lateinische Abschrift können Sie sich sicher verlassen. Ich wollte aber, daß Sie eine genauere ältere Ausgabe dieses Tractätleins finden könnten. Denn an Druckfehlern, Auslassungen der Wörter und dergleichen fehlt's dieser Ausgabe gewiß nicht. Einigemale habe ich am Rande und über den Text ein Wörtchen hingesetzt, das vielleicht mangelt. Die Zahl der Capitel ist sogar verdruckt. Die Nummern am Rande der Übersetzung weisen auf die Seite meiner Copie. Nun machen Sie sich mit Ihrem Kusa eine fröhliche Weihnachten und leben herzlich vergnügt etc. Ihr Schmid³⁴."

Nun, um welches Werk handelt es sich? Das geht nicht unmittelbar hieraus hervor, es läßt sich aber mit Bestimmtheit erschließen. Denn, in welchem Werk sind denn die Kapitel falsch gezählt? In *De pace fidei*. In welchem Werk kommt das Wort *magisterium* so oft vor? (Es handelt sich nicht um *ministerium*, sondern um *magisterium*, wie Leisewitz richtig bemerkt.) Immer wieder in *De pace fidei*! Und wir haben die Nachricht nach Lessings Tod – Lessing war ja krank geworden, kurz nach dem Erscheinen des *Nathan* im selben Jahr 79, und er starb bald darauf – : Schmid schreibt an Lessings Nachfolger als Bibliothekar, er möge ihm doch das Manuskript zurückgeben, das Lessing selbst „auslassen und mit Erläuterungen versehen, *De unitate ecclesiae* herausgeben“ wollte. Es handelt sich mit völliger Sicherheit um *De pace fidei*. Lessing kannte diese Schrift und wollte die Übersetzung mit seinem Kommentar veröffentlichen³⁵. (Er kannte auch *De beryllo*, das wissen wir: er wirft eine Frage über *De beryllo* auf, aber es ist eine gelehrte Frage.) *De pace fidei* stand ihm nahe. Wir sehen hier, wie Lessing diese Schrift aufgreift.

Wir erkennen zugleich den außerordentlichen Unterschied zwischen dem Kardinal und Lessing. Für Lessing kann es sich nicht um die Wahrheit Einer Religion handeln. In *De pace fidei* wird immer wieder betont: *ad unam religionem, una est veritas* der Religion, während die drei Ringe des Lessing ja vom menschlichen Geist nicht dem Werte nach unterschieden werden können. Sie sind alle gleich. Kein Mensch weiß, welches der wahre Ring ist, und des Menschen Aufgabe ist nicht etwa, nun die eine oder andere Religion höher zu verehren oder den anderen zu bekehren, sondern im eigenen sittlichen Verhalten der Gottheit zu dienen, nach seiner Weise, nach der Weise seiner Religion. Nikolaus weiß, daß seine Religion die einzig richtige ist, er weiß es durch die Offenbarung. Für Lessing ist Offenbarung Erziehung, Erziehung des

³⁴ *Briefe an Lessing*, hrsg. von CARL CHR. REDLICH: *Lessings Werke* (Hempel Ausgabe, Berlin o. J.), 20. Teil, 2. Abthlg., 999 f.

³⁵ Lessings Tod verhinderte die Ausführung. Die erste in Druck vorliegende Übersetzung nach der Flugschrift von 1643 ist die des ELIAS KASPAR REICHARD, von Semler angeregt, *Des Kardinals Nicolaus von Cusa Dialogus von der Übereinstimmung oder Einheit des Glaubens, mit Zusätzen von S. Joh. Semler* (Leipzig 1787). Reichard (seit 1754 Rektor des altstädtischen Gymnasiums in Magdeburg und seit 1784 im Ruhestand) war der ihm anvertrauten Aufgabe nicht gewachsen; sein Buch ist keine wortgetreue Wiedergabe des Textes, sondern eine ungenaue Paraphrase.

Menschengeschlechts, Erziehung zur Sittlichkeit, und diese Sittlichkeit steht höher als der Dienst einer einzelnen Religion. Es besteht hier eine völlige Verschiedenheit.

Ich muß es mir versagen, jetzt auf die weitere Geschichte der Wirkung von *De pace fidei* einzugehen. Es wäre nötig darzulegen, wie im 19. Jahrhundert des Nikolaus *De pace fidei* gedeutet wird. Auf der einen Seite haben wir die Philosophiehistorie, Ritter, sowie die Katholische Philosophiegeschichte und vor allem die neukantische Betrachtung; Hermann Cohen sagt: „Nikolaus von Kues ist der erste moderne Philosoph.“ Bis zu *Pacem in terris* handelt es sich darum, nun diese Wirkungsgeschichte weiterzuführen, wozu ich leider jetzt nicht die Zeit habe.

Prof. Haubst: Ich danke Herrn Klibansky sehr. Wie wir es bei ihm gewohnt sind, hat er aus seinem Schatz wieder *Nova et Vetera* hervorgeholt. Ich freue mich darauf, daß das nun alles auch gedruckt werden kann.*

* Herr Klibansky ist dankenswerterweise bereit, einige weitere Belege im nächsten Band der MFCG nachzutragen.

DIE HINFÜHRUNG (MANUDUCTIO) VON POLYTHEISTEN ZUM EINEN, VON JUDEN UND MUSLIMEN ZUM DREIEINEN GOTT*

Von Klaus Kremer, Trier

Das Ziel des Dialogs von *De pace fidei* ist die Schaffung einer einzigen Religion, was Cusanus zwar unter verschiedenen Formeln¹, aber im Hinblick auf das durch diese Formeln Intendierte sehr eindeutig zum Ausdruck bringt. Da zur Erreichung dieses Zieles das *gladium invasionis* beziehungsweise das *bellum* ausscheidet, wie Nikolaus in seinem Brief an Ioannes de Segobia vom 28. Dezember 1454 ausdrücklich feststellt² und sich darin mit diesem auch einig weiß³, bleibt als einziger Weg zur Verwirklichung dieses hochgesteckten Zieles nur derjenige einer Eruierung dessen, was allen so vielfältigen und verschiedenen Religionen als Gemeinsames zugrunde liegt. Methodisch setzt Cusanus daher so an, daß er nach den grundlegenden Voraussetzungen der verschiedenen Religionen fragt, ohne welche sie ihr jeweiliges Selbstverständnis aufgeben müßten, wenn sie darauf zu reflektieren beginnen. Diesen methodologischen Grundsatz spricht einmal der Syrer im Gespräch mit Petrus aus: „Petrus, wie ich zuvor hörte, ist die Eintracht bei jeder Gruppe (*secta*) nur von dem aus zu gewinnen, was sie voraussetzt“ (*ex praesuppositis*⁴). Die leitende Funktion dieses Grundsatzes wird durch das überaus häufige Vorkommen des Wortes *praesupponere* beziehungsweise *praesuppositum*, und zwar zerstreut durch die ganze Schrift hindurch, unterstrichen⁵.

* Was vom folgenden Text (außer bei längeren Zitaten) in Kleindruck steht, wurde beim Vortrag übergangen.

¹ Unica religio: *De pace* 3 (h VII, N. 9; S. 10, Z. 17–19); 6 (N. 18; S. 17, Z. 18); una religio: EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 10, 14 f.); 6 (N. 16; S. 15, Z. 16); unus cultus bzw. unus latrae cultus bzw. ad unitatem veri cultus: EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 15); 6 (N. 16; S. 15, Z. 16); 19 (N. 68; S. 62, Z. 21); cultus (religio) unius Dei: EBD. 5 (N. 15; S. 14, Z. 25); 6 (N. 18; S. 17, Z. 17 f.); 7 (N. 19; S. 18, Z. 4; N. 20; S. 19, Z. 18); 19 (N. 68; S. 62, Z. 13–18); una fides (orthodoxa): EBD. 3 (N. 8; S. 10, Z. 6); 4 (N. 10; S. 11, Z. 9, 11); 19 (N. 68; S. 63, Z. 3); in unam concordantem pacem tanta religionum diversitas: EBD. 4 (N. 10; S. 11, Z. 5 f.); 16 (N. 60; S. 56, Z. 8 f. 12 f. 15 f.); 18 (N. 63; S. 58, Z. 4 f.); concordia religionum: EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 19); concordandi omnes sectas: EBD. 15 (N. 52; S. 49, Z. 20); servare pacem inter fideles: EBD. 16 (N. 60; S. 56, Z. 8 f. 12 f. 15 f.); 19 (N. 67; S. 61, Z. 15); pacem in fide et lege dilectionis firmare: EBD. 16 (N. 60; S. 56, Z. 18 f.). Vgl. auch M. DE GANDILLAC, *Una religio in rituum varietate*: MFCG 9 (1971) 93 f.; G. HEINZ-MOHR, *Friede im Glauben*. Die Vision des Nikolaus von Kues: MFCG 9 (1971) 167, 174, 181 f.

² *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 97, Z. 9–11); EBD. (S. 100, Z. 13 f.).

³ EBD. (S. 96, Z. 21–S. 97, Z. 1).

⁴ *De pace* 13 (h VII, N. 42; S. 39, Z. 17 f.).

⁵ Vgl. *De pace* 4 (h VII, N. 10; S. 11, Z. 9–12, 16 f.; N. 11; S. 12, Z. 5 f.; N. 12; S. 13, Z. 10 f.); 5 (N. 15; S. 14, Z. 24–26); 6 (N. 16; S. 15, Z. 12–14, 16 f.; N. 17; S. 16, Z. 6–15; N. 18; S. 17, Z. 1–4); 13 (N. 42; S. 39, Z. 17 f., S. 40, Z. 13; N. 43; S. 40, Z. 23–S. 41, Z. 3; N. 44; S. 41, Z. 22 f.; N. 45; S. 42, Z. 10–12); 14 (N. 49; S. 47, Z. 1–3); 15 (N. 53; S. 50,

Dieser methodologische Grundsatz gibt daher auch den Weg zum Aufbau und zur Durchführung des Referates an:

Ein *erster Teil* wird die gemeinsame Voraussetzung aufzudecken haben, die Cusanus bei den Philosophen unterschiedlichster Provenienz, insofern sie nur Liebhaber der Weisheit sind, zu erkennen glaubt. Diese Grundüberlegung wird er dann von den Philosophen auf alle Menschen ausdehnen, da alle Menschen nach der Weisheit streben.

Der *zweite Teil* des Referates wird die Bemühungen des Cusanus sichtbar machen, Juden wie Muslimen auf Grund natürlich-philosophischer Überlegungen die Angemessenheit und Plausibilität des trinitarischen Gottesgedankens aufzuzeigen.

Der *dritte* und *vierte Teil* des Referates wird jeweils kurz Anknüpfungspunkte bringen, die Cusanus sowohl im *Alten Testament* wie im *Koran* für den Trinitätsgedanken zu erkennen glaubt. Mit einem Rückgriff auf einige von C. Schedl in seinem Buch *Muhammad und Jesus* gewonnene Ergebnisse schließt das Referat.

I. Die Hinführung von Polytheisten zum Einen Gott

1. Die Philosophen als Liebhaber der Weisheit

Gegenüber dem Griechen als Repräsentant der Philosophen macht das göttliche Wort aufmerksam, einmal, daß Liebe zur Weisheit voraussetzt, daß es diese Weisheit *gibt*⁶, sodann, daß diese Weisheit nur *eine* sein kann, da, wenn man mehrere Weisheiten annähme, diese notwendigerweise von einer einzigen stammten⁷. Denn vor jeder Vielheit ist die Einheit⁸. Auf Grund der Teilhabe (*cuius participatione*) an dieser einen Weisheit gibt es viele Weise (*multi sapientes*), während die Weisheit selbst in sich einfach und ungeteilt bleibt⁹. Von den beiden hier durch das göttliche Wort ausgesprochenen philosophischen Grundanschauungen: die Vielheit setzt die Einheit voraus¹⁰ und: Liebe

Z. 10 – 12); 19 (N. 68; S. 62, Z. 13 – 15). – Die Bedeutung des praesupponere findet sich auch im Zusammenhang mit der Dreieinigkeit: unitas – aequalitas – connexio, vgl. *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 34 – 39). Vgl. auch *Unity and Reform. Selected Writings of Nicholas de Cusa*, ed. by J. P. DOLAN (Chicago 1962) 187 (innerhalb einer Einführung zur Übersetzung von *De pace fidei*).

⁶ *De pace* 4 (h VII, N. 10; S. 11, Z. 15 – 17).

⁷ EBD. 4 (S. 11, Z. 19 – 21).

⁸ EBD. 4 (S. 11, Z. 21).

⁹ EBD. 4 (S. 12, Z. 1 – 4).

¹⁰ An Belegen für diese cusanische Grundanschauung seien genannt: *De pace* 4 (h VII, N. 11; S. 11, Z. 21); 5 (N. 15; S. 14, Z. 18 f.); 6 (N. 17; S. 16, Z. 20); 7 (N. 21; S. 20, Z. 16 – S. 21, Z. 1); *Sermo IV Fides autem catholica* (h XVI, N. 22, Z. 2 f.; N. 35, Z. 1); *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 16, Z. 12 – 23); *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 29 f. 36 f.); *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 59, Z. 10; N. 60, Z. 2 f.; N. 61, Z. 1. 6 f.). Vgl. auch die Adnotatio 8, S. 70 f. in h VII.

zur Weisheit setzt voraus, daß es die Weisheit gibt, ist die zuletzt genannte die bei weitem interessantere, allerdings auch delikaterere. Mit welchem Recht schließt Cusanus aus der Liebe zur Weisheit, welche Liebe es unbestreitbar in der Erfahrung gibt, auf die *Wirklichkeit* – nicht eines oder vieler Weisen, sondern der Weisheit selber (*ipsa sapientia*¹¹)? Daß er hier nicht einfach als Theologe spricht, der bloß auf die Offenbarung zurückzugreifen brauchte, läßt der Zusammenhang sehr leicht erkennen. Wir bewegen uns daher in einem rein philosophischen Gedankenkreis: Liebe zur Weisheit beziehungsweise Liebhaber der Weisheit setzen implizit die Wirklichkeit der Weisheit selber voraus. Die Herausgeber von *De pace fidei*, Klibansky-Bascour, haben zwar eine längere Adnotatio zu dem philosophischen Grundsatz gemacht: *ante enim omnem pluralitatem est unitas*¹², hüllen sich jedoch bezüglich des erstgenannten philosophischen Grundsatzes in ihren Anmerkungsapparaten in Schweigen. Um Cusanus vor dem möglichen Vorwurf zu schützen, er vollbringe hier einen illegitimen Sprung von der Ordnung des bloßen Sehnsens oder Wünschens oder Liebens auf die *Ordnung der Wirklichkeit* des Ersehnten und geliebten „Gegenstandes“, ist diesem philosophischen Grundsatz ein wenig nachzugehen. Denn er ist die *Voraussetzung*, um alle Menschen, da nach Cusanus alle Menschen die Weisheit lieben¹³, von der unbewußten zur *bewußten* Überzeugung von dem *einen* Gott zu führen.

In der Spätschrift *De venatione sapientiae* vom Jahre 1463 expliziert Cusanus, daß unsere lebendige Vernunftnatur nicht anders als jede lebende Natur der Speise bedarf¹⁴. Die Speise unserer *natura intellectualis* ist die Weisheit, zu welcher die Vernunft hingeneigt ist¹⁵. Ja, so erklärt Cusanus: „Der Geist der Weisheit steigt gemäß der Glut des Verlangens herab in den Geist der Vernunft (*spiritum intellectus*), wie das Ersehnte in das sich Sehrende, und wendet den Geist der Vernunft zu sich, der ihm in Liebe verbunden ist – ‚dem Feuer gleich, das‘, wie Dionysius sagt¹⁶, ‚sich das mit ihm Vereinigte angleicht, soweit die einzelnen Gegenstände dazu befähigt sind‘. Und in dieser Liebesverbindung findet die Vernunft ihr Glück und lebt glücklich¹⁷.“ Das heißt, mag auch der Geist der Weisheit *gemäß der Glut des Verlangens*, wie das Ersehnte in das sich danach Sehrende, in den Geist der Vernunft hinabsteigen, so ist dennoch der *spiritus sapientiae* das der Natur nach Frühere gegenüber dem *spiritus intellectus*, um es mit der bekannten aristotelischen Formulierung deutlicher auszudrücken. Denn nicht der *spiritus intellectus* wendet den *spiritus sapientiae* zu sich, sondern umgekehrt letzterer den ersteren, mag auch der Geist der

¹¹ *De pace* 4 (h VII, N. 10; S. 11, Z. 16 f.).

¹² Vgl. die Adnotatio 8, S. 70 f.

¹³ Vgl. *Ven. sap.* 1 (h XII, N. 2, Z. 3–5; N. 3, Z. 3–5; N. 4, Z. 19–27; N. 5, Z. 1–6, 7–13); 25 (N. 73, Z. 14–24).

¹⁴ EBD. 1 (N. 2, Z. 3).

¹⁵ EBD. 25 (N. 73, Z. 14–16).

¹⁶ DIONYSIUS, *De eccles. hier.* II 1; PG 3, 393 A.

¹⁷ EBD. (N. 73, Z. 18–23).

Vernunft in Liebe mit dem Geist der Weisheit verbunden sein. Und nicht der Geist der Weisheit adaptiert sich dem ihm in Liebe verbundenen Geist der Vernunft, sondern der Geist der Vernunft adaptiert sich dem in Liebe verbundenen Geist der Weisheit¹⁸.

Noch deutlicher über den ontologischen Status und die daraus resultierende Vorrangigkeit der *sapientia* gegenüber unserer Vernunft hat Cusanus sich bereits 1450 in seinem Werk *Idiota de sapientia* ausgesprochen. Die entscheidenden und hier einschlägigen Textaussagen lauten: Die Vernunft, deren nie zur Neige gehende Nahrung des Lebens die unendliche Weisheit ist¹⁹, findet sich in Hinwendung zu jedem anderen außer zur Nahrung der ewigen Weisheit vom Leben ausgeschlossen, gleichsam von der Finsternis der Unwissenheit eingehüllt, mehr tot als lebendig wieder²⁰. „Denn einzig die ewige Weisheit ist es, in welcher jede Vernunft einzusehen vermag²¹.“ „Die ewige Weisheit wird in allem Verkostbaren verkostet²².“ Lassen schon die beiden zuletzt genannten Sätze keinen Zweifel mehr aufkommen über die ontologische Priorität der Weisheit gegenüber der erkennenden und liebenden Vernunft, so heben die folgenden Aussagen diese Priorität ins helle Licht. Die Sehnsucht nach der ewigen Weisheit „besteht nur durch diese ewige Weisheit“ (*non sit nisi per aeternam sapientiam*), „aus der und in der sie ist“ (*ex qua et in qua est*²³). Sie „ist die Vollendung deiner Sehnsucht, ihr *Ursprung*, Mittelpunkt und Ziel²⁴.“ „Die Vernunft erlangt ihr Leben von der ewigen Weisheit, und von ihr besitzt sie irgendeinen Vorgeschmack“ (*praegustatio*²⁵).

Diese *praegustatio* der ewigen Weisheit, die selbstverständlich deren objektive Realität voraussetzt, sucht Cusanus negativ zu belegen durch den Hinweis auf bei den Indern zwar vorhandene, uns aber völlig unbekannte Früchte, nach denen wir darum auch kein Verlangen haben²⁶. „Denn nichts gänzlich Unbekanntes begehren wir²⁷.“ Positiv zeigt das Drängen des Knaben zur Milch, daß er in seiner Natur bereits einen gewissen Vorgeschmack der Milch hat²⁸. „Achtetest du in jedem Sehnen deines Vernunftlebens darauf, von woher die

¹⁸ Daß der aus Dionysius entlehnte Vergleich mit dem Feuer so zu interpretieren ist, ergibt sich aus Zeile 15 – 18: Nexus igitur naturalis intellectualis naturae ad sapientiam inclinatae ipsam naturam intellectualem non solum, ut sit, conservat, sed ad id, quod naturaliter amat, ut illi conectatur, adaptat. Die Übersetzung WILPERT (S. 111) suggeriert die Vorstellung, das Feuer auf den spiritus intelligentiae zu beziehen. Vgl. zu diesen Ausführungen auch CT IV 3, p. 30, 17 – 24.

¹⁹ *De sap.* I (h V, S. 14, Z. 2 f.).

²⁰ EBD. (S. 14, Z. 10 – 12).

²¹ EBD. (S. 14, Z. 14 f.): Sola enim aeterna sapientia est, in qua omnis intellectus intelligere potest.

²² EBD. (S. 14, Z. 18).

²³ EBD. (S. 15, Z. 2 f.).

²⁴ EBD. (S. 15, Z. 6 f.): desiderii tui complementum: principium, medium et finis. Vgl. S. 15, Z. 16 – 19.

²⁵ EBD. (S. 15, Z. 16 f.).

²⁶ EBD. (S. 15, Z. 10 f.).

²⁷ EBD. (S. 15, Z. 9 f.).

²⁸ EBD. (S. 15, Z. 14 f.).

Vernunft ihren Ausgang nimmt, durch was sie bewegt wird und zu was hin, so erführest du in dir, daß der Anreiz der ewigen Weisheit es ist, der dir deine Sehnsucht so lockend und freudenvoll macht, daß du in unbeschreibbarer Empfindungsgewalt ihrer Umfassung entgegeneilst, ihr als der unvergänglichen Fülle deines Lebens²⁹.“ Cusanus illustriert seinen Gedankengang dann am Beispiel vom Eisen und Magnetstein: „In etwa Vergleichbares kannst du bei Eisen und Magnetstein beobachten. Das Eisen besitzt nämlich im Magnetstein eine Art Grund seines Ausströmens. Und während nun einerseits der Magnet durch seine bloße Gegenwart ein schweres und gewichtvolles Eisenstück aus seiner ruhigen Lage heraustreibt, wird andererseits das Eisen von einer eigenartigen Sehnsucht – sich sogar über das Bewegungsgesetz der Natur hinwegsetzend, demzufolge es entsprechend seinem Gewichte nach unten streben sollte – davongetragen und nach oben gehoben, sich seinem Ursprung und Grundstoff anzueinen. Wäre im Eisen nicht ein gewisser verwandter Vorgeschmack für die Natur des Magneten, so würde es sich zu diesem in nicht weiterem Maße hinbewegen als zu einem anderen Steine. Und bestände im Magnetstein keine stärkere Hinneigung zu Eisen als beispielsweise zu Kupfer, so gäbe es nicht besagte Anziehung³⁰.“

Cusanus schließt: „Unser vernunftartiger Geist empfängt daher von der ewigen Weisheit den Grund, auf solch vernunftbestimmte Art zu sein, welches Sein der Weisheit gleichförmiger (*conformius*) ist als ein anderes, nicht vernunftthaf-tes³¹.“

Kehren wir zu der eingangs gestellten Frage zurück³², mit welchem Recht Cusanus dem Griechen als Repräsentanten der Philosophen unterstellen kann, daß die Philosophen als Liebhaber der Weisheit die objektive Wirklichkeit der Weisheit voraussetzen, was die Philosophen denn auch bejahen. Die Antwort des Cusanus in *De sapientia* lautet: Da wir die ewige Weisheit erstreben, müssen wir einen Vorgeschmack von ihr haben. Denn das gänzlich Unbekannte kann nicht erstrebt werden³³! Wovon wir aber eine *praegustatio* beziehungsweise irgendeine Kenntnis haben, das kann es nicht nicht geben³⁴, in welchem Zusammenhang Cusanus noch den Grundsatz anführt: „Aus was wir bestehen, aus dem nähren wir uns³⁵“ (*Ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur*). Andererseits bedeutet dies nicht, es gäbe nur das, wovon wir eine *praegustatio* besitzen, wie es das Beispiel mit den uns ganz und gar unbekannten indischen Früchten zeigt³⁶.

²⁹ EBD. (S. 15, Z. 19–24).

³⁰ EBD. (S. 15, Z. 24–S. 16, Z. 8). Vgl. auch *Sermo* (151 nach Koch) „*Paraclitus autem Spiritus*“ (1454) (p II, Fol. 85^{r-v}).

³¹ *De sap.* I (S. 16, Z. 8–10).

³² S. oben S. 127.

³³ EBD. (S. 15, Z. 2 f. 5 f. 7–9. 9 f. 10–15; S. 15, Z. 24–S. 16, Z. 6); *De pace* 4 (h VII, N. 12; S. 12, Z. 12–16; N. 5; S. 6, Z. 11–13).

³⁴ EBD. (S. 14, Z. 18–22; S. 15, Z. 12–15).

³⁵ EBD. (S. 15, Z. 15 f.); dieser Grundsatz findet sich auch noch *De coni.* II, 17 (h III, N. 178, Z. 1–3); *Ven. sap.* 10 (h XII, N. 27, Z. 6); 1 (N. 2, Z. 5); 20 (N. 57, Z. 6–8): *Et quoniam, ex quibus sumus, ex illis nutrimur et pascimur, omne vivens quaerit cibum suum; quem dum invenit, cognoscit, et hoc ex conformitate cibi ad id, unde est.* *Sermo* (167 nach Koch, p II 1, Fol. 94^r, Z. 11): *ex quibus sumus, ex iis nutrimur.*

³⁶ *De sap.* I (S. 15, Z. 10 f.).

Wovon wir eine *praegustatio* beziehungsweise irgendeine Kenntnis haben, das kann es nicht nicht geben! Darin liegt der Nerv der cusanischen Überlegung. Das Beispiel vom Magnetstein und Eisen könnte nun zu der Interpretation verleiten, als setze das Wissen um die *praegustatio* das Wissen um die Herkunft der *praegustatio* aus ihrem Ursprung voraus. Von einer gewissen natürlichen *praegustatio* des Eisens hinsichtlich des Magnetsteins könnte ich nur deshalb sprechen, weil ich weiß, daß das Eisen im Magnetstein eine Art Ursprung seines Hervorfließens hat. Auf menschliche Vernunft und ewige Weisheit übertragen: Weil ich um die Herkunft der Sehnsucht unserer Vernunft nach ewiger Weisheit aus eben dieser ewigen Weisheit selbst weiß, kann ich von einer *praegustatio* der ewigen Weisheit in meiner Vernunft sprechen. Allein das heißt den cusanischen Gedankengang total verkennen, abgesehen davon, daß eine derartige Interpretation einen eklatanten vitiösen Zirkelschluß involvierte, den man einem Denker vom Range des Cusanus nur ungern wird zutrauen wollen. Cusanus nachvollzieht hier vielmehr die platonische Entdeckung, daß ich ein Sinnenhaftes nur wahrnehmen kann, wenn ich damit gleichzeitig noch ein anderes, nicht mehr Sinnenhaftes, mitdenke³⁷, von dem her allein ich das Sinnenhafte verstehen kann und das sich dann als Voraussetzung des Sinnenhaften erweist, gnoseologisch wie ontologisch gesehen³⁸. In *De pace fidei* läßt er durch den „Griechen“ ausdrücklich erklären: „Auch wir, die wir dies von der Philosophie bekennen, lieben die Wonne der Weisheit auf keinem anderen Weg als dem der zuvor verkosteten Bewunderung der sinnenfälligen Dinge³⁹.“ Der Weg zur Erlangung der Gewißheit von der objektiven Wirklichkeit der ewigen Weisheit führt daher einzig und allein über die Erfahrung der sinnhaften Welt, bei welcher Erfahrung zugleich ein anderes, nicht mehr Sinnenhaftes, sich als Voraussetzung dieser Erfahrung erweist. In diesem Punkt ist Cusanus reiner Platoniker! In *De docta ignorantia* erklärt er den Glauben der Heiden an den einen Gott damit, daß sie das sinnenfällig Bekannte als Hinweis auf die Ursache und den Ursprung nahmen (*recipiendo notum sensibiliter pro manuductione ad causam et principium*⁴⁰).

Daß die auf diesem philosophischen Weg gefundene Weisheit nur eine sein kann, begründet Cusanus in doppelter Weise. Einmal mit dem neuplatonischen Grundsatz: Vor jeder Vielheit ist die Einheit, sodann mit der anderen ebenfalls

³⁷ Vgl. *Phaidon* 74b 4–6; Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἅττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκείνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὃν τούτων; vgl. auch 75 b 4–8; 76 a 1–4. Dazu J. HIRSCHBERGER, Diskussionsbeitrag: MFCG 11 (Mainz 1975) 266 f.; ferner K. KREMER, *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*. Text zu den Anmerkungen 110–114. Erscheint demnächst!

³⁸ Im unmittelbar selben Kontext, in dem PLATON die gnoseologische Eigenständigkeit des an sich Gleichen gegenüber den gleichen Dingen herausarbeitet, betont er auch dessen ontologische Selbstständigkeit: *Phaidon* 74a 9–12.

³⁹ *De pace* 4 (h VII, N. 12; S. 12, Z. 12–14). Vgl. auch *De sap.* I (h V, S. 14, Z. 18–22).

⁴⁰ *Doct. ign.* I, 25 (h I, S. 53, Z. 13–15); vgl. *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 63, Z. 1–6). Zum folgenden vgl. o. Anm. 10.

nicht unbekannten Überlegung: Gäbe es mehrere Weisheiten an sich, müßten sie sich irgendwie voneinander unterscheiden. Dies wäre nur dadurch möglich, daß der einen etwas fehlte, was die andere besäße, oder der einen etwas zukäme, was die andere nicht hätte⁴¹. Es ist dies die Grundüberlegung, die Leibniz später auf den Nenner vom *principium identitatis indiscernibilium* bringen wird⁴². Die Gleichsetzung der Weisheit mit Gott erfolgt auf dem Grund der augustinischen Reflexion, daß Gott alles in Weisheit geschaffen habe, weswegen sie vor jeder geschaffenen Weisheit und daher mit Gott identisch sein muß⁴³. Zumindest stimmen daher die Philosophen, Welch verschiedener Schulen (*variarum sectarum*) auch immer, insofern in der Verehrung des Einen Gottes überein, daß sie als Liebhaber der Weisheit Ihn voraussetzen (*praesupponitis*⁴⁴). Ja, Cusanus formuliert kühn: „Denn es läßt sich feststellen, daß die Philosophen zu keiner Zeit anders gefühlt haben, als daß es unmöglich mehrere Götter gibt, wenn nicht der eine hocherhabene Gott (*unus superexaltatus*) über ihnen steht. Dieser allein ist der Ursprung, von Ihm haben die anderen alles, was sie haben; Er ist (über sie) viel mehr erhaben als es die Eins (*monas*) in der Zahlenreihe ist⁴⁵.“ Über die diesbezüglichen philosophiegeschichtlichen Vorgaben, die außer der spekulativen Überlegung noch hinter einer derart kühnen Behauptung stehen, unterrichten Klibansky-Bascour in den Adnotationes 9 und 10 der Ausgabe von *De pace fidei*⁴⁶, sowie Klibansky in der Adnotatio zu I 25 von *De docta ignorantia*⁴⁷. Sie brauchen darum hier nicht wiederholt zu werden.

⁴¹ *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 16, Z. 16 – 19); *Cribr. Alk.* I, 9 (p I, Fol. 129^v, Z. 2 f.); *De ludo* I (p I, Fol. 154^r, Z. 11 – 23).

⁴² Vgl. z. B. LEIBNIZ' 4. u. 5. Schreiben: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 Bände, hrsg. v. C. I. Gerhardt (Berlin 1875 – 90, Nachdr. 1960) Bd. VII, §§ 4 ff. (S. 372) u. § 21 (S. 393).

⁴³ *De pace* 5 (h VII, N. 14; S. 14, Z. 1 – 15).

⁴⁴ EBD. (N. 15; S. 14, Z. 24 – 26); vgl. auch 6 (N. 16; S. 15, Z. 4 f.).

⁴⁵ EBD. (N. 17; S. 16, Z. 1 – 5). Vgl. auch *Doct. ign.* I, 25 (h I, S. 53, Z. 18 – 20), wo den sapientes bescheinigt wird, daß sie meist über die unitas dei richtig dachten; *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 63, Z. 1 – 18).

⁴⁶ S. 71 f.

⁴⁷ (h I, S. 53). Vgl. auch M. DE GANDILLAC, *Una religio in rituum varietate*: MFCG 9 (1971) 97; M. SEIDLMAYER, *Una religio in rituum varietate*: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 145 – 205, hier 156 f.: „Vom frühen Christentum her zieht sich als ein mächtiger Überlieferungsstrang – der eines positiven, ‚humanistischen‘ Weltverständnisses – der Gedanke vom λόγος σπερματικός, von dem durch die ganze Welt seine Samen werfenden göttlichen Geist, bald mehr, bald weniger stark durch alle Jahrhunderte auch des Mittelalters hindurch. In dieser alten Tradition des offenen Blicks zum menschheitlichen Geist hin steht voll und ganz auch NvC; was ihm hierin eigen ist, ist höchstens dies, daß er sie in einem vor ihm wohl selten (oder nie) erreichten Umfang ausgewertet und ausgebaut hat. Und dies nicht nur im Glfr (Glaubensfrieden), wo es den Zwecken der Una religio ja unmittelbar so sehr dienlich sein konnte; der λόγος σπερματικός gehört vielmehr (ohne daß, soviel ich sehe, der Ausdruck je bei ihm fallen würde) zu seinen letzten philosophisch-theologischen Grundüberzeugungen“. Vgl. auch 157 f.

2. Alle Menschen als Liebhaber der Weisheit

Nicht nur die Philosophen, sondern alle Menschen lieben die Weisheit. Das ist in den vorangehenden Darlegungen bereits deutlich geworden. Cusanus unterscheidet im Fortgang seiner *manuductio* diesen zweiten Schritt, der bei *allen Menschen* die Grundvoraussetzung einer impliziten Anerkennung des einen Gottes aufzeigen soll⁴⁸, ausdrücklich vom ersten Schritt, der nur die Philosophen als Zielgruppe ins Auge faßte. Interessant ist nun die Begründung dafür, daß auch jene Menschen, die dem Polytheismus huldigten, im Grunde den einen Gott voraussetzten.

Der einschlägige Passus bei Cusanus heißt⁴⁹: „Alle, die jemals mehrere Götter verehrten, setzten dabei voraus, daß es die Gottheit gibt. Diese beten sie nämlich in allen Göttern als solche, die an der Gottheit teilhaben, an. Wie es nämlich ohne das Weißsein nichts Weißes gibt, so gibt es auch ohne die Gottheit keine Götter. Der Kult von Göttern schließt mithin das Bekenntnis der Gottheit ein. Und wer sagt, daß es mehrere Götter gibt, sagt auch, daß es den einen Ursprung gibt, der allem vorausgeht; ähnlich wie der, welcher sagt, daß es viele Heilige gibt, den Heiligen der Heiligen zugibt, durch dessen Teilhabe alle andern heilig sind. Niemals war ein Volk so töricht, daß es an mehrere Götter geglaubt hätte, von denen jeder der erste Grund, Ursprung oder Schöpfer des Universums gewesen wäre.“

Drei Punkte scheinen mir hier von besonderem Belang zu sein:

a) Die Übernahme der platonischen Denkweise zur Begründung, daß alle Vielheit die Partizipation an einer Einheit zur Voraussetzung habe, die vielen Götter die Partizipation an der einen *divinitas* und die vielen Heiligen, ein unmittelbar platonisches Beispiel übrigens⁵⁰, die Partizipation an der *sanctitas* beziehungsweise am *unum sanctum sanctorum*.

b) Die Bedeutung und Funktion des bekanntlich auf Aristoteles⁵¹ zurückgehenden Beispiels mit der *albedo* und den vielen *alba* innerhalb dieser platonisierenden Denkweise des Cusanus.

c) Kein Volk sei jemals so töricht gewesen, daß es an mehrere Götter geglaubt habe, von denen jeder *erster Grund* und Schöpfer des Universums gewesen wäre.

Zu a) Steht beim Dialog mit den Philosophen eindeutig die Einsicht im Vordergrund, daß die auf Grund der Sehnsucht nach der Weisheit voraussetzende Weisheit selber nur eine sein kann, weil Vielheit Einheit voraussetzt⁵², so wird die Einheit und Einzigkeit der *divinitas* beziehungsweise des *deus* jetzt mit dem Partizipationsgedanken begründet. Das Viele vermag nur auf Grund

⁴⁸ *De pace* 6 (h VII, N. 16; S. 15, Z. 4–17).

⁴⁹ EBD. (N. 17; S. 16, Z. 6–15).

⁵⁰ Vgl. *Eutyphron* 6 d1–e6; vgl. auch *Protag.* 330 d9–e2.

⁵¹ *Categ.* 9a 34.

⁵² *De pace* 4 (h VII, N. 11; S. 11, Z. 19–21); 5 (N. 15; S. 14, Z. 16–23); sozusagen in obliquo wird 4 (N. 11; S. 12, Z. 3 f.) darauf hingewiesen, daß durch die Teilhabe an der einen Weisheit die vielen Weisen weise sind.

der Teilhabe an dem Ansich der betreffenden Natur zu existieren, welches Ansich nach platonischem Verständnis natürlich auch nur ein einziges zu sein vermag⁵³. Denn dieses Ansich meint ja die totale Fülle der betreffenden Wesenheit. Mögen daher die beiden Prinzipien: Vielheit setzt Einheit voraus und: Vielheit setzt die Teilhabe an dem Ansich der betreffenden Wesenheit voraus, sachlich auf dasselbe hinauslaufen, so sollte dennoch der in ihnen jeweils unterschiedlich angelegte Begründungscharakter nicht übersehen werden. Vielheit setzt Einheit voraus, dieser Gedanke wäre wohl auch ohne den Partizipationsbegriff durchführbar, aber nicht das Partizipationsmodell ohne den Gedanken von der Einheit. Beide Prinzipien bestätigen aber das von Klibansky und Bascour erzielte Resultat, daß die platonischen Philosophen, von den antiken neben anderen Proklos, von den mittelalterlichen die Anhänger der Schule von Chartres, auf Cusanus großen Einfluß ausübten und in hohem Ansehen bei ihm standen⁵⁴. Klibansky und Bascour haben daher allen Grund zu schreiben: Nikolaus war mit Augustinus der Ansicht, daß niemand näher an die christliche Wahrheit herangekommen sei als die *platonici*⁵⁵.

Zu b) Bedeutung und Funktion des Exempels von *albedo* und *alba* in diesem Kontext! Cusanus verwendet wie Meister Eckhart und Thomas von Aquin vor ihm dieses Beispiel sehr oft⁵⁶, nimmt aber im Unterschied zu Eckhart, in Übereinstimmung jedoch mit Thomas, keine *albedo separata* an⁵⁷. Man muß sich daher nach Rolle und Bedeutung dieses Beispiels bei ihm fragen. Denn in unserem anstehenden Text scheint diesem Beispiel doch Begründungscharakter

⁵³ Vgl. *Politeia* 596a 6 f.: εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. 596b 1–5; *Phaidon* 102a 10–b6; *Parmenides* 130e 5–131b 2. Vgl. auch CUSANUS, *De princ.* (p II, Fol. 7^r, Z. 35–36): si enim essent plura principia, uno igitur participarent; participatum utique prius est participantibus.

⁵⁴ Vgl. praefatio der Ausgabe von *De pace fidei* (h VII, S. XXXV u. Adnotatio 2, S. 66).

⁵⁵ So in der Adnotatio 20, S. 78 in h VII. Im selben Sinne urteilt auch L. MOHLER, *Nikolaus von Cues. Über den Frieden im Glauben*. Schriften des NvK in deutscher Übersetzung (Leipzig 1943) 81. Vgl. ferner M. SEIDLMAYER, a. a. O. (Anm. 47) 160, 199, 200 Anm. 157. SEIDLMAYER weist auf mehrfache Kritik des Cusanus an Aristoteles hin: a. a. O. 157, 160 Anm. 43 u. 199. Ferner B. HANSSLER, *Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues*: MFCG 9 (1971) 190 u. 199 und E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*. 1401–1464. Skizze einer Biographie (Münster 1979) 42. – Was Plotin anbelangt, vgl. unten Anm. 151.

⁵⁶ Folgende Belege habe ich entdeckt, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen: *De pace* 6 (h VII, N. 17; S. 16, Z. 8 f.); *Doct. ign.* II, 4 (h I, S. 74, Z. 4–8); *De princ.* (p II, Fol. 8^r, Z. 13 f.); *De ludo* II (p I, Fol. 163^v, Z. 39 f.); I (Fol. 154^r, Z. 18 f.); *De theol. compl.* 11 (p II/2, Fol. 98^r, Z. 34–39); 13 (Fol. 100^r, Z. 15 f.). Vgl. auch die Adnotatio 11 in h VII, S. 72.

⁵⁷ THOMAS spricht in der Regel im Irrealis von der *albedo separata* bzw. *per se subsistens*; vgl. z. B.: *S. th.* I 44, 1, c.; in *Librum de Causis* p. 22, 9–21; 29, 27–31 (Saffrey); I *Sent.* 48, 1, 1; C. G. I 22 § Ostensum; I 28 § Omnis enim; I 43 § Amplius; Eckhart hält am ontologischen Charakter der *albedo* fest. Material mit richtiger Deutung jetzt bei K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein*. Untersuchungen zur Metaphysik des opus tripartitum (Kastellaun 1976) 42–47. – Für Cusanus gibt es nur eine einzige subsistierende Form, die mit Gott zusammenfällt: *De mente* (h V, S. 54, Z. 16–20); *De vis.* 9 (p I, Fol. 103^r, Z. 27–35).

zuzukommen: „Wie es nämlich ohne die Weiße (*albedo*) keine weißen Dinge (*alba*) gibt, so gibt es auch ohne die Gottheit (*divinitas*) keine Götter (*dii*)⁵⁸.“ Nimmt man die meisten der Stellen zusammen, an denen das Beispiel mit der *albedo* erscheint, so wird man dem *albedo*-Paradigma dennoch keinen Begründungs-, sondern höchstens Erläuterungs- beziehungsweise Veranschaulichungscharakter zuschreiben wollen. Das würde immerhin implizieren, daß die platonische Philosophie das Modell abgäbe für den Verstehenshorizont des Gedankenganges, demzufolge viele Götter nicht akzeptabel sind ohne die eine Gottheit (*divinitas*). Mehr in diesem Falle allerdings auch nicht! Die Rolle der platonischen Philosophie wäre somit eine begrenzte. Soviel zum Philosophiehistorischen! Die andere hier zu stellende Frage, nämlich die Sachfrage, lautet: Fällt mit der Ablehnung der platonischen Ideenlehre auch die logische Schlüssigkeit des Gedankens, daß die Vielheit von Göttern nur möglich ist auf Grund von deren Partizipation an der einen *divinitas*?

Wenn dies nicht der Fall ist, warum und wieso behält dann letztere Überlegung ihre Stringenz? Cusanus gibt hier meines Erachtens keine befriedigende Antwort, da er die Bedeutung der platonischen Philosophie, trotz seiner sich aus ihr nährenden Gedankengänge, eben doch in nicht übersehbare Schranken verwiesen hat.

Zu c) Mehrfach trägt Cusanus den Gedanken vor, daß niemals ein Volk so töricht gewesen wäre, mehrere Götter anzunehmen, von denen ein jeder *erster Grund* und Schöpfer des Universums sei⁵⁹. Cusanus stellt nicht in Abrede, daß es Völker beziehungsweise Volksteile gab, die an mehrere Götter glaubten. Räumt er doch ausdrücklich ein, daß teilweise einfache Menschen des Volkes die Entfaltungen Gottes (*explicationes dei*) nicht als *imago dei*, sondern für die Wahrheit selbst (*veritas*) nahmen⁶⁰, daß einige unter den Heiden nicht erkannt haben, wie das Wort von Gott als der *entitas rerum* zu verstehen sei⁶¹. Sie beteten darum Gott in den Kreaturen (*deum in creaturis*) an und hielten ihn für beschwörbar (*devocabilis*⁶²). Seine *manuductio* beziehungsweise sein methodologischer Grundsatz zielt vielmehr darauf ab, sichtbar zu machen, daß selbst der Vielgötterglaube in sich nicht ohne die zumindest latente Annahme eines *ersten* Grundes bestehen kann, welcher allein wahrer Gott ist. Im Hinblick sowohl auf das Volk als auch die Philosophen argumentiert er darum scharfsinnig mit Proklos⁶³: „Denn es widerspricht sich selbst, *mehrere erste Ursprünge* anzunehmen (*Nam contradicit sibi ipsi plura esse principia prima*).

⁵⁸ *De pace* 6 (h VII, N. 17; S. 16, Z. 8 f.).

⁵⁹ EBD. (S. 16, Z. 13–15. 21 f.; N. 20; S. 19, Z. 15–19); *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 14, Z. 24–S. 15, Z. 3); I, 25 (S. 53, Z. 7–20).

⁶⁰ *Doct. ign.* I, 25 (h I, S. 53, Z. 15–17).

⁶¹ EBD. (S. 53, Z. 21–23).

⁶² EBD. (S. 53, Z. 24–25).

⁶³ KLIBANSKY-BASCOUR verweisen in h VII in der Adnotatio 12, S. 73, auf Proklos als Quelle. Das ergibt sich auch aus dem Traktat *De princ.* (p II, Fol. 7^r, Z. 34–38): Proculus, ubi supra, hoc tali ostendit ratione: si enim essent plura principia, uno igitur participarent; participatum utique prius est participantibus; non igitur plura essent principia, sed unum ante multitudinem. Etiam si diceret

Da das erste Prinzip nicht (zugleich) Prinzipiat sein kann, weil es dann von sich selbst prinzipiiert wäre und so bestünde, bevor es bestünde, was der Verstand nicht faßt, ist das Prinzip ewig. Und es ist nicht möglich, daß es mehrere Ewige gibt, weil vor jeder Vielheit die Einheit ist. Folglich muß das Eine notwendigerweise Prinzip und Grund des Universums sein⁶⁴. „Da ein *erstes* Prinzip, hier im Sinne des allerersten ontologischen Grundes verstanden, nicht zugleich Prinzipiat sein kann, muß es ewig sein. Gott kann nicht *causa sui* in der Weise der Selbstverursachung sein, was Proklos von Plotin übernommen haben dürfte, bei dem sich dieser Gedankengang in aller Form durchreflektiert findet, und zwar in *Enneade* VI 8, 20⁶⁵. Ist das *primum principium* aber ewig, und kann es gemäß dem Grundsatz, daß vor jeder Vielheit die Einheit sei, nicht mehrere Ewige geben, dann kann nur ein Einziges Grund und Prinzip des Universums sein.

Die manuduktorische Methode des Cusanus sieht sich aber nicht nur durch diese zu Ende gedachte Spekulation bestätigt, sondern auch zum Beispiel durch den Bericht des Ricoldus de Monte Crucis († 1320) in dessen Schrift *Contra legem Sarracenorum*, welches Werk Cusanus in seinem Exemplar, *Cod. Cus.* 107, besaß. Dort las er im Kapitel 766: „Es steht fest, daß die ganze Welt Götzenbilder verehrte, und am meisten die Römer, die die Weltherrschaft besaßen. Diese empfangen den christlichen Glauben, und sie nahmen nicht nur an, daß Gott gekreuzigt worden sei, sondern verachteten auch alle anderen Götter, die ihnen so lange Zeit hindurch in den Götzenbildern antworteten.“

Von Ricoldus bezeugt Cusanus in seinem Werk *Cribratio Alkorani*: „Nach diesem sah ich zu Rom das Buch des Bruders Ricoldus aus dem Predigerorden, der sich zu Bagdad arabischen Studien widmete. Dieses (Buch) gefiel mir mehr als die anderen⁶⁷.“ Er schließt daher seine Überlegungen hinsichtlich der Philosophen wie aller Menschen mit dem ebenso einfachen wie tiefen Satz ab: „Wenn also alle, die mehrere Götter verehren, auf das blickten, was sie voraussetzen (*praesupponunt*), auf die Gottheit (*deitas*) nämlich, die der Grund von allem ist, und diese – wie der Verstand selbst es gebietet – in ihre offenkundige Gottesverehrung (*in religionem manifestam*) aufnehmen, so wie sie diese implizit (*implicite*) in allen, die sie Götter nennen, verehren, ist der Streit entschieden⁶⁸.“

plura principia sine participatione unius, sermo ille seipsum interimeret. Vgl. dazu R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jg. 1928/29, 5. Abh. (Heidelberg 1929) 35 f. Ferner *Sermo* XXII *Dies sanctificatus*, demnächst in h XVI (P. Dr. M. Bodewig vom Cusanus-Institut in Trier hat mir freundlicherweise den maschinenschriftlich bereits vorhandenen kritischen Text zur Verfügung gestellt). Vgl. auch *De vis.* 12 (p I, Fol. 105^r, Z. 6–15). – Die cusanische Überlegung in *De pace* 6 (h VII, N. 17; S. 16, Z. 1–7), daß die Philosophen zu aller Zeit es für unmöglich erachteten, mehrere Götter anzunehmen, ohne ihnen nicht *einen* Gott überzuordnen, der noch erhabener über die vielen Götter sei als die Monas über die Zahl, ist von AUGUSTINUS in *De vera religione* schon vorweggenommen: *Huius rei prima disceptatio est, utrum his potius credamus, qui ad multos deos, an his, qui ad unum deum colendum nos vocant. Quis dubitet eos potissimum sequendos, qui ad unum vocant, praesertim cum illi multorum cultores de hoc uno domino cunctorum et rectore consentiant? Et certe ab uno incipit numerus* (CCSL XXXII [Turnholt 1962] 216, 10–15).

⁶⁴ *De pace* 6 (h VII, N. 17; S. 16, Z. 16–21).

⁶⁵ VI 8, 20, 1–11. Vgl. zum Gottesbegriff der *causa sui* auch die längere Anmerkung 50 bei MOHLER, a. a. O. (Anm. 55) 193.

⁶⁶ KLIBANSKY-BASCOUR, S. 73, Adnotatio 13.

⁶⁷ *Cribr. Alk., Prologus* (p I, Fol. 123^v, Z. 36–38). KLIBANSKY-BASCOUR bringen in der Adnotatio 13, S. 73 f., in h VII noch einen anderen Text bezüglich der Inder von Ricoldus.

⁶⁸ *De pace* 6 (h VII, N. 18; S. 16, Z. 23 – S. 17, Z. 4).

II. Die Hinführung von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott mit Hilfe philosophischer Überlegungen unter Voraussetzung des Glaubens

Der Versuch des Cusanus, den Juden einen Weg zum recht verstandenen Glauben an den Dreieinen Gott zu zeigen, bedient sich einer doppelten Strategie, nicht anders als gegenüber den Muslimen. Sieht Cusanus sich bei diesen nach Anknüpfungspunkten im *Koran* um, so bei jenen nach Anknüpfungspunkten im *Alten Testament*. Den Anhängern beider Religionen gegenüber sucht er aber zunächst die Vernünftigkeit (*rationabiliter moveri*) heißt es an einer Stelle in *Cribratio Alkorani*⁶⁹) des trinitarischen Gottesgedankens, den er selbstverständlich, wie er ausdrücklich mehrfach erklärt⁷⁰, nur der Bibel entnimmt, darzutun. Und das geschieht mit Hilfe seiner Spekulation über die *triunitas* von *unitas*, *aequalitas* und *conexio*. Sowohl der Jude als auch der Chaldäer, letzterer wohl dem Araber nahestehend, erklären sich mit dieser Spekulation einverstanden. Der Jude antwortet: „Die über alles gepriesene Dreieinigkeit, die man nicht leugnen kann, ist aufs beste dargelegt worden⁷¹.“ Der Chaldäer bekennt nach Durchführung der cusanischen Spekulation über die genannte *triunitas*: „Nach meiner Meinung kann sich niemand dieser Überlegung verschließen⁷².“ Cusanus läßt am Ende seiner spekulativen Darlegungen über die *Triunitas* durch das *Verbum* eine Übereinkunft wenigstens negativer Art von Christen mit Juden und Arabern sichtbar werden: „In dem Sinn, wie die Araber und Juden die Dreieinigkeit ablehnen, muß sie gewiß von allen abgelehnt werden. Doch so, wie die Wahrheit der Dreieinigkeit soeben entfaltet wurde, muß sie von allen angenommen werden⁷³.“ Gerade auf Grund dieser spekulativen Überlegungen spricht Cusanus die durch persönliche Erfahrung belegte Überzeugung aus, daß es nicht schwierig sei, Juden wie Türken von der Dreifaltigkeit in der Einheit der Substanz zu überzeugen, im Brief an Ioannes de Segobia⁷⁴ und schon im *Sermo I* (*In principio erat Verbum*) von 1428 beziehungsweise 1430⁷⁵. Sowohl im Hinblick auf Juden wie Muslime

⁶⁹ *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 16 f.): Adhuc ut ratione utentes videant nos, qui trinitatem credimus, rationabiliter moveri. Vgl. auch R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 162.

⁷⁰ Vgl. *Cibr. Alk.* II, 7; II, 9 (p I, Fol. 135^v, Z. 16; Fol. 136^r, Z. 37); *De poss.* (h XI/2, N. 49, Z. 9; N. 46, Z. 15); *Sermo I* (h XVI, N. 7, Z. 1–5); *Sermo XXII* (N. 7, Z. 4–6); NvK, *Predigten 1430/41*, dtsh. v. J. Sikora u. E. Bohnenstädt (Heidelberg 1952) 340 u. 448. Ferner M. SEIDLMAYER, a. a. O. (Anm. 47) 163 (mit Belegen). Das muß auch im Hinblick auf J. P. DOLAN, a. a. O. (Anm. 5), betont werden, der meint (191), daß Nikolaus sich bezüglich des dreieinen Gottes niemals auf die Schrift beziehe.

⁷¹ *De pace* 9 (h VII, N. 25; S. 26, Z. 4 f.).

⁷² EBD. 8 (N. 23; S. 24, Z. 20 f.).

⁷³ EBD. 9 (N. 26; S. 28, Z. 1–4).

⁷⁴ (h VII, S. 98, Z. 4 f.): Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae.

⁷⁵ *Sermo I* (h XVI, N. 7, Z. 27–31): Ego etiam aliquando disputando deprehendi sapientes Iudaeos ad credendum Trinitatem inducibiles. Sed quod Filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati nec rationes nec prophetias audire volunt.

ist daher die cusanische Trinitätsspekulation an Hand von *De pace fidei* kurz darzulegen, bevor wir im dritten Teil dieses Referates auf die Anknüpfungspunkte im *Alten Testament* und im vierten Teil des Referates auf die Anknüpfungspunkte im *Koran* eingehen werden.

Cusanus schickt seinen Überlegungen die fundamentale Erkenntnis voraus, daß Gott *als Unendlicher (ut infinitus)* weder dreieinig noch einer noch irgend etwas von dem ist, was gesagt werden kann⁷⁶. *Als Schöpfer* ist Gott dreieinig und einer. Denn die Namen, die wir Gott geben, sind von den Kreaturen genommen, während er selbst in sich unaussprechlich und über allem ist, das genannt oder gesagt werden kann⁷⁷. Das eine Universum weist nun folgende Strukturlinien auf:

1. eine Vielheit von Teilen (*partium multitudo*);

2. Ungleichheit (*inaequalitas*) der Teile;

3. Trennung (*separatio*) der Teile⁷⁸.

Allen drei Begriffen und Sachverhalten spürt Cusanus auf eine sehr tiefgründige Weise nach.

Zu 1: Die Vielheit der Teile im Universum ist augenscheinlich. Sie bedarf keiner weiteren Erörterung, *sensui patet*⁷⁹. Vielheit setzt aber als ihren Grund Einheit voraus, die als Grund jeder Vielheit nicht nur ewig, sondern die Ewigkeit selber sein muß⁸⁰. Vielheit setzt aber nicht nur den ontologischen Grund absoluter Einheit voraus, sondern jede Vielheit – und außer Gott ist nach Cusanus und dem von ihm in diesem Punkt befolgten Neuplatonismus jedes Seiende irgendwie Vielheit – vermag nur dadurch zu sein, daß sie zugleich Eines ist. „Insofern ist nämlich ein Ding, insofern es Eines ist, denn Eines und Seiendes sind konvertibel“, lehrt Cusanus⁸¹ mit Aristoteles⁸². Während er mit dem Axiom: Vielheit setzt Einheit voraus, dem Neuplatonismus und letztlich Platon folgt, schließt er sich bezüglich der Deckungsgleichheit von *ens* und *unum* Aristoteles an, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß die *unitas* zugleich

⁷⁶ *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 9 f.).

⁷⁷ EBD. (S. 20, Z. 9 u. 10–12): Deus, ut creator, est trinus et unus . . . Nam nomina quae Deo attribuantur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset. Vgl. auch *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 48, Z. 8–12; S. 49, Z. 27 – S. 50, Z. 25); *Sermo* XXII (h XVI, N. 17, Z. 1–9).

⁷⁸ EBD. (S. 20, Z. 14 f.).

⁷⁹ EBD. (S. 20, Z. 16). Vgl. auch *Doct. ign.* II, 4 (h I, S. 72, Z. 26 – S. 75, Z. 18).

⁸⁰ EBD. (S. 20, Z. 16 – S. 21, Z. 2). Vgl. die Zusammenstellung weiterer Belege oben in Anm. 10.

⁸¹ EBD. (N. 22; S. 22, Z. 10 f.; S. 23, Z. 7 f.); vgl. für die Austauschbarkeit von *unum* und *ens* bei Cusanus an weiteren Belegen: *Doct. ign.* II, 7 (h I, S. 82, Z. 24 – S. 83, Z. 1); *De theol. compl.* 10 (p II/2, Fol. 98^r, Z. 8–10); *Sermo* XXII (N. 11, Z. 1); *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 59, Z. 21 f.; N. 61, Z. 16 f.).

⁸² Vgl. *Met.* IV 2; 1003 b 23. Vgl. zum Ganzen auch die *Adnotationes* 15 u. 16 in h VII, S. 74–76.

als *entitas* bezeichnet wird⁸³. Aber wenigstens an einer Stelle, nämlich in seinem Spätwerk *De venatione sapientiae*⁸⁴, hat Cusanus auch in diesem Punkt den aristotelischen Rahmen gesprengt und mit den Neuplatonikern das *unum* für *capacius* als das *ens* erklärt. Jedes irgendwie Wirkliche ist zwar jetzt auch noch ein *unum*, aber nicht mehr jedes *unum* auch ein *ens*. Die aristotelische Konvertibilität von *unum* und *ens* ist zerbrochen. In den durch Cusanus ebenfalls vom Neuplatonismus übernommenen Thesen: „Je geeinter eine Kraft ist, um so mächtiger ist sie; je geeinter sie aber ist, um so einfacher ist sie. Je mächtiger oder stärker sie also ist, um so einfacher ist sie⁸⁵“, lebt diese platonisch-neuplatonische Konzeption fort⁸⁶.

Hält man an der Austauschbarkeit von *unum* und *ens* und dementsprechend auch an der Reziprozität von *unitas* und *entitas* fest, wie Cusanus es in der Regel tut, dann kann Cusanus von dieser mit Gott identischen *unitas* beziehungsweise *entitas*, die von der Vielheit der Teile im Universum gefordert ist, sagen: Die Macht der Einheit eint alles, was Sein hat, oder gibt ihm das Wesen (*essentia*)⁸⁷. „Die Allmacht ruft mithin in der Kraft der Einheit (*virtute unitatis*) aus dem Nicht-Sein⁸⁸.“ „Wenn also der Mensch durch die Allmacht aus Nicht-Sein gerufen wird, entsteht als erstes der Ordnung nach“ – man überhöre hierin nicht Aristoteles’ „das der Natur nach Frühere⁸⁹“ – „die Einheit, danach die Gleichheit und dann die Verbindung beider⁹⁰.“ Damit müssen wir uns nun mit dem zweiten Sachverhalt beschäftigen, nämlich der Gleichheit (*aequalitas*).

Zu 2: Wie in dem einen Universum die Vielheit der Teile offenkundig ist, so auch deren Ungleichheit, die *inaequalitas*⁹¹. Ein wenig befremdlich ist die Erklärung des Cusanus, daß die Ungleichheit der Teile darin bestehe, daß kein

⁸³ Vgl. dazu: *Doct. ign.* I, 8 (h I, S. 17, Z. 6 – 8); vgl. hierzu in der deutsch-lat. Ausgabe (Hamburg 1970, 1979) die Anm. Nr. 22, S. 117 f. *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 50, Z. 31 – S. 51, Z. 1); *De sap.* I (h V, S. 19, Z. 17 f.); *De ludo* II (p I, Fol. 163^v, Z. 7. 11. 18); *Ven. sap.* 24 (h XII, N. 72, Z. 5 – 10); *Sermo XXII* (h XVI, N. 11, Z. 1 – 7).

⁸⁴ *Ven. sap.* 21 (h XII, N. 60, Z. 1 f.): *Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.* In seinem Exemplar des Kommentars von Proklos zum platonischen Parmenides, Cod. Cus. 186, Fol. 144^r, notiert Cusanus: *nota quomodo probat unum supra ens.* Vgl. auch die Adnotatio 16 (h VII, S. 75).

⁸⁵ *De pace* 8 (h VII, N. 23; S. 24, Z. 15 – 17). Vgl. *Liber de Causis*, Edition par P. A. PATTIN: *Tijdschrift voor Filosofie* 28/1 (1966) 90 – 203, Prop. 17: *Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles*; vgl. auch Propp. 9 u. 5.

⁸⁶ Vgl. an weiteren Belegen dazu: *Sermo XXII* (N. 26, Z. 8 – 13); *De princ.* (p II, Fol. 7^v, Z. 5 – 12); *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 18, Z. 21 – 26). Vgl. zum Ganzen auch die Adnotatio 17 in h VII, S. 76.

⁸⁷ *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 22, Z. 9 f.). Über die wahrscheinliche Herkunft des Wortes *essentiare* und seine Vermittlung an Cusanus vgl. die Adnotatio 15 (S. 159 f.) in h XII. Vgl. auch unten Anm. 151.

⁸⁸ EBD. (S. 23, Z. 1 f.).

⁸⁹ Vgl. z. B. *Analyt. priora* II 23; 68 b 35 f.; *Met.* V 11; 1018 b 29 – 1019 a 14.

⁹⁰ *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 5 – 7; vgl. auch Z. 8 – 14).

⁹¹ EBD. (N. 21; S. 20, Z. 15; S. 21, Z. 2).

Teil dem anderen ähnlich (*similis*) sei⁹². Man erwartete, daß kein Teil dem andern völlig gleich ist. Denn ähnlich (*similes*) müssen alle Teile des Universums untereinander sein, da sie nach cusanischer Lehre alle von einem und demselben Ursprung stammen.

Wie die Vielheit die Einheit voraussetzt, so die Ungleichheit die Gleichheit⁹³. Cusanus greift hiermit ein originär platonisches Denkmotiv auf, nämlich Platons Lehre im *Phaidon*, daß die gleichen beziehungsweise mehr oder weniger gleichen beziehungsweise auch ungleichen Hölzer oder Steine *als solche* nur verstanden werden können unter Voraussetzung der Gleichheit an sich, der ἰσότης beziehungsweise dem αὐτὸ τὸ ἴσον⁹⁴ – eine übrigens absolut stringente Überlegung des Platon! Die Ungleichheit (*inaequalitas*), das trägt Cusanus konstant vor, fällt von der Gleichheit ab, ist daher später als die Gleichheit, welch letztere sie voraussetzt⁹⁵. Die Gleichheit (*aequalitas*) dagegen geht aus der Einheit hervor⁹⁶ und ist die Gleichheit der Einheit (*unitatis aequalitas*⁹⁷). Einheit und Gleichheit sind daher nicht voneinander trennbar⁹⁸.

Ist auch kein Teil des Universums dem anderen völlig gleich⁹⁹, so vermag dennoch kein Teil ohne die ihm eigentümliche Gleichheit zu bestehen, wie auch keine Vielheit ohne die ihr eigentümliche Einheit Bestand zu haben vermag. „Alle untereinander ungleichen Dinge haben also an der Gleichheit als an der Seinsform eines jeglichen teil, und darin sind sie gleich; und da sie in ungleicher Weise an ihr teilhaben, sind sie ungleich. Alle Dinge stimmen daher gleicherweise überein und unterscheiden sich¹⁰⁰.“ Es ist ferner „die Macht der Gleichheit an sich, die alles Bestehende gleichmacht (*aequalificat*) oder formt¹⁰¹. Darin nämlich, daß ein Ding nicht mehr und nicht weniger ist als das, was es ist, ist es gleich (*aequaliter*). Wäre es mehr oder weniger, dann wäre es

⁹² EBD. (S. 21, Z. 2 f.): . . . partium inaequalitas, quia nulla similis alteri.

⁹³ Vgl. an Belegen dazu: *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 21, Z. 3 f.); *Sermo XXII* (N. 20, Z. 6–9); *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 15, Z. 11–19); *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 30–32. 37); *De ludo* I (p I, Fol. 163^v, Z. 8–10); *Ven. sap.* 23 (h XII, N. 68, Z. 4–6).

⁹⁴ Vgl. *Phaidon* 74 a 9 – b 6; c 4 f.; e 6–75 c 5.

⁹⁵ Vgl. *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 21, Z. 3 f.); *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 15, Z. 11–19); *Sermo XXII* (N. 20, Z. 6–9); *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 31 f. 37). Vgl. Thierry v. Chartres, *Comment. super Boethii De Trin.* p. 79, 47–51 HÄRING: Ut ergo ad propositum redeamus: gignitur quidem ex unitate equalitas per semel: non per bis uel ter uel quater. In his enim quedam est inequalitas: quare magis et minus. Sed inter hec est equalitas. Immo ab equalitate descendit hec inequalitas. Si enim inequalitati aliquid dematur minus est. Si superaddatur aliquid magis est.

⁹⁶ *De sap.* I (h V, S. 20, Z. 4 f.); *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 11 f. 12 f.).

⁹⁷ *De pace* 8 (h VII, N. 23; S. 23, Z. 18).

⁹⁸ EBD. (N. 22; S. 23, Z. 14 f.; N. 23; S. 24, Z. 3 f.).

⁹⁹ *Sermo XXII* (h XVI, N. 17, Z. 23): et inter nullas res aequalitas praecisa.

¹⁰⁰ *Ven. sap.* 23 (h XII, N. 70, Z. 10–13).

¹⁰¹ Vgl. an Belegen zu diesem Gedanken: *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 22, Z. 11 f.; S. 23, Z. 3. 10 f.).

nicht¹⁰². Es kann also nicht ohne Gleichheit sein¹⁰³. Inhaltlich gesehen besteht daher die Gleichheit der Dinge in der Entfaltung (*explicatio*) ihrer Form in der Einheit, weshalb sie zum Beispiel Einheit des Menschen und nicht des Löwen oder sonst einer Sache genannt wird. Wie schon oben¹⁰⁴ ausgesprochen, gibt es jedoch bei der Entstehung eines Dinges eine ontologische Prioritätenordnung, derzufolge im Sinne des aristotelischen „der Natur nach Früheren“ zuerst die Einheit eines Dinges entsteht und dann erst seine Gleichheit¹⁰⁵.

Zu 3: Die Unterscheidung oder Trennung der Teile in dem einen Universum ist nicht minder offenkundig als deren Vielheit und Ungleichheit¹⁰⁶. Der Unterscheidung beziehungsweise Trennung geht als das „der Natur nach Frühere“ die Verbindung (*conexio*) voraus¹⁰⁷. Denn die Unterscheidung beziehungsweise Trennung setzt die Verbindung voraus, gegenüber welcher sie selbst abfällt¹⁰⁸. Für ein ganzheitliches Denken, wie es Cusanus mit der von ihm rezipierten Tradition teilt, ist diese Überzeugung von der Priorität der Verbindung gegenüber der Unterscheidung und Trennung einleuchtend. Nicht mehr ohne weiteres für ein Denken der Neuzeit, welches am charakteristischsten D. Hume in seinem *Enquiry concerning human understanding*¹⁰⁹ formuliert hat: „Im ganzen genommen, (bietet sich) überall in der ganzen Natur nicht ein einziges Beispiel von Verknüpfung (dar), das vorstellbar wäre. Alle Ereignisse erscheinen durchaus unzusammenhängend und vereinzelt.“ Das bedeutet: Das erste ist jetzt die Trennung der Teile, das zweite, und weil zweites, darum höchst schwierige, wenn nicht gar unmögliche Geschäft, die Verbindung dieser ursprünghch getrennten Teile.

Sind nun nach Cusanus die Teile des Universums voneinander getrennt, welche Trennung jedoch eine absolute *conexio* voraussetzt, so gibt es auf Grund eben dieser absoluten *conexio* auch wiederum eine *conexio* der getrennten Teile untereinander¹¹⁰. Die Dinge sind daher zugleich getrennt und verbunden, nicht anders als gleichzeitig gleich und ungleich, gleichzeitig Eines und Vieles. In der

¹⁰² Zu diesem Gedanken vgl. *Doct. ign.* I, 8 (h I, S. 17, Z. 9–12); I, 24 (S. 51, Z. 3–6); *Sermo* XXII (N. 17, Z. 17–25); *De sap.* I (h V, S. 19, Z. 19–21); *Ven. sap.* 23 (h XII, N. 70, Z. 5–7); *De ludo* I (p I, Fol. 163^v, Z. 11–13).

¹⁰³ *De pace* 7 (h VII, N. 22; S. 22, Z. 11–14; S. 23, Z. 3. 10 f.); *De sap.* I (h V, S. 19, Z. 19–21).

¹⁰⁴ S. 139.

¹⁰⁵ *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 6. 8 f.).

¹⁰⁶ EBD. 7 (N. 21; S. 20, Z. 15; S. 21, Z. 4 f.).

¹⁰⁷ EBD. (S. 21, Z. 5 f.); vgl. *Sermo* XXII (N. 20, Z. 10 f.): *Conexio prior divisione, quia conexio ab unitate, divisio ab alteritate* (Dazu weitere Textbelege in dem bald erscheinenden Predigtfaszikel 4 in Bd. XVI der Heidelberger Nicolai de Cusa Opera Omnia). Ferner *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 32–39); *De ludo* I (p I, Fol. 163^v, Z. 1–14). Vgl. auch *Ven. sap.* 24 (h XII, N. 71, Z. 3–4); *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 16, Z. 9).

¹⁰⁸ Vgl. Anm. 107.

¹⁰⁹ Deutsch: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hrsg. von R. Richter (Leipzig 1907, unverändert. Nachdr. 1973) 89 f.

¹¹⁰ *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 1. 3 f. 7. 13 f.).

metaphysischen Entstehungsfolge eines Dinges rangiert diese *conexio* erst an dritter Stelle, nach der *unitas* und *aequalitas*¹¹¹.

Die Spekulationen über Einheit, Gleichheit und Verbindung, mit denen Cusanus der Schule von Chartres folgt¹¹², haben ihn nun zu einem großartigen Resultat geführt.

Erstens: Wenn Einheit, Gleichheit und Verbindung der Vielheit, Ungleichheit und Trennung vorausgehen, müssen sie ewig sein. Da es aber nicht mehrere Ewige (*plura aeterna*) geben kann, weil dies gegen den Grundsatz von der Vorrangigkeit der Einheit gegenüber der Vielheit verstieße, sind diese drei ein einziges Ewiges beziehungsweise die eine Ewigkeit oder wie Cusanus es ausspricht: „In der einen Ewigkeit findet man daher die Einheit, die Gleichheit der Einheit und die Einung oder Verbindung von Einheit und Gleichheit“¹¹³.

Zweitens: Der ganz einfache Urgrund des Universums erweist sich daher als ein einer-dreieiner (*unitrinum*), weil im Prinzip das Prinzipiat eingefaltet sein muß¹¹⁴. Das heißt, ist das Prinzipiat, in diesem Fall das Universum, durch die Triade von Vielheit, Ungleichheit und Trennung zutiefst strukturiert, welche Triade die andere Triade von Einheit, Gleichheit und Verbindung zur Voraussetzung hat, dann muß auch der Ursprung des Universums triadisch strukturiert sein, zumal das Universum außer dem Ternar von Vielheit, Ungleichheit und Trennung noch gleichzeitig den Ternar von Einheit, Gleichheit und Verbindung aufweist. Ja, so müssen wir richtigerweise sagen: Diese beiden Ternare im Universum durchdringen sich derart, daß die Vielheit zugleich Einheit und umgekehrt die Einheit zugleich Vielheit, die Gleichheit zugleich Ungleichheit und umgekehrt die Ungleichheit zugleich Gleichheit und die Trennung zugleich Verbindung und umgekehrt die Verbindung zugleich Trennung ist. Wir haben daher Identität in der Differenz, Differenz in der Identität! Im Ursprung selbst dagegen kann dieser Ternar von Einheit, Gleichheit und Verbindung *weder Andersheit noch restlose Identität aufweisen*, weshalb Cusanus nicht müde wird zu urgieren, *unitas, aequalitas und conexio* in Gott seien nicht etwas jeweils anderes (*non aliud*), aber auch nicht schlechthin miteinander identisch. Sehr schön heißt es in *Cribratio Alkorani* II, 7¹¹⁵: „Es ist daher nicht etwas anderes (*non . . . aliud*) die *unitas*, etwas

¹¹¹ EBD. (N. 22; S. 23, Z. 5–7. 17 f.; N. 23; S. 23, Z. 17. 19 f.; S. 24, Z. 3–5).

¹¹² Vgl. die Adnotatio 14 in h VII, S. 74, die gleichzeitig viele Parallelstellen dieser Lehre im Werk des Cusanus angibt. Sie brauchen daher hier nicht wiederholt zu werden. Ferner MOHLER, a. a. O. (55) 197, Anm. 66.

¹¹³ *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 21, Z. 8–10). Vgl. auch EBD. 8 (N. 22; S. 22, Z. 6–9; S. 23, Z. 1–17; N. 23; S. 23, Z. 17–S. 24, Z. 1); *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 34–46). Vgl. auch oben Anm. 10.

¹¹⁴ *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 21, Z. 10 f.).

¹¹⁵ (p I, Fol. 135^v, Z. 39–43). Vgl. auch II, 6 (p I, Fol. 135^v, Z. 1–14) den ebenso schönen wie tiefen Text: In illa enim natura intellectuali est foecunditas, quae de se generat verbum seu conceptum intellectualem, et ab ipsis procedit amplexus seu voluntas. Quando enim mens verbum seu notitiam generat, statim procedit amplexus seu voluntas. Sicut enim id, quod non scitur, non

anderes die *aequalitas*, etwas anderes der *nexus* beider, weil es dann drei wären und drei Ewige. Deswegen jedoch wiederum ist die *unitas* nicht die *aequalitas* oder die *conexio*, da die *aequalitas* von der *unitas* gezeugt ist. Das Gezeugte aber ist nicht das Zeugende. Und der *nexus* ist nicht die *unitas* oder *aequalitas*, weil er aus ihnen hervorgeht. Das Hervorgehende ist aber nicht jene, aus denen es hervorgeht.“

Die Spekulation über Einheit, Gleichheit und deren Verbindung stellt für Cusanus daher ein *willkommenes natürliches Medium* dar, den Anhängern der jüdischen und islamischen Religion klarzumachen, daß der christliche Trinitätsgedanke nichts mit einer Drei-Götter-Lehre zu tun hat, die Juden wie Araber so gern darin argwöhnen¹¹⁶. Denn eine Drei-Götter-Lehre implizierte Andersheit (*alteritas*), die es aber in der Dreieinigkeit nicht geben kann, da Andersheit dasselbe besagt wie *mutabilitas*, dem Veränderlichen jedoch das Unveränderliche und daher Ewige vorausgehen muß¹¹⁷. Man sollte deshalb die cusanische Spekulation über die *triunitas* von *unitas*, *aequalitas* und *conexio* nicht als eine philosophische Spielerei oder gar Spintisiererei disqualifizieren, sondern sie als das nehmen, als was sie verstanden werden möchte, nämlich als den eindringlichen Versuch, das Trinitätsgeheimnis *verstehen* und nur insofern der Rationalität zuordnen zu wollen, *ohne es jemals begreifen* zu können oder

amatur, ita non potest non procedere a mente et notitia voluntas. Scientia enim est de numero bonorum honorabilium. Bonum autem est, quod appetitur. Omnia enim bonum appetunt. Ita patet, quo exemplo duci poterimus ad divinam trinitatem. Deus enim non potest dici ignorans seipsum. Si autem se intelligit, de se conceptum seu verbum suiipsius generat. *Nec est idem generans verbum et genitum seu concipiens et conceptum. Nec aliud in essentia divina*, cum deus suiipsius conceptum talem generet, quod non possit esse perfectior. Erit igitur aequalis aequalitate substantiali, quae est perfectior accidentali. Quare nequaquam alterius naturae seu essentiae. Sic nec amor ab ipsis procedens potest dici ea, a quibus procedit. *Nec potest dici aliud*, cum sit perfectissimus ante omnem alteritatem. Quare consubstantialis illis, a quibus procedit. Et hoc intenditur (Hervorhebungen von mir). Ferner II, 8 (Fol. 136^r, Z. 2–4); II, 7 (Fol. 135^v, Z. 16–29). Vgl. auch *Sermo XXII* (h XVI, N. 20, Z. 1 – N. 22, Z. 12; N. 27, Z. 1 – N. 29, Z. 8); *Doct. ign.* I, 9 (h I, S. 18, Z. 3–25); I, 24 (S. 50, Z. 28–51, Z. 16); *De vis.* 17 (p I, Fol. 108^r, Z. 3 – Fol. 108^v, Z. 8); *Ven. sap.* 21–25 (h XII, bes. N. 63, Z. 17–23; N. 68, Z. 4 – N. 72, Z. 15; N. 73, Z. 3 – Z. 28); *De sap.* I (h V, S. 19, Z. 15 – S. 20, Z. 8); *De ludo* II (p I, Fol. 163^v, Z. 1–21).

¹¹⁶ Vgl. *De pace* 7 (h VII, N. 20; S. 20, Z. 1–6); 8 (N. 22; S. 21, Z. 17–19; N. 23; S. 24, Z. 1–21); 9 (N. 25; S. 26, Z. 8–10); *Sermo I* (h XVI, N. 6, Z. 1 – N. 7, Z. 34). Vgl. auch R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: MThZ II/2(1951) 115–129, hier 116.

¹¹⁷ *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 15, Z. 5–7; vgl. auch Z. 7–10); EBD. (S. 15, Z. 11 – S. 16, Z. 2) enthält: Die Ungleichheit stammt aus der Gleichheit, ist daher der Natur nach später als die Gleichheit, weil das Gleiche zwischen dem Größeren und Kleineren liegt. Ungleichheit und Andersheit sind der Natur nach zugleich, so daß, wo Ungleichheit, dort auch Andersheit ist, und umgekehrt. Zwischen zwei Gegenständen herrscht nämlich mindestens Andersheit. Gemäß *Sermo XXII* (N. 20, Z. 4 f.): quia „unitas praecedat omnem alteritatem“, quae sine dualitate non est, igitur Unitas aeterna u. (N. 22, Z. 11 f.): „Conexio enim procedit“ necessario „ab unitate et aequalitate et ab altero procedere nequit.“ In *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 12 f.) heißt es: nam alteritas non producit aequalitatem, sed unitas seu ydemptitas.

auch nur zu wollen. Die Befürchtungen von Et. Gilson¹¹⁸, Br. Decker¹¹⁹ und M. Seidlmayer¹²⁰, ob die Unterscheidung der drei göttlichen Personen: hier die Unterscheidung von *unitas*, *aequalitas* und *conexio*, in der cusanischen Darstellung der Dreieinigkeitslehre nicht zu kurz komme, erweisen sich angesichts der von ihm betonten Unterschiedenheit (*distinctio*) von *unitas*, *aequalitas* und *conexio* als gegenstandslos.

Was nun die auf die Bibel zurückgehende Benennung dieser drei ursprünglichen *Metaphysica* als Vater, Sohn und Heiliger Geist anbelangt, so bemerkt Cusanus¹²¹: „Manche nennen die Einheit ‚Vater‘, die Gleichheit ‚Sohn‘ und die Verknüpfung ‚Heiliger Geist‘, da jene Benennungen (*termini*), auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne (*proprie*) gelten, die Dreieinigkeit dennoch zutreffend (*convenienter*) bezeichnen. Denn vom Vater geht der Sohn aus und von der Einheit und Gleichheit des Sohnes die Liebe oder der Geist. Die Natur des Vaters geht nämlich im Sohn irgendwie in Gleichheit (*aequalitas*) über. Darum entspringt die Liebe und Verbindung aus der Einheit und Gleichheit.“ Daß die Bezeichnungen Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht im eigentlichen Sinne (*non proprie*) auf die göttliche *triunitas* zutreffen, ist keine Sonderlehre des Cusanus, sondern dem Theologen nicht weniger vertraut als dem Philosophen. Treffen diese Bezeichnungen doch nur in einem *analogen* Sinn auf Gott zu. Das gilt auch für die Begriffe *unitas*, *aequalitas* und *conexio*. *Minus proprie* kommen sie der göttlichen Dreieinigkeit zu, wie Cusanus in *De venatione sapientiae* versichert¹²². Über adäquate Namen zur Bezeichnung der Dreieinigkeit verfügen wir eben nicht! Am ehesten kommen ihr nach Cusanus (*propriora nomina*) die Namen *id* (das), *idem* (dasselbe) und *identitas* (Selbigkeit) zu¹²³ oder – wie dieser Ternar auch abgewandelt wird – *unitas* (Einheit), *iditas* (Dasheit), *idemptitas* (Selbigkeit)¹²⁴ beziehungsweise *hoc* (dieses), *id* (das), *idem* (dasselbe)¹²⁵. Diese Bezeichnungen, die auf die Schule von Chartres zurückgehen¹²⁶, erscheinen ihm geeigneter (*aptiores*), um die unendlich fruchtbare Einfachheit (*fecundissimam . . . simplicitatem*) der göttlichen Wesenheit zu entfalten¹²⁷. Cusanus sieht sich vor die kaum lösbare Aufgabe gestellt, an der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens nicht weniger festhalten zu müssen wie an der Nichtidentität beziehungsweise nicht restlosen Identität von Einheit, Gleichheit und Verbindung beziehungsweise von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zwar jeweils *alius*, aber nicht jeweils *aliud*¹²⁸. Daß er diese letztere Unterscheidung von *alius*, aber nicht

¹¹⁸ *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu* (Louvain-Paris 1952), deutsch: *Die Metamorphosen des Gottesreiches* (München 1959) 167.

¹¹⁹ *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters* (= STGMA 3, Leiden 1953) 120.

¹²⁰ A. a. O. (Anm. 47) 154 u. 163.

¹²¹ *De pace* 8 (h VII, N. 24; S. 25, Z. 1–6); vgl. auch *Doct. ign.* I, 9 (h I, S. 18, Z. 26–S. 19, Z. 14); *Sermo XXII* (h XVI, N. 21, Z. 1–4); *De sap.* I (h V, S. 19, Z. 17–S. 20, Z. 8); *Ven. sap.* 24 (h XII, N. 72, Z. 1–3); vgl. auch die Adnotatio 18, S. 76 f., in h VII, die auf die Quellen dieser Lehre hinweist.

¹²² Vgl. Anm. 121.

¹²³ *Sermo XXII* (h XVI, N. 21, Z. 3 f.).

¹²⁴ *De pace* 8 (h VII, N. 24; S. 25, Z. 6–9); vgl. auch *Doct. ign.* I, 9 (h I, S. 18, Z. 22 f.).

¹²⁵ *Doct. ign.* I, 9 (h I, S. 18, Z. 14–25).

¹²⁶ Vgl. Ps. – BEDA, *Comment. in Boethii De Trin.* (Bedae Opera VIII, col. 944, ed. Colon. 1688 = PL 95, col. 400 BC). Vgl. dazu R. KLIBANSKY in der praefatio der Ausgabe von *De docta ignorantia*, p. XII, KLIBANSKY-BASCOUR im Anmerkungsapparat „Fontes“ von *De pace fidei* zu S. 25, Z. 7 und in der dtsh.-lat. Ausgabe von *De docta ignorantia* zu Nr. 25 die Anmerkung (auf S. 118).

¹²⁷ *De pace* 8 (h VII, N. 24; S. 25, Z. 7–9).

¹²⁸ Vgl. *Doct. ign.* II, 7 (h I, S. 82, Z. 2 f.); *Sermo I* (h XVI, N. 10, Z. 17–21); *De vis.* 17 (p I, Fol. 108^r, Z. 20–23; Fol. 108^r, Z. 43–108^v, Z. 4); *Cribr. Alk.* II, 6 (p I, Fol. 135^v, Z. 7–10. 12–14); II, 7 (Fol. 135^v, Z. 39–46); II, 8 (Fol. 136^r, Z. 8).

aliud in genau demselben Sinne für die Benennungen Vater, Sohn und Heiliger Geist trifft wie für die Benennungen Einheit, Gleichheit und Verbindung, zeigt, wie wenig er daran dachte, dem von Muslimen und Juden urgierten Monotheismus zuliebe auf die Unterschiedenheit (*distinctio*)¹²⁹ der göttlichen Personen zu verzichten¹³⁰. Aber er hat – und das sollte nicht kritisch-negativ, sondern positiv gewürdigt werden – auf die Uneigentlichkeit der Bezeichnungen Vater, Sohn und Heiliger Geist hingewiesen.

Besonders gern hat Cusanus diese göttliche *triunitas* unter dem Bild der Liebe mit den drei Momenten von Liebendem, Geliebtem und Lieben dargestellt. In einer noch nicht veröffentlichten Erklärung zum Thema Liebe (*amor*) macht Cusanus in dem Codex, der unter anderem Dionysius des Karthäusers *Contra perfidiam Mahumeti* enthält, in der Zählung von Marx *Cod. Cus.* 107, Fol. 21^r, folgende Glosse: „Merke, die Liebe eint, und je größer und vollkommener sie ist, um so mehr eint sie. Die Wesenheit der vollkommensten Liebe daher, die nicht vollkommener zu sein vermag, ist notwendigerweise am meisten eine (*una*), vom Einigen so genannt (*ab uniendo dicta*). Ohne Lieben freilich kann die vollkommenste Liebe nicht verstanden werden. Lieben jedoch, wie vermag es ganz vollkommen zu sein ohne Liebenden und Geliebten? Ich erblicke daher in der Einheit, die Liebe genannt wird, die liebende Liebe, die geliebte Liebe und die Liebe, die das Lieben beider ist und aus beiden hervorgeht. Gott aber ist *caritas* oder *amor*, und es kann keine drei *caritates* geben. Der Natur der Liebe (*caritas*) widerspricht nämlich die Pluralität, noch kann die Liebe wahr und vollkommen sein, wenn sie in ihrer Wesenheit nicht den Liebenden, den Geliebten und beider Lieben eint. Andernfalls wäre sie nämlich der Natur und der Vollkommenheit und der einenden Einheit entleert und tot, und vielmehr nichts als Liebe. Ist es eine ergötzliche Liebe des Vaters zu dem ihm in allem gleichen Sohn oder der Vernunft zu ihrer Weisheit und Kunst der Allmacht zu schaffen, was immer sie will, ich meine zu der Kunst, die aus ihr empfangen und geboren ist, wie werden wir Gott selig und glücklich nennen, wenn er jener Dinge entbehren wird, die jedes vernunfthafte Leben glücklich und voller Freude machen? Wie kann Gott die Fruchtbarkeit genommen werden, der als größtes Geschenk allen vollkommenen Kreaturen die Fruchtbarkeit gibt? Ist die Unfruchtbarkeit nicht ein Mangel? Gott jedoch einen Mangel zuzuschreiben, heißt wahnsinnig sein. Gott bedarf nicht eines anderen, wie der Mann der Frau bedarf, um einen Sohn zu zeugen; ähnlich auch nicht die Vernunft, wenn sie aus ihrer eigenen Fruchtbarkeit und Erfindungskraft die vernunfthafte Kunst erzeugt, aus welchen der Geist oder die vernunfthafte Bewegung hervorgeht; so wie die Vernunft dessen, der die Baukunst zuerst aus sich gezeugt hat, aus welchen die Bewegung des Bauens zum Erbauen von Städten, Burgen, Tempeln und so vielen wunderbaren Gebäuden der Welt hervorgeht. Wie wir nämlich alle Gebäude der Welt aus der unsichtbaren Vernunft und ihrer unsichtbaren, von ihr gezeugten Kunst und dem unsichtbaren Geist beziehungsweise der Bewegung der Einheit beider ins Sein hervorgegangen wissen, wie dürfen wir Gott als die reinste Vernunft der von ihm gezeugten Kunst und des Geistes beziehungsweise der Bewegung der Einigung beider berauben, ohne welche weder der Himmel noch die Erde, noch alles, was es in ihnen gibt, ins Sein gelangen konnten¹³¹?“

Das dritte Resultat, das die cusanische Spekulation über die *triunitas* von Einheit, Gleichheit und Verbindung zutage fördert, ist der Aufweis dieser triadischen Struktur in jedem Geschaffenen beziehungsweise wie Cusanus sich ausdrückt: Die genannte dreieine Unterscheidung von *unitas*, *aequalitas* und

¹²⁹ *De vis.* 17 (p I, Fol. 108^v, Z. 2 f.): ... sed video distinctionem amantis et amabilis intra murum coincidentiae unitatis et alteritatis esse.

¹³⁰ Auch THOMAS VON AQUIN z. B. lehrt: *De veritate*, I 1 ad 5 um: Secundo, quia etsi personae (divinae) realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiae.

¹³¹ Vgl. auch *De vis.* 17 (p I, Fol. 108^r, Z. 1–108^v, Z. 2); *Cribr. Alk.* II, 7 (p I, Fol. 135^v, Z. 16–46): ein besonders aussagehaltiger Text; *De pace* 8 (h VII, N. 22; S. 23, Z. 4 f. 15–17); *Ven. sap.* 25 (h XII, N. 73, Z. 3–28).

conexio muß sich in der Einheit der Wesenheit (*in unitate essentiae*) eines jeden Prinzipats finden¹³². Cusanus folgt hier dem Weg Augustins¹³³, Spuren des dreieinen Gottes in der Schöpfung sichtbar zu machen. In der Schrift *De posset* verdeutlicht er zum Beispiel diese Dreieinigkeit in jeder Kreatur an Hand des Ternars von Wirklichkeit, Möglichkeit und der Verbindung beider an dem Exempel der Rose¹³⁴. Die Rose ist mithin *unitrina*¹³⁵. Cusanus fährt fort: „Diesen (dreieinen) Ursprung aber sehe ich in allem widerleuchten, da es kein nicht-dreieines Entsprungenes gibt¹³⁶.“ In *Cribratio Alkorani* schreibt er: „Die Dreieinigkeit, die in der Kreatur erblickt wird, stammt von der ungeschaffenen Dreieinigkeit, so wie das Abbild vom Urbild und das Verursachte von der Ursache (herrührt). Es ist daher der eine dreieine Gott, der die eine dreieine Welt nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat¹³⁷.“

III. Anknüpfungspunkte im *Alten Testament* hinsichtlich der Dreieinigkeit Gottes?

Die genannten philosophisch-theologischen Spekulationen überschreitend sucht Cusanus den Juden gegenüber nach Ansatz- beziehungsweise Anknüpfungspunkten für die christliche Lehre vom einen-dreieinen Gott in den Schriften des *Alten Testamentes*. Enthalten nicht auch diese Schriften *praesuppositiones* im Sinne des einen-dreieinen Gottes?

In *De pace fidei* läßt er den Juden nach dessen Zustimmung zur philosophisch-theologischen Spekulation über die *triunitas* auf *Jesaja* 66, 9 hinweisen¹³⁸, wo Cusanus mit der *Vulgata* liest: „Soll etwa ich, der ich andere gebären lasse, selbst nicht gebären, spricht der Herr? Wenn ich, der ich den übrigen Dingen die Zeugung verleihe, unfruchtbar sein werde, spricht der Herr Dein

¹³² *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 21, Z. 12 f.).

¹³³ *De Trin.* IX 4 u. X 11, 18: PL 42, col. 963 u. 983. Zwei Ternare entdeckt Augustinus hier in der menschlichen Seele: 1) mens, notitia, amor; 2) memoria, intelligentia, voluntas.

¹³⁴ *De poss.* (h XI/2, N. 47, Z. 1 – N. 48, Z. 1).

¹³⁵ EBD. (N. 48, Z. 1).

¹³⁶ EBD. (N. 48, Z. 1 – 3): Hoc autem (unitrinum) principium in omnibus relucere video, cum nullum sit principium non unitrinum. An weiteren Belegen dafür vgl. *Sermo* IV *Fides autem catholica* (h XVI, N. 30, Z. 1 – 3. 7 f.); *De pace* 8 (h VII, N. 24; S. 25, Z. 9 – 14); *Cribr. Alk.* II, 6 (p I, Fol. 135^v, Z. 1 – 7); II, 5 (Fol. 135^r, Z. 17 – 40). Vgl. zum Ganzen auch MOHLER, a. a. O. (Anm. 55) Anm. 76, S. 200 f.

¹³⁷ II, 5 (p I, Fol. 135^r, Z. 36 – 38): Trinitas igitur, quae in creatura videtur, est a trinitate increata tamquam imago ab exemplari et causatum a causa. Est igitur unitrinus deus, qui creavit unitrinum mundum ad sui imaginem et similitudinem.

¹³⁸ 9 (h VII, N. 25; S. 26, Z. 4 – 8). Lobend greift er auf diese Stelle auch zurück im *Sermo* IV (h XVI, N. 35, Z. 7 – 18) und in *Cribr. Alk.* II, 8 (p I, Fol. 136^r, Z. 5 – 14); ferner in der genannten Erklärung zur Liebe (s. Anm. 131).

Gott¹³⁹. „Der Gedankengang des Vulgatatextes ist in sich plausibel und daher geeignet, nicht nur den Juden, sondern auch den Araber von der Nichtunvernünftigkeit, ja Sinnhaftigkeit des trinitarischen Gottesgedankens zu überzeugen, zumal letzterer mit dem *Koran* die Autorität aller Propheten und damit auch die des Propheten Jesaja akzeptiert (*Cribr. Alk.* II, 8)^{139a}.

Noch überraschender in diesem Zusammenhang ist, daß dieser Vulgatatext und insbesondere seine Auswertung durch Cusanus sich sachlich haargenau mit dem plotinischen Motiv des Hervorganges aller Dinge aus dem Einen treffen, demzufolge alles Vollkommene zeugt. Dann kann auch das Allervollkommenste, nämlich das Eine und Gute, nicht bei sich allein stehen bleiben¹⁴⁰. Wenn Cusanus im unmittelbaren Auslegungskontext von *Jesaja* 66, 9 erklärt, Gott, der im höchsten Maße Gute (*optimus*), will sich auf höchste Weise mitteilen (*summe communicare*)¹⁴¹, daß zu einem vollkommeneren Begriff von dem allervollkommensten Gott gehöre, daß er nicht unfruchtbar (*sterilis et infecundus*) sei¹⁴², daß die Unfruchtbarkeit einen Mangel darstelle (*defectus*), man

¹³⁹ „Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus.“ – Nach der *Nova Vulgata* lautet der Text so: „Numquid aperiam uterum et parere non faciam?“, dicit Dominus. „Aut ego, qui parere facio, uterum claudam?“, ait Deus tuus: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum* (Romae 1979) 1308. Die Übersetzung aus dem hebräischen Urtext heißt gemäß der Echter-Bibel: „Sollte ich den Schoß öffnen, aber nicht gebären lassen? spricht Jahwe. Oder sollte ich, der gebären läßt, (zugleich) verschließen? spricht Dein Gott“: Das Alte Testament, hrsg. v. FR. NÖTSCHER. *Isaías*, v. J. ZIEGLER (Würzburg 1948) 187. Es geht also nicht, wie der Vulgata-Text des Hieronymus meint, um eine Aussage bezüglich Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit Gottes selbst. Zur Deutung der Stelle vgl. O. KAISER – C. WESTERMANN, *Das Buch des Propheten Jesaja* (Göttingen 1981) 333. – Läßt sich daher der Vulgata-Text selbst im Hinblick auf den hebräischen Urtext nicht als alttestamentlicher Ansatzpunkt für den trinitarischen Gottesgedanken verwenden, so kann Cusanus ihn doch legitimerweise für sein spekulatives Denken über die Dreieinigkeit auswerten.

^{139a} Für den Text stütze ich mich auf die krit. Edition der *Cribr. Alk.*, die L. HAGEMANN in seiner Habil.-Schrift (masch. Trier 1982) „*Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam im Mittelalter*“ vorbereitet hat. Die Ausführungen des „Verbum“ über die göttliche Fruchtbarkeit werden ausdrücklich auch im Hinblick auf die Araber und alle Weisen gemacht: Die Dreieinigkeit negieren kommt einer Negation der göttlichen Fruchtbarkeit gleich; die Dreieinigkeit akzeptieren bedeutet gleichzeitig die Verneinung einer pluralitas und consocialitas deorum, *De pace* 9 (h VII, N. 26; S. 26, Z. 11 – 17).

¹⁴⁰ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Das „Warum“ der Schöpfung: „quia bonus“ vel/et „quia voluit“?* Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui“: *Parusia*. Festgabe f. J. Hirschberger, hrsg. v. K. Flasch (Ffm. 1965) 241 – 264, zu Plotin insbesondere 243 – 254, 261 f.

¹⁴¹ *Sermo* IV (h XVI, N. 35, Z. 7 – 9): Et quia hic deus est potentissimus, sapientissimus et optimus, potest, scit et vult se summe communicare. PLOTIN, V 4, 1, 23 – 39: Das Erste ist von allem τελεώτατον, δυνατώτατον, τὸ πρῶτον ἀγαθόν und kann daher nicht ἐν αὐτῷ σταῖν ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύνამις; V 2, 1, 7 – 9; II 9, 3, 5 – 11; VI 9, 6, 40 – 42; V 1, 6, 39 – 41: Nur das Größte nach Gott, der Nus, kann aus Gott hervorgehen.

¹⁴² *Cribr. Alk.* II, 8 (p I, Fol. 136^r, Z. 8 – 14): Palam est illos, qui haec non capiunt, non habere conceptum perfectiorem de deo perfectissimo, sed sibi fingere deum quendam . . . innaturalem, sterilem et infecundum, carentem . . . perfectione fecunditatis. PLOTIN, V 1, 6, 37 – 41: καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ. τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ. καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μὴδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν. Vgl. IV 8, 6, 7 – 10; V 1, 7, 37 f.; V 2, 1, 7 – 9; V 3, 16, 1 – 5.

Gott aber keinen Mangel zuschreiben dürfe¹⁴³, daß Gott die Fruchtbarkeit nicht genommen werden dürfe, da er sie als das größte seiner Geschenke allen vollkommenen Kreaturen (*omnibus perfectis creaturis*) gegeben habe¹⁴⁴, daß allein Gott keines anderen bedürfe¹⁴⁵, dann sind das alles plotinische Motive, die bei Plotin zur Verdeutlichung der Einsicht herangezogen werden, daß das an sich Gute nicht bei sich stehenbleiben konnte, sondern sich auf Grund seiner Güte mitteilen mußte. So wie Cusanus in *De visione Dei* einmal schreibt¹⁴⁶: „Ich weiß jedoch, daß Dein Sehen jene größte Güte ist, die sich selbst nicht nicht jedem Aufnahmefähigen mitteilen kann.“

Freilich ist auf einen grundlegenden Unterschied aufmerksam zu machen. Für Cusanus bedeutet diese *communicatio* Gottes an erster Stelle die *communicatio* derselben Natur von Gott dem Vater an den Sohn und von beiden an den Heiligen Geist, meint daher an erster Stelle den innertrinitarischen Hervorgang und erst an zweiter Stelle das Schöpfungsmotiv. Plotin kennt nur den Hervorgang der vom Einen beziehungsweise Guten unterschiedenen und daher gegenüber diesem *anderen* Natur des Nus, entsprechend den Hervorgang der Seele vom Nus usw. Darum ist bei ihm das vom Guten beziehungsweise Einen gewissermaßen Gezeugte¹⁴⁷ immer ein Geringeres als das Eine selber (χεῖρον; ἑλαττον¹⁴⁸). Eine Plotin-Kenntnis des Cusanus kann deswegen nicht behauptet werden. Das einzige, was Cusanus von Plotin gekannt haben dürfte, sind Fragmente der wohl von Eustochios¹⁴⁹ herrührenden Plotin-Ausgabe, die sich in des Eusebius von Cäsareas Schrift *De praeparatione evangelica* befinden. Cusanus besaß diese Schrift in der lateinischen Übersetzung des Georg von Trapezunt, in *Cod. Cus.* 41. Dort notiert er Fol. 155^{v150}: „De Plotino“, „vide mira“, „De primo deo patre dei creatoris, qui est eius ymago et dicitur intellectus, ens et idea“; „Ymago dei patris intellectus“ („Von Plotin, siehe Wunderbares: vom Ersten Gott, dem Vater Gottes des Schöpfers, welcher sein Abbild ist und Vernunft, Seiendes und Idee genannt wird; Abbild Gottes des Vaters ist die Vernunft“). Auf einige andere Plotin-Nachklänge bin ich noch

¹⁴³ Vgl. oben den ganzen Text. Gott kommt Mangel nicht zu, da er nichts bedarf, sondern alles ist: I 8, 2, 2–7; V 2, 1, 7–9; V 4, 1, 12; V 5, 12, 40–52; VI 9, 6, 16–42. Unfruchtbarkeit ist ein Mangel: III 6, 19, 24 f. 29 f.; V 1, 7, 37 f.; VI 8, 3, 34–37.

¹⁴⁴ EBD. Für PLOTIN: V 1, 6, 37–41; V 1, 7, 35–38; V 4, 1, 23–39.

¹⁴⁵ Vgl. den Text des Cusanus. Die absolute Unbedürftigkeit des mit dem Einen und Guten identischen Gottes ist ein Kardinalmotiv plotinischer Philosophie.

¹⁴⁶ *De vis.* 4 (p I, Fol. 100^r, Z. 32 f.): Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae seipsam non potest non communicare omni capaci. Vgl. PLOTIN II 9, 3, 7–11.

¹⁴⁷ Vgl. V 2, 1, 7: οὐκ ἔστιν ἄλλο ἢ τὸν ἑαυτοῦ.

¹⁴⁸ V 1, 7, 40; V 3, 15, 9; V 3, 16, 6 f.; V 1, 6, 39.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu: H. R. SCHWYZER, Artikel „Plotinos“: *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XXI, 1 (1951) 471–592, bes. 488, 4–490, 53 und Fortführung dieses Beitrages in Supplementband XV (1978) 311–328, bes. 319, 21–35.

¹⁵⁰ KLIBANSKY-BASCOUR haben in der Adnotatio 20 in h VII (S. 78) darauf hingewiesen und diese lateinische Notiz des Cusanus abgedruckt.

gestoßen¹⁵¹, die aber selbstverständlich durchaus über vermittelnde Stationen in die Kenntnis des Cusanus gelangt sein können.

Erwähnt, aber nicht mehr ausgeführt seien jene Texte des Cusanus, denen zufolge im *Alten Testament* weitere Stellen das Geheimnis (*sacramentum*)¹⁵² der ganz einfachen Dreieinigkeit offenbar machen. Es ist dies einmal ein Passus im *Sermo I* (*In principio erat verbum*)¹⁵³, wo er dem Büchlein *Contra Judaeos* des Nicolaus de Lyra († 1349) folgt, der die jüdische Auffassung zurückweisen will, daß die im *Alten Testament* ausgesprochene Trinität nur drei Eigentümlichkeiten (*proprietates*) bezeichne, nämlich die göttliche *sapientia*, *bonitas* und *potentia*, nicht aber drei Personen. Sodann ein kurzer Hinweis im *Sermo IV* (*Fides autem catholica*)¹⁵⁴, ferner in der Schrift *Cribratio Alkorani*¹⁵⁵, wo erneut auf die Pluralform „Elohim“¹⁵⁶ und das „Lasset uns den Menschen machen“¹⁵⁷ aufmerksam gemacht wird, mit dem bedeutsamen Schluß: „Und wie Moses und Mahumet mit dem Ausdruck der Pluralität in der Schöpfung oder Tätigkeit Gottes nicht mehrere Götter bekennen wollten, so wollen auch die Christen auf Grund der Dreieinigkeit nicht von der Einheit des Schöpfer-Gottes abweichen“¹⁵⁸. Im Traktat *De principio* heißt es, daß die Juden

¹⁵¹ a) Ein plotinischer Grundsatz in bezug auf die Benennung des Einen bzw. Guten heißt: Jede Zufügung (προσθήκη) verringert es: II 6,1, 57 f.; III 8, 11, 12 f.; III 9, 9, 22 f.; V 5, 4, 8 f.; V 5, 13, 9 – 11; V 6, 6, 7 f.; VI 2, 9, 5 – 8; VI 2, 11, 34 f.; VI 8, 21, 27. Für CUSANUS vgl. *Ven. sap.* 22 (h XII, N. 64, Z. 9 – 12): Qui Platoni credit, in negationibus remanet. Nam *additio* ad unum unius excellentiam contrahit et minuit, et per ipsam potius non unum quam unum ostenditur. NIKOLAUS zitiert Proklos, *In Plat. theol.* II 10, in *Cod. Cus.* 185, Fol. 72^r, wo es heißt: Ac sic manere in negationibus convenit eos qui Platoni credunt nihilque uni addidisse; quod enim adderes diminueres unum et non unum ipsum amplius ostendis, sed passum unum. Nikolaus bemerkt zur Stelle: addere uni est ipsum minuere/nota passum. Zwar beruft sich hier Proklos auf Platon, aber er, der hervorragende Plotin-Kenner, kannte selbstverständlich diese bei Plotin vorhandene Lehre, der ja nichts anderes als ein Platon-Interpret sein wollte (V 1, 8, 10 – 14).

b) Nach PLOTIN, V 2, 1, 5 – 7, darf das Eine gerade nicht Seiendes sein, damit das Seiende sein kann, es ist daher sein Erzeuger. Nach V 2, 1, 1 f., III 8, 9, 39 – 41, V 5, 12, 47 u. VI 7, 32, 12 – 14 ist das Eine als Grund von allem nichts von allem; nach III 8, 9, 40 – 42 ist der Ugrund keines von allen Dingen, damit er alle Dinge hervorbringen kann, und er darf nicht Vielheit sein, um Ursprung der Vielheit sein zu können (καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τὸ πλῆθος ἀρχή, III 8, 9, 41 f.). Cusanus schreibt in *Ven. sap.* 22 (h XII, N. 64, Z. 5 f.): quodque ipsum unum, ut sit causa omnium, nihil omnium est; non est plura, ut sit causa plurium. Vgl. in der genannten Heidelberger Ausgabe die Anmerkungen im textkritischen Apparat zu N. 64, Z. 5, mit weiteren Belegstellen aus Cusanus.

c) KLIBANSKY nimmt als wahrscheinlich (*verisimile*) an, daß das von Cusanus verwendete Verb *essentiare* (vgl. oben Anm. 87) auf die lateinische Übersetzung des plotinischen οὐσιοῦν durch Marius Victorinus in dessen lateinischer Übersetzung von Plotins Schriften zurückgeht: *Adnotatio* 15, S. 159 f., in der Ausgabe h XII (Hamburg 1982). Cusanus mag es durch die Schule von Chartres oder Albert den Großen oder die Kölner Albertinisten-Schule kennengelernt haben. Für οὐσιοῦν bei PLOTIN siehe: VI 1, 10, 67.

¹⁵² *Sermo I* (h XVI, N. 7, Z. 7 f.).

¹⁵³ EBD. (Z. 9 – 26).

¹⁵⁴ (h XVI, N. 29, Z. 17 – 21).

¹⁵⁵ II, 3 (p I, Fol. 134^v, Z. 30 – 39).

¹⁵⁶ Z. B. *Gen.* 1,1; *Jos.* 24, 29 u. *Jer.* 23, 26. Cusanus zitiert diese Stellen im *Sermo I* (h XVI, N. 7, Z. 10.13.16).

¹⁵⁷ *Gen.* 1, 26. In *De pace fidei* sieht er als Anknüpfungspunkt im Alten Testament Ps. 32, 6, wonach durch das Wort und den Geist Gottes die Himmel und ihr ganzes Heer geschaffen wurden; EBD. 9 (h VII, N. 26; S. 27, Z. 14 – S. 28, Z.1): Sic et in prophetis vestris vos Judaei reperiitis Verbo Dei caelos formatos et Spiritu eius.

¹⁵⁸ A. a. O. (Fol. 134^v, Z. 37 – 39): Et quemadmodum Moyses et Mahumetus per expressionem pluralitatis in creatione seu operatione dei noluerunt plures deos fateri, sic christiani propter trinitatem recedere nolunt ab unitate dei creatoris.

dem ewigen Gott das *unum*, den *intellectus* und den *spiritus* zuerteilen¹⁵⁹, wofür Cusanus sich auf Dt 6, 4¹⁶⁰, Ps 135, 5¹⁶¹ und Ps 103, 30¹⁶² stützt.

IV. Anknüpfungspunkte im *Koran* hinsichtlich der Dreieinigkeit Gottes?

Cusanus ist sich mit den Muslimen darin einig, daß Gott keinen Teilhaber beziehungsweise Teilnehmer an der Gottheit (*nullus particeps in deitate*) haben kann¹⁶³. Im Unterschied zu den Muslimen – nicht allen allerdings, da „viele Weise unter ihnen“ (*multi sapientes eorum*) den *Koran* in diesem Punkt nicht anders verstehen als er, wie er ausdrücklich feststellt¹⁶⁴ – sieht er jedoch im *Koran* selbst den Dreieinen Gott implizit bekannt, wenn man die diesbezüglichen Aussagen des *Korans* ernst nimmt und ihren Inhalt zu Ende denkt. Sein manuduktorisches Argumentationsmodell sieht folgendermaßen aus:

Erster Schritt: Viele Aussagen des *Korans* bezeugen, daß Gott Wesenheit (*essentia*), Seele (*anima*), Wort (*verbum*) und Geist (*spiritus*) habe.

Zweiter Schritt: Nach einem allgemein und daher auch von den Muslimen anerkannten philosophischen Grundsatz fällt in Gott das Haben mit dem Sein zusammen: *Habere enim improprie convenit Deo, quia ipse est omnia, ita quod habere in Deo est esse*¹⁶⁵.

Der dritte Schritt wäre dann die gesonderte Behandlung der Gottheit Jesu Christi, für die Cusanus als Ausgangspunkt vor allem die Lehre des *Korans* nimmt, daß Christus der größte aller Propheten war (*maximus omnium prophetarum*)¹⁶⁶. Diese *maximitas*, die Christus als Prophet, aber auch als Wort Gottes zukommt, kann nicht anders denn im Sinne der Nicht-mehr-Über-treffbarkeit verstanden werden¹⁶⁷, also im Sinne des platonisch gefaßten Ansich

¹⁵⁹ *De princ.* (p II, Fol. 8^r, Z. 23 f.). Vgl. auch NvK, *Über den Ursprung*, dtsh. m. Einf. v. M. Feigl (Heidelberg 1967) Anm. 42.

¹⁶⁰ „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein.“

¹⁶¹ „Der den Himmel geschaffen mit Weisheit.“ Die *Vulgata* liest hier: intellectu.

¹⁶² „Sendest Du aus deinen Odem, entstehen sie neu, und Du erneuerst der Erde Fläche.“

¹⁶³ Vgl. *De pace* 8 (h VII, N. 23; S. 24, Z. 21 f.); 11 (N. 30; S. 32, Z. 8); *Cribr. Alk.* I, 9; II, 3; II, 11 (p I, Fol. 129^r, Z. 40 f.; Fol. 134^v, Z. 37–39; Fol. 136^v, Z. 24–31). Particeps bedeutet soviel wie Teilnehmer, Genosse, Kamerad im klassischen Latein.

¹⁶⁴ *Cribr. Alk.* I, 6 (p I, Fol. 128^r, Z. 33–37); vgl. auch II, 1 (Fol. 133^v, Z. 44 – Fol. 134^r, Z. 3).

¹⁶⁵ *De pace* 9 (h VII, N. 26; S. 27, Z. 9–10); 11 (N. 29; S. 31, Z. 1 f.); vgl. auch *De vis.* 3; 8; 13 (p I, Fol. 100^r, Z. 2–4; Fol. 102^v, Z. 33; Fol. 105^v, Z. 9); *Cribr. Alk.* I, 13 (p I, Fol. 131^r, Z. 11–14). Diese Lehre spielt eine entscheidende Rolle bei THOMAS VON AQUIN, wo der locus classicus in *De pot. Dei* VII 4, c. steht, und bei PLOTIN, in V 3, 15.

¹⁶⁶ *De pace* 11 (h VII, N. 32; S. 33, Z. 6); vgl. dazu die Adnotatio 23, S. 79 f., in h VII, die *Koranstellen*, weitere Stellen von Cusanus dazu sowie Äußerungen im selben Sinne bei vorcusanischen Schriftstellern bringt. Vgl. *Cribr. Alk.* I, 6 (p I, Fol. 128^r, Z. 38 f.); I, 9 (Fol. 129^v, Z. 26 f.); III, 1 (Fol. 142^v, Z. 21–26); III, 9 (Fol. 145^v, Z. 6–8); III, 18 (Fol. 150^r, Z. 41 f.).

¹⁶⁷ *De pace* 12 (h VII, N. 36–41; S. 35, Z. 12–S. 39, Z. 15); vgl. auch *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 19 – S. 99, Z. 6).

einer Wesenheit. Wie auch die Weisheit an sich nicht mehr übertroffen werden kann, wohl jeder einzelne Weise. Da dieser dritte Schritt jedoch bereits in das christologische Referat von H. Kollegen Haubst hineinreicht, soll er in diesem Referat noch nicht vorweggenommen werden.

Sehen wir uns die beiden ersten Schritte der Reihe nach an.

Zum ersten Schritt: Gemäß den Aussagen des Korans hat Gott Wesenheit, Seele, Wort und Geist. Beschäftigen wir uns zunächst damit, daß Gott Seele (*anima*) habe¹⁶⁸. Cusanus stützt sich dafür auf Sure 2, 254 des Korans. Er las sie in seinem Koranexemplar, *Cod. Cus.* 108, und machte Fol. 35^{vb} folgende Randnotiz dazu: *nota ad manum supra (scil. ad signum manus) deum christo animam suam prebuisse et virtutem pre ceteris prebuisse*¹⁶⁹.

In der Koran Ausgabe des Bibliander von 1550, welcher, wie auch dem Koranexemplar des Cusanus, die lateinische Übersetzung des Robertus Ketenensis zugrunde liegt, lautet diese Stelle (I, 19): *Omnium prophetarum alio super alium per me sublimato et eorum quibusdam cum Deo locutis, Christo Mariae filio animam nostram proprie conferentes, vim atque virtutem prae ceteris praebuimus*¹⁷⁰. Dieselbe Aussage des Koran fand Cusanus nun schon von anderen über den islamischen Glauben schreibenden Schriftstellern angezogen: zum Beispiel von Petrus Venerabilis in dessen *Summula brevis contra haereses et sectam diabolicam fraudis Sarracenorum*, von Ricoldus de Monte Crucis und Dionysius Carthusianus¹⁷¹.

Nun nimmt der Koran, wie Cusanus konstatiert¹⁷², oft Seele (*anima*) und Geist (*spiritus*) für dasselbe (*pro eodem*). Ob ich daher sage, Gott hat Seele oder ob ich sage, Gott hat Geist, beides läuft auf dasselbe hinaus. Daher wird nicht nur

¹⁶⁸ *De pace* 9 (h VII, N. 26; S. 27, Z. 2); vgl. auch Cusani Adnotatio marginalis de uno, intellectu et anima, ad Proclum, *Comment. in Parm.*, *Cod. Cus.* 186, Fol. 125^r: Dicunt Arabes ut in lege Machometi esse unum Deum et verbum eius et spiritum seu animam eius; aliquando enim vocant spiritum, aliquando animam. Ferner *De princ.* (p II, Fol. 8^r, Z. 24 f.); *Cribr. Alk.* I, 18; I, 20; II, 17 (Fol. 132^v, Z. 14 f. 19 f.; Fol. 133^r, Z. 21 – 24; Fol. 140^v, Z. 28 – 31); die letztere Stelle lautet: quam (= sapientiam) alchoran animam dei nominare videtur, cum dicat animas hominum participare tantum de anima dei quantum in ipsa sapientia relucet. Sed anima Christi plenitudini sapientiae dei est unita. Ob hoc ait alchoran deum proprie animam suam Christo dedisse, et ipsum illam ab utero matris habuisse . . .

¹⁶⁹ Vgl. Adnotatio 23, S. 79 f., in h VII.

¹⁷⁰ Bei der in Anm. 169 zitierten Adnotatio angegeben. – Nach C. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Korans, neu übersetzt und erklärt (Wien 1978) 340, lautet die Sure 2, 254 (hier: 2, 253) folgendermaßen:
„Das sind die Gesandten:

WIR bevorzugten einen von ihnen vor den anderen.

Mit dem einen von ihnen hat Allah gesprochen

und (diesen) einen von ihnen um Stufen erhöht.

WIR gaben 'Isā, dem Sohn Marjams, klare Beweise!

Mit Heiligem Geiste stärkten WIR ihn.“

¹⁷¹ Vgl. Anm. 169.

¹⁷² *Cribr. Alk.* I, 18 (p I, Fol. 132^v, Z. 15 f.); ferner die Marginalnotiz des Cusanus zum Parmenides-Kommentar des Proklos (vgl. Anm. 168).

der Begriff „Seele“ auf Christus bezogen¹⁷³, sondern auch der Begriff „Geist“¹⁷⁴. Deshalb kann Cusanus in *Cribr. Alk.* I, 20¹⁷⁵ schreiben: „Wie der Koran Christus Geist (*ruhella*) nennt, zu dessen Interpretation die einen vom Hauch Gottes (*flatus dei*) sprechen, andere vom Geist Gottes (*spiritus dei*), andere vom Wort Gottes (*verbum dei*) und wieder andere von der Seele Gottes (*anima dei*): Obwohl diese Interpretationen die Wahrheit nicht verändern, wie immer man das nämlich interpretieren mag, ob er nämlich Hauch oder Geist oder Seele oder Wort Gottes ist, notwendigerweise ist er Gott.“ Der Text zeigt, daß Christus nicht nur als Seele und Geist Gottes, sondern zugleich auch als Wort Gottes (*verbum Dei*) im Koran bezeichnet wird, was sich durch Sure 4, 169 belegen läßt, welche in der lateinischen Übersetzung des Robertus Kettenensis, von Bibliander 1550 herausgegeben, heißt: *Jesus Mariae filius, Dei nuntius suusque spiritus et verbum, Mariae caelitus missum existit*¹⁷⁶. In Ricoldus' *Contra legem Sarracenorum* 1 (Cod. Cus. 107, Fol. 196^r) konnte Cusanus lesen: *nominat enim (scil. Mahumetus) ipsum verbum Dei, spiritum Dei et animam Dei; quod tamen in veritate dicatur Deus, deridet*¹⁷⁷. Mahumet lehnt die Gottheit Jesu ab. Genau diese Ablehnung vermag Cusanus nicht mitzuvollziehen, wenn Mahumet Jesus beziehungsweise Christus als *anima*, *spiritus* und *verbum Dei* bezeichnet. Zunächst wird nämlich mit dieser dreifachen Bezeichnung Christi seine Interpretation in *De pace fidei* bestätigt, daß mit *anima* nichts anderes als *ratio* beziehungsweise *verbum* gemeint sein kann¹⁷⁸. Da nach Cusanus der Koran über den als Geist Gottes bezeichneten Jesus beziehungsweise Christus hinaus noch vom Geist (*spiritus*) spricht, den Gott habe¹⁷⁹, sieht Cusanus sich in *Cribr. Alk.* II, 11¹⁸⁰ zu folgender Argumentation genötigt: Bekennen die Araber die Dreieinigkeit in Gott nicht, dann sind sie gezwungen, angesichts der im Koran, der von ihnen als Buch der Wahrheit (*librum veritatis*)

¹⁷³ Vgl. die Belege in Anm. 168.

¹⁷⁴ Vgl. *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 15 – 17): Unde et ita Sarraceni fatentur Christum verbum et filium Dei et ruholla, hoc est spiritum Dei. Ferner *Cribr. Alk.* I, 18; I, 20 (p I, Fol. 132^v, Z. 14 f. 16 – 20. 24 f. 29 f.; Fol. 133^r, Z. 20 – 24). Für den Koran s. Suren: 4, 171; 21, 91; 66, 12.

¹⁷⁵ (p I, Fol. 133^r, Z. 20 – 23).

¹⁷⁶ Zitiert aus der Adnotatio 19, S. 77, in h VII. In dem in Anm. 170 genannten Werk von C. SCHEDL lautet die Übersetzung von Sure 4, 169 (hier: 4, 171):

„Der Messias 'Isā, Sohn Marjams,

ist nur Allahs Gesandter,

sein Wort, das er an Marjam entbot,

und Geist von ihm“ (460). – In der *Lex sive doctrina Mahumeti*, die Cusanus in seinem Exemplar, Cod. Cus. 108, besaß, bemerkt er zu der dortigen einschlägigen Stelle (*Conversi ad Christum dicent: Jesu Christe, spiritus, verbum et virtus Dei, moveat te pietas tua, et intercede pro nobis*) am Rande: *spiritus verbum virtus dei ihesus*. Vgl. auch Sure 3, 40 (bzw. 3, 39) und 3, 46 (bzw. 3, 45) sowie 6, 12.

¹⁷⁷ Zitiert in der Adnotatio 19, S. 77, in h VII.

¹⁷⁸ 9 (h VII, N. 26; S. 27, Z. 3 – 5).

¹⁷⁹ EBD. (S. 27, Z. 2); *Cribr. Alk.* II, 11 (p I, Fol. 136^v, Z. 13 – 21); ferner Randnotiz zum Parmenides-Kommentar des Proklos (s. oben Anm. 168); *De princ.* (p II, Fol. 8^r, Z. 24 f.). Für den Koran dürften folgende Suren in Frage kommen: 5, 110; 42, 52; 66, 12.

¹⁸⁰ (p I, Fol. 136^v, Z. 10 – 40).

angesehenen Schrift, bezeugten Aussagen Gott einen Teilhaber (*particeps*) zu geben. Gerade das wollen sie aber nicht.

Zur Verdeutlichung seiner Position greift er auf folgende inhaltliche Aussagen des Korans zurück: Nach dem Koran sprach Gott zu Mahumet: Dir, der Du Gesetz und Buch nicht kanntest, haben wir Licht gewährt, indem wir unseren Geist sandten (*nostrum spiritum mittentes*¹⁸¹). Der gesegnete, ganz gerechte Geist (*spiritus benedictus penitus iustus*) hat Dein Herz durchdrungen¹⁸². Anderswo sagt der Koran von Christus: *Jhesus, Mariae filius deique nuntius, suusque spiritus et verbum Mariae caelitus missum existit*¹⁸³. An anderer Stelle heißt es wieder: Gott selbst nämlich und sein gesegneter Geist haben dieses ganz und gar wahrhaftige Buch des Korans verfaßt¹⁸⁴. Daraus schmiedet Cusanus folgenden argumentativen Gedankengang: Der *spiritus dei benedictus* kann weder als Kreatur noch als von sich selbst gesandt bezeichnet werden. Verstehst Du ihn daher nicht als die dritte Person in Gott, die vom Vater und Sohn gesandt ist, da es ja „*mittentes*“ heißt, mußt Du zwangsläufig mehrere Götter (*plures deos*) annehmen, nämlich die sendenden und den gesandten¹⁸⁵. In bezug auf das *Verbum dei* ist zu sagen: Es ist vom Himmel gesandt und vermag nicht eine Kreatur zu sein, weil durch das Wort des Herrn alles geschaffen ist. Das Wort Gottes ist daher Gott. Wenn es daher Gott ist, aber nicht zweite Person, die Sohn genannt wird, nämlich das Wort des Vaters, muß man notwendigerweise mehrere Götter annehmen, und das Wort Gottes ist dann Teilhaber an Gott (*particeps deo*)¹⁸⁶. Cusanus schließt: Willst Du dies negieren, daß das Wort Gottes nicht Sohn Gottes und derselben Natur mit dem Vater sei, um Gott keinen Teilhaber (*particeps*) zu geben, dann gibst Du ihm de facto einen Teilhaber. Die Araber müssen daher zwangsläufig die Dreieinigkeit bekennen, andernfalls sind sie Ungläubige (*increduli*), indem sie Gott einen Teilhaber geben¹⁸⁷.

Von den drei durch den Koran Christus beigelegten Benennungen, *anima*, *spiritus* und *verbum*, erweist sich für Cusanus die Benennung *verbum dei* als Schlüsselbegriff, in *Cribratio Alkorani* wie in *De pace fidei*¹⁸⁸. Kommt Gott

¹⁸¹ EBD. Z. 13 f.: Tibi quidem, qui legem et librum ignorabas, nostrum spiritum mittentes lucem praebuimus. Vgl. Sure 42, 52 und Kommentar von C. SCHEDL, a. a. O. (Anm. 170) 278–81, dazu.

¹⁸² Z. 15 f: Cum hoc tibi divinitus misso spiritus benedictus penitus iustus cor tuum penetravit, ut cum eo castiges arabice.

¹⁸³ Z. 16 f. Für den Korantext selbst s. oben Anm. 176.

¹⁸⁴ Z. 17–19. Für den Koran vgl. Sure 16, 102.

¹⁸⁵ Z. 19–22.

¹⁸⁶ Z. 22–26.

¹⁸⁷ Z. 26–28, Z. 30 f.

¹⁸⁸ Vgl. *Cribr. Alk.* I, 12; I, 13; I, 20 (pI, Fol. 130^v, Z. 11–15; Fol. 130^v, Z. 34 – Fol. 131^r, Z. 6; Fol. 133^r, Z. 20–26); II, 1; II, 17 (Fol. 134^r, Z. 1–3; Fol. 140^v, Z. 24 – Fol. 141^r, Z. 5); *De pace* 11 (h VII, N. 29; S. 30, Z. 18 – S. 31, Z. 9; N. 30; S. 31, Z. 10; S. 32, Z. 3 f. 5; N. 31; S. 32, Z. 22 f.; N. 32; S. 33, Z. 7 f.; N. 34; S. 34, Z. 10 f.); 12 (N. 39; S. 37, Z. 26–S. 38, Z. 2); *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 15–17). Vgl. auch R. HAUBST, a. a. O. (Anm. 116) 116. – Für den Koran selbst kommen in Frage: Sure 3, 40 (bzw. 3, 39); 3, 46 (bzw. 3, 45) und Sure 4, 169 (bzw. 4, 171). S. oben Anm. 176.

daher das *verbum* zu, durch das er alles geschaffen hat, wie der Koran gemeinsam mit den heiligen Schriften bekennt¹⁸⁹, dann kann dieses *verbum* nur Gott sein. Nicht nur deshalb, weil, wenn *alles* durch es geschaffen ist, es selbst ungeschaffen und daher ewig sein muß¹⁹⁰, sondern vor allem deswegen, weil in Gott das Haben in das Sein übergeht, wie Cusanus in *De pace fidei* argumentiert¹⁹¹. Das ist der *zweite* Schritt in dem manuduktorischen Argumentationsmodell des Cusanus! Was für das *verbum dei* gilt, gilt natürlich nicht anders für den *spiritus dei*, den Gott nach dem Koran hat. Dieser Geist ist nichts anderes als Gott, weil nichts von dem ganz einfachen Gott bewahrheitet wird, was er nicht selbst ist (*quod non est ipse*)¹⁹². Cusanus fühlt sich nunmehr zu dem kühnen Schluß ermutigt: „Darum leugnet der Araber nicht, daß Gott Geist (*mens*) ist, daß aus diesem das Wort oder die Weisheit gezeugt wird und daß aus beiden der Geist oder die Liebe hervorgeht. Das ist jene Dreieinigkeit, die oben dargelegt wurde und von den Arabern ausgesagt wird, wenn auch die meisten von ihnen nicht merken (*non advertant*), daß sie die Dreieinigkeit bekennen¹⁹³.“ Sehe man sich die Sache genau (*subtiliter*) an, so liege die diesbezügliche Verschiedenheit zwischen Arabern, Juden und sogar den Platonikern auf der einen und den Christen auf der anderen Seite eher in der Ausdruckweise (*in modo dicendi potius*) als in der Sache¹⁹⁴. Er entdeckt sogar zwei Gründe zur Rechtfertigung der Ausdruckweise des Korans, daß dieser statt vom Sohn vom Wort (Gottes) spreche¹⁹⁵. Der Koran wolle um jeden Preis die Vorstellung einer Vielheit von Göttern vor allem von den ungebildeten Götzendienern (*rudes idololatri*) fernhalten, die eine vernunfthafte Sohnschaft sich nicht anders denn als eine sinnenhafte vorstellen können. Einer derartigen vernunfthaften Sohnschaft komme der Ausdruck „Wort“ näher als der des Sohnes. Ferner erweise sich die Redeweise, daß der allmächtige Vater, der Schöpfer aller Dinge, einen Sohn habe, als nicht besonders geeignet. Denn da in Gott das Haben die Form des Seins annimmt, scheint die Redeweise, der Vater habe einen Sohn, soviel zu bedeuten wie: Gott der Vater ist der Sohn¹⁹⁶.

Ob der Koran selbst die Dreieinigkeit Gottes und diese in dem von Cusanus verstandenen Sinn impliziert, wie Cusanus unterstellt, vermag nur der Koranfachmann zu entscheiden. Das kann nicht meine Aufgabe sein. Ein paar Dinge werde ich jedoch sogleich erwähnen. Wichtiger scheint mir, bei dem Koran-

¹⁸⁹ Für den *Koran* vielleicht die Suren: 15, 29; 32, 9; 36, 78 – 82; 38, 72; 97, 1 – 4; vgl. zu letzterer C. SCHEDL, a. a. O. (Anm. 170) 112 – 116; für die *Hl. Schrift* z. B. Ps. 32, 6.

¹⁹⁰ *Cribr. Alk. I*, 13 (p I, Fol. 130^v, Z. 34 – 36).

¹⁹¹ 9 (h VII, N. 26; S. 27, Z. 5 – 10); vgl. oben Anm. 165.

¹⁹² EBD. (S. 27, Z. 6 f. 8 f.); 11 (N. 29; S. 31, Z. 1 f.).

¹⁹³ EBD. (S. 27, Z. 10 – 14).

¹⁹⁴ Vgl. Randnotiz des Cusanus zum Parmenides-Kommentar des Proklos (s. oben Anm. 168), die mit dem Satz schließt: Videtur subtiliter consideranti in modo dicendi potius esse diversitatem inter Platonicos, Iudeos, Christianos et Arabes . . . Vgl. auch *Cribr. Alk. I*, 13 (p I, Fol. 131^r, Z. 17 f.).

¹⁹⁵ *Cribr. Alk. I*, 13 (Fol. 131^r, Z. 6 f.).

¹⁹⁶ EBD. (Fol. 131^r, Z. 7 – 14).

verständnis des Cusanus auf die zwei Fundamente hinzuweisen, auf denen seine Koranauslegung beruht. Das eine Fundament ist sein Suchen nach sachlicher und sogar terminologischer Konkordanz zwischen der Heiligen Schrift und dem Koran, zumal der Koran die Autorität des Evangeliums anerkennt¹⁹⁷. Leitend für sein Verständnis und seine Auslegung des Korans ist der in dem Brief an Bischof Ioannes de Segobia formulierte hermeneutische Grundsatz¹⁹⁸: „Wir müssen immer versuchen, dieses Buch (des Korans), das bei ihnen (= Muslimen) als *die* Autorität gilt, für uns sprechen zu lassen. Denn wir finden in ihm Stellen, die uns dienlich sind, und durch diese müssen wir die anderen, die entgegengesetzt sind, erklären.“ Das Evangelium bleibt selbstverständlich oberste Norm zur Beurteilung des Korans, wie in *Cribratio Alkorani* I, 6 nachhaltig ausgeführt wird¹⁹⁹. Das zeigt zugleich, daß die von Cusanus angezielte „einzige Religion“ keine andere als die des christlichen Glaubens ist²⁰⁰. Nun mag ein derartiger hermeneutischer Grundsatz nicht ganz einer

¹⁹⁷ Vgl. *Cribr. Alk.* I, 6 (p I, Fol. 128^r, Z. 25 – 33). Für den Koran vgl. Sure 5, 46, die in der Übersetzung von C. SCHEDL, a. a. O. (Anm. 170) lautet: „Ihren (der Propheten) Spuren ließen wir 'Isā, Marjams Sohn, folgen . . . Und wir gaben ihm das Evangelium; in ihm ist Führung und Licht! Es erklärt aus der Torah das als richtig, was (sich) in seiner Gegenwart (verwirklicht hat): es ist Führung und Mahnung für die Gottesfürchtigen“ (527 f.). Schedl, 528, kommentiert dazu: „Dazu kommen die *rühmenden Aussagen* über das Evangelium . . . Muhammad erklärt demnach das heilige Buch der Christen nicht einfachhin als schlecht. Für den Dialog zwischen Islam und Christentum ist es wichtig, diese ehrfürchtigen Aussagen Muhammads über das Evangelium festzuhalten“ (Hervorhebung von mir!). Vgl. auch Suren: 2, 87; 2, 105. 145 f.; 3, 3 – 4; 5, 15.19.

¹⁹⁸ (h VII, S. 99, Z. 22 – 25): Und videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste, qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glossabimus per illa.

¹⁹⁹ (p I, Fol. 128^r, Z. 23 – 25. 34 – 38. 40 – 42).

²⁰⁰ Vgl. MOHLER, a. a. O. (Anm. 55) 5 u. 7; M. DE GANDILLAC, a. a. O. (Anm. 47) 96 f.: „Vorgegeben bleiben (Cusanus) jedoch als die Grundsätze der einzigen echten Religion, die (christliche) Trinitäts- und Inkarnationslehre. Wenn Mohammed, zeitlich nach Moses und Christus, aber auf einer niedrigeren Stufe, die mit einer Vorzeit besser zusammenstimmen würde, als dritter Ankündiger anerkannt wird – übrigens mit manchem Vorbehalt . . . –, so scheint ihm doch nur wie einem Halb-Propheten das besondere Amt zugefallen zu sein, die wilden Stämme der arabischen Wüste auf eine spätere Annahme der christlichen Offenbarung vorzubereiten.“ R. HAUBST, Diskussionsbeitrag zu dem Referat von Gandillac, EBD. 105 f.: „Unaufgebbare Substanz ist dabei für Cusanus im besonderen: die Trinität, die Inkarnation, der erlösende Kreuzestod Christi und das Heilsangebot einer gnadenhaften Gemeinschaft mit Christus im irdischen und im ewigen Leben“; vgl. auch 107: „Die Verschiedenheit im Ritus bei konkordanter kirchlicher Einheit ist zu loben“ (Zitat aus CUSANUS' *Opusculum an die Böhmen*: p II/2, Fol. 10^v). Ferner G. HEINZ-MOHR, *Friede im Glauben*. Die Vision des Nikolaus von Kues: MFCG 9 (1971) 172 und 173; G. VON BREDOW, *Die Weisen in De pace fidei*, EBD. 185 u. 187: „Aber die Wahrheit ist für Nikolaus identisch mit seinem christlichen Glauben.“ Dem stimmt auch M. SEIDLMEYER, a. a. O. (Anm. 47) zu, sofern man unter christlichem Glauben den einen Schöpfergott, die Trinität, die Inkarnation sowie eine ziemlich fragwürdige Sakramentsauffassung und schließlich die Rechtfertigungslehre (in ihrer cusanischen Form) versteht (194; vgl. auch 165 f., 168). „Daß die *Una religio* des Glfr nicht einfach mit dem kirchlich-katholischen Glauben identifiziert werden kann, ist ein nicht minder unumstößliches Faktum als das oben (165 f.) festgestellte, daß von einer

gewissen Parteilichkeit im Sinne einer Vereinnahmung des Korans durch das Evangelium entbehren. Er verliert jedoch diese Parteilichkeit, wenn man das zweite Fundament heranzieht, auf dem Cusanus' Koranverständnis und -auslegung basieren.

Dieses zweite Fundament ist die theologisch-philosophische beziehungsweise philosophisch-theologische Spekulation über Worte des Korans wie zum Beispiel das vom *verbum dei*. Um ein solches Wort nicht in einem vordergründigen Verständnis zu belassen, was schon durch den Terminus selbst verboten wird, spürt Cusanus ihm nach, sucht er es einfach aus- und durch- und zu Ende zu denken. Er zeigt dies einmal sehr schön in *Cribratio Alkorani* II, 6, das den Titel trägt: „Hinführung (*manuductio*) von der vernunfthaften Dreieinigkeit zur göttlichen.“ Zur vernunfthaften Dreieinigkeit führt er aus²⁰¹: „In jener vernunfthaften Natur nämlich ist eine Fruchtbarkeit vorhanden, die aus sich heraus das Wort oder den vernunfthaften Begriff erzeugt, und aus beiden geht die Umarmung (*amplexus*) oder der Wille hervor. Wenn nämlich der Geist (*mens*) das Wort oder die Kenntnis zeugt, geht sofort die Umarmung oder der Wille hervor. Denn wie das, was nicht gewußt wird, nicht geliebt wird, so kann auch nicht aus dem Geist und der Kenntnis der Wille nicht hervorgehen. Denn das Wissen bezieht sich auf die Zahl der ehrenwerten Güter; gut ist nämlich das, was erstrebt wird. Alles erstrebt aber das Gute. So ist offenkundig, mit welchem Beispiel wir zur göttlichen Dreieinigkeit geführt werden können.“ Es folgt dann die Darlegung der göttlichen Dreieinigkeit²⁰²: „Gott kann nämlich nicht als sich selbst nicht wissend bezeichnet werden. Wenn er aber sich selbst denkt, erzeugt er aus sich einen Begriff oder das Wort seiner selbst. Es ist aber nicht dasselbe (*idem*): der das Wort Zeugende und das Gezeugte oder der Begreifende und der Begriff. Sie sind aber auch nicht ein anderes (*aliud*) in der göttlichen Wesenheit, da Gott einen derartigen Begriff seiner selbst erzeugt, wie er nicht vollkommener zu sein vermag. Er ist daher ein gleicher in substantieller Gleichheit (*aequalitate substantiali*), welche vollkommener ist als die akzidentelle (Gleichheit), demnach keineswegs von anderer Natur oder Wesenheit. Ebenso kann die aus ihnen hervorgehende Liebe weder als das, woraus sie hervorgeht, bezeichnet werden, noch kann sie als ein anderes (*aliud*) bezeichnet werden, da sie die vollkommenste vor aller Andersheit ist. Aus diesem Grunde ist sie gleichwesentlich (*consubstantialis*) mit denen, aus denen sie hervorgeht. Das zu zeigen war beabsichtigt.“

irgendwie indifferenten Gleichordnung des christlichen Glaubens mit den anderen Religionen bei NvC keine Rede sein kann“ (194; vgl. auch 198, 200 f., 201 Anm. 162, 203). Die Frage ist nur, was dann die *una religio* von *De pace fidei* sein soll, wenn sie weder mit einem Allerweltchristentum verwechselt noch mit dem kirchlich-katholischen Glauben identifiziert werden darf. Seidlmayer findet seltsamerweise auch keine Antwort auf die Frage, was „den Kardinal der römischen Kirche trotzdem beim Entwurf einer so gearteten Weltreligion im Innersten bewegt hat“ und er meint: vielleicht doch nur „eine Art von Gedankenspiel, das sich doch aus einer großen Hoffnung nährte?“ (194). Vgl. dagegen das ausgewogene Urteil von J. P. DOLAN, a. a. O. (Anm. 5) in seiner Einführung zu *De pace fidei*, besonders 188, 189, 192 u. 193 f. Vgl. auch R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freib. i. Br. 1956) 216.

²⁰¹ (p I, Fol. 135^v, Z. 1–7): vgl. den lateinischen Text oben in Anm. 115.

²⁰² EBD. (Fol. 135^v, Z. 7–14): vgl. den lateinischen Text oben in Anm. 115. Vgl. auch II, 5; II, 7; II, 10. Ferner MOHLER, a. a. O. (Anm. 55) 200 f., Anm. 76.

V. Schluß

Ob Cusanus sich mit einer derartigen trinitarischen Spekulation dem muslimischen Gottesgedanken eher annähert oder sich vielmehr von ihm entfernt, dürfte nach C. Schedls Untersuchungen in seinem Buch *Muhammad und Jesus*²⁰³ von 1978 im Sinne der ersten Alternative zu entscheiden sein. Nach Schedl findet nur in Sure 4, 171 – 172a eine direkte Auseinandersetzung mit der christlichen Trinität statt²⁰⁴. Die Dreiheit, die Mohammed anführt, lautet: Allah – Allahs Gesandter, sein Wort – Geist von ihm. Unter Berufung auf H. R. Räisänens Werk, *Das Koranische Jesusbild*²⁰⁵, hält Schedl es mit diesem für möglich, daß das von dem um 600 n. Chr. gestorbenen Alexandriner Johannes Philoponos entworfene theologische System des Tritheismus auf dem Wege einer Übersetzung ins Syrische auf den arabischen Raum eingewirkt hat. „Unter diesen Umständen“, schreibt Räisänen, „scheint es ziemlich wahrscheinlich, daß Muhammad in der Tat *tritheistische* Auffassungen irgendwelcher Christen kritisiert und nicht eigene Einbildungen über die Natur der Dreieinigkeit vorträgt.“ C. Schedl schließt sich mit den Worten an: „Man könnte daher sagen, daß Muhammad ein echtes Anliegen aufgreift. Er wollte die Grenzüberschreitungen von Dreieinigkeit (trotz dreier Personen *ein* Gottwesen) zur mißverstandenen Dreifaltigkeit (drei Personen als *drei* Götter) abwehren. Vom christlichen Standpunkt aus überschreitet aber er selbst in seiner Abwehr die Grenzen²⁰⁶.“

Zu dem Gesagten sind aber noch zwei weitere Tatbestände nach Schedl hinzuzunehmen. Auf der Basis der Sure 5, 116²⁰⁷ legt sich die Vermutung nahe, daß Muhammad unter Dreifaltigkeit die Dreiheit von Allah – Messias – Marjam (Maria) verstanden hat. Daß Maria in den Geruch gekommen ist, Göttin zu sein, zeigt Schedl an Hand nestorianischer Texte auf²⁰⁸. Muhammads „Absage an die Dreiheit deckt sich weithin mit der Absage der Nestorianer an den Titel theotokos, Gottesgebärerin, der ja . . . als Gebärerin der Gottheit gedeutet wurde, woraus weiter abgeleitet wurde, Maria müßte Göttin sein. Diese Art von Trinitätsauffassung wurde von der nestorianischen Polemik sogar der Großkirche der Konzilien unterschoben, von dieser aber nie vertreten. Damit gewinnen wir“, fährt Schedl fort, „eine neue Basis für den Dialog zwischen Koran und Christentum. *Muhammad lehnt nicht die ortho-*

²⁰³ Vgl. a. a. O. (Anm. 170).

²⁰⁴ A. a. O. 473 f. In Sure 5, 17: „Ungläubig sind die, welche sagen: Der Messias, Marjams Sohn, ist Gott/Allah! . . . Wenn er (Allah) will, vernichtet er den Messias, Marjams Sohn und seine Mutter . . .“ (SCHEDL, a. a. O. 508), wehrt sich Muhammad nur dagegen, daß man aus 'Isā und Marjam Götter mache (473 u. 519).

²⁰⁵ *Ein Beitrag zur Theologie des Korans* (Helsinki 1971) 84.

²⁰⁶ A. a. O. (Anm. 170) 474; vgl. auch 534.

²⁰⁷ Sie lautet nach SCHEDL (544): „*Damals sprach Allah: 'Isā, Sohn Marjams! Hast Du je zu den Menschen gesagt: Nehmt euch mich und meine Mutter außer Allah als Götter (ilahajni)?*“

²⁰⁸ A. a. O. 523 – 527.

doxe, sondern die häretische Trinitätslehre ab. Er geht also mit den Kirchen, die die alten Konzilien als Glaubensnorm anerkennen, konform. Die Tragik liegt nur darin, daß er in einer schweren Krise der altorientalischen Kirchen sich einseitig von der polemischen Propaganda beeinflussen ließ und daher nur zu halben Wahrheiten vordringen konnte²⁰⁹.“ Politische Erwägungen mögen auch mitgespielt haben, da Muhammad in den letzten Jahren seiner Wirksamkeit, in die auch Sure 5 datiert wird, einen Feldzug gegen die Byzantiner in Jordanien vorbereitete, die sich doch zum Glauben der Konzilien und damit auch des Ephesinums mit der Entscheidung über die Gottesgebälerin bekannten. Dabei erhoffte Muhammad sich Unterstützung von den Persern, den Schutzherrn der nestorianischen Kirche, die sich seit 612 klar von der Westkirche getrennt hatte. „Wie vielfach in der Geschichte, wurden theologische Entscheidungen durch politische mitbestimmt, meist nicht zugunsten der Religion²¹⁰.“ Der zweite Tatbestand ist die Erkenntnis, daß es bei Muhammad „kein Eingehen auf metaphysische Problematik“, kein Eingehen „auf die innergöttlichen Hervorgänge, die auch menschlichem Denken annähernd erreichbar sind“, gibt²¹¹. Gerade aber darin, weder in äußerlichem Vergleichen von Bibeln der verschiedenen Religionen noch in einer mehr oder weniger gewaltsamen Vereinnahmung der verschiedenen Religionen durch das Evangelium, liegen das Bemühen, die Leistung und die Größe des cusanischen Versuches, zu einem Ausgleich und Frieden zwischen den Religionen zu kommen. Cusanus hat sich aufgemacht, nicht um die verschiedenen Völker und Glaubensgemeinschaften zu einem von dem ihrigen verschiedenen Glauben zu führen²¹², und noch weniger um eine „exakte Konformität“ in allem zu erreichen, was den Frieden eher zerstören als herbeiführen würde²¹³, sondern um die jedem Glauben gemeinsam zugrunde liegenden Voraussetzungen aufzudecken. Dafür bietet er den ganzen Genius seiner spekulativen Befähigung auf, was nicht als Abgleiten in einen Intellektualismus gewertet werden darf²¹⁴. Man mag im Koran selbst Spuren einer solchen innertrinitarischen Spekulation à la Cusanus vergebens suchen²¹⁵, so hat Cusanus deswegen weder am Koran vorbei- noch über ihn

²⁰⁹ A. a. O. 534. – Hervorhebungen von mir! Zur Wirkung von christlichen Glaubensvorstellungen (Monophysiten, Nestorianer, Sektierern) auf den Koran u. Muhammad s. L. HAGEMANN, a. a. O. (Anm. 139a) 12 – 14.

²¹⁰ SCHEDL, a. a. O. 534. Vgl. auch MOHLER, a. a. O. (Anm. 55) 206, Anm. 97.

²¹¹ A. a. O. 533.

²¹² *De pace* 4 (h VII, N. 10; S. 11, Z. 9 – 12).

²¹³ EBD. 19 (N. 67; S. 61, Z. 14 f.): Nam exactam quærere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare.

²¹⁴ So etwa M. SEIDLMAYER, a. a. O. (Anm. 47) 165.

²¹⁵ SCHEDL, a. a. O. 533: „Die Dreifaltigkeit ist Ausdruck des innergöttlichen Lebensprozesses; aber Spuren solchen Nachdenkens sucht man im Koran vergebens. Wenn also Muhammad nicht an innergöttliche Dreiheit, die zugleich Einheit ist, denkt, dann muß er ein außergöttliches Dreiermodell vor sich gehabt haben, das er als in sich falsch ablehnen mußte. Die Spuren seines Denkens zeigen die folgenden Verse“ (Gemeint sind Sure 5, 116, vgl. oben Anm. 207, und Sure 5, 75).

hinwegspekuliert. Denn Muhammad scheint überhaupt nicht an die innergöttliche Dreieinigkeit, die zugleich Einheit ist, gedacht zu haben. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit stand ausschließlich im Sinne eines Dreiermodells vor seinen Augen, sei es im Sinne des Tritheismus, sei es im Sinne der außergöttlichen Dreiheit von Allah, Messias und Marjam²¹⁶, wobei der altarabische Polytheismus in Form eines Dreigötterglaubens im Untergrund noch mitschwelte²¹⁷. Die Bezeichnung Jesu als Wort beziehungsweise Geist Gottes läßt jedoch nach heutigem Selbstverständnis des Korans – entgegen der Interpretation des Cusanus – wohl kaum die Bedeutung von Sohn Gottes zu. Gemeint ist vielmehr: Jesus wurde durch das Schöpfungswort Gottes und das Einhauchen seines Geistes ins Leben gerufen und darüber hinaus, daß Jesus als Prophet Verkünder des Wortes Gottes ist²¹⁸. Das wird aber H. Kollege Haubst in seinem Vortrag im einzelnen aufzeigen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: R. Klibansky)

KLIBANSKY: Ich danke Herrn Kremer für seine weitausholenden und tiefeschürfenden Ausführungen. Unser Problem ist jetzt: Wie wollen wir den Dialog zwischen dem Auditorium und dem Vortragenden durchführen in Anbetracht der uns zur Verfügung stehenden Zeit? Wollen alle diejenigen, die Fragen zu stellen haben oder sich an der Diskussion beteiligen wollen, jetzt das tun, damit wir disponieren können, wieviel Zeit jeder zur Verfügung haben wird. Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs. Habe ich jemanden übersehen? Sechs. Herr Haubst, wir sollten wohl um fünf Minuten nach fünf schließen, das gibt uns noch 20 Minuten. Möge niemand mehr als zwei Fragen stellen; denn wir müssen dem Redner die Zeit geben zu erwidern. Aber zweieinhalb Minuten sind nötig; sonst kann der Redner sich nicht verteidigen. Wollen Sie bitte Ihren Namen sagen?

LEIBOLD: Meine Frage dauert keine zwei Minuten. Ich möchte fragen nach dem Problem der Partizipation, nach dem Verhältnis von Vielheit und Einheit, von Ungleichheit und Gleichheit. Ist nicht die ganze Rede von der Partizipation angewiesen auf einen ganz massiven Realismus in der menschlichen Sprache? Setzt diese Redeweise nicht einen Realismus voraus, gegen den es offenbar nichts zu sagen gibt?

KLIBANSKY: Danke! Herr Busse.

BUSSE: Eine kurze Bemerkung: Natürlich, im Koran haben wir mehrere Stellen, in denen von Trinitätsproblemen die Rede ist. Die deutlichste Stelle ist die, die zitiert worden ist: Sure 5, Vers 116, wo von Gott, Jesus und Maria als

²¹⁶ A. a. O.

²¹⁷ Vgl. auch L. HAGEMANN, a. a. O. (Anm. 139a) 15 f. u. 43 f.

²¹⁸ Vgl. den Aufsatz von R. HAUBST, *Die Wege der christologischen Manuductio*, s. u. 164–191.

den drei Personen der Trinität die Rede ist. Es gibt andere Stellen, die sehr viel dunkler sind, und es gibt schließlich eine dritte Stelle, das ist Sure 112, in der es unter anderem heißt: auf Arabisch: „Lam yalid wa-lam yūlad“ – „Gott hat nicht gezeugt, noch ist er gezeugt worden.“ Diese Stelle wird in der traditionellen islamischen Koranexegese seit der frühesten Zeit auf die christliche Trinitätslehre bezogen und als eine glatte Absage an diese verstanden.

LEDERLE: Wir haben von einer Hinführung gehört vom Polytheismus zum Monotheismus und dann von einer apologetischen Weiterführung zur Trinität. Mir scheint, daß vom Hinduismus her keine Schwierigkeit besteht, von einer Vielheit von Göttern zu einer Einheit zu kommen. Mir scheint auch, daß keine Schwierigkeit besteht und keine Apologetik notwendig wäre, um gewisse Dreieinheiten zu sehen. Da ist der Begriff von *sat – cit – ānanda*: Sein, Geist und Freude; dann der Gedanke von Trimūrti, von Brahmā-Wischnu und Shiwa. Brahmā – Viṣṇu – Śiva, die oft als Modalitäten oder Formen der letzten Gottheit angesehen werden. Hier wäre keine Schwierigkeit. Auf der anderen Seite würden derlei Spekulationen doch nicht zum Innern der christlichen Trinitätslehre führen. Man muß aus dem Innern der christlichen Offenbarung her kommen; dies ist der Weg zur Annahme der Trinität. Nicht die Spekulation von vorgegebenen logischen Prämissen führt dorthin.

HINSKE: Es hat sich gezeigt, daß die Grundmethode, die Cusanus in unserem Dialog befolgt, in einer Offenlegung von Grundvoraussetzungen besteht, die immer schon zum Menschen dazugehören. Das leuchtet ja auch sehr ein. Meine Frage ist nun aber die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status jener *praesupposita*: Handelt es sich dabei um so etwas wie eine Theorie der Apriorität? Der konkrete Anlaß zu meiner Frage ist, daß Du *praesuppositum* in der Regel mit *Kenntnis* übersetzt hast; wenn ich recht zugehört habe, fiel einmal sogar das Wort *praegustatio*. Ist „Kenntnis“ eine angemessene Übersetzung solcher Begriffe? Warum kann ich nicht tatsächlich „Vorgeschmack“ sagen? „Kenntnis“ meint doch gemeinhin ein explizites Wissen, das dem erkenntnistheoretischen Status jener Begriffe vermutlich nicht ganz gerecht wird.

REUTER: Ich möchte auf den Fall des Vorredners zurückkommen und das Problem Einheit – Vielheit noch einmal problematisieren. Ich weiß nicht, wie weit die anderen Schriften von Cusanus die These von Herrn Kremer unterstützen, daß die Vielheit der Religionen von Cusanus durchaus positiv gesehen wird. Ich möchte nur zu bedenken geben: Eingangs in der Schrift *De pace fidei* problematisiert Cusanus den Streit unter den Religionen, daß es zu Gemetzel kommt, daß Menschen bedroht werden. Das hat ja auch gestern das geschichtliche Referat über die Christenverfolgung durch die Türken unterstützt, daß also doch bei dieser Schrift ein konkreter soziologischer oder kirchlicher Konflikt da ist, der also doch der Sehnsucht nach Einheit der Religionen den Vorzug gibt, daß er also das angestrebt hat.

SCHEDL: Als ich vor zehn Jahren die ältesten Koranübersetzungen zusammensuchte, bin ich auch auf die *Cribratio* des Cusanus gestoßen. Beim Lesen gewann ich den Eindruck, daß hier eine Methode gezeigt wird, die rein

arbeitsmäßig sehr anregend wirkt. Sie haben ja in wunderbarer Klarheit aufgezeigt: Cusanus geht von einem praesuppositum aus. Man muß den Gesprächspartner an dem Ort abholen, an dem der andere steht. Von daher sucht Cusanus die gemeinsame Ebene auf. Er arbeitet theologisch, philosophisch; und konkret sind in vielen Hinweisen auch die Platoniker erwähnt worden. Durch diese Aufnahme des Standortes des Gesprächspartners versucht er dann, ein Gemeinsames zu erarbeiten. Die Arbeitsmethode des Cusanus ist die philosophische; daher arbeitet er mit *abstrakten* Begriffen, mit deren Hilfe er die tiefliegenden Unterschiede aufheben will. Dies alles drängt auf Erkenntnis hin, so daß man den Eindruck gewinnt, das Ziel des Dialoges könnte durch Erkenntnis, also intellektuell erreicht werden. Aber was er weiter zitiert hat, das zeigt in eine andere Richtung, denn die erkennende Vernunft erfaßt mit Liebe den Geist der Weisheit. Da sehe ich, daß die Abstraktion durch die Person, durch das Personale eingeholt wird, daß im letzten dann nicht abstrakte Erkenntnis, sondern Anerkenntnis in Liebe da ist. Das wäre das gleiche, was ich mir erlaubt habe, heute vormittag zu sagen, daß das Ganze bei Cusanus auf einen Personalismus hindrängt, wo die Gemeinsamkeit nicht in der abstrakten Erkenntnis, sondern in der Anerkennung mündet. Und diesen Gedanken hat auch Herr Athavale als Hindu in seinem Exzerpt damit angedeutet, daß Cusanus uns auf diesen verschiedenen Wegen zur Liebe Gottes hinführt. Noch ein Satz: Diese Methode des Cusanus ist heute nicht anwendbar. Der Ort, wo wir den Gesprächspartner, also in diesem Fall den Muslim abholen, ist die heutige historische Gelegenheit, die geistige, theologische, politische, so daß wir auf dieser menschlichen Basis die Gemeinsamkeiten suchen und mit diesen erarbeiteten Gemeinsamkeiten weiterzuarbeiten suchen bis zu einer möglichen Übereinstimmung.

KLIBANSKY: Ich danke den Teilnehmern dafür, daß sie sich an das Zeitmaß gehalten haben. Sie haben jetzt zehn Minuten, und nur zehn Minuten zur Verfügung.

KREMER: Gut! Stoppen Sie mich dann! – Herr Leibold, auf Ihre Frage – die ist natürlich provozierend: Ist da nicht ein massiver Realismus in der menschlichen Sprache? würde ich sagen: Nein! Ich weise auf Timaios 51 b, c hin. Dort stellt Platon ausdrücklich die Frage, ob unsere Rede von dem „An sich“ der Dinge gelte. Er bringt als Beispiel das Πῦρ αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ, das Feuer an sich: Ob das nur ein reiner Begriff sei? Schon dort wird die Problematik des Nominalismus angeschnitten! Die Antwort, die Platon gibt, heißt: Wenn Sinneserkenntnis und Vernunftkenntnis zwei prinzipiell verschiedene Genera von Erkenntnis sind, dann muß, wie der Sinneserkenntnis ein eigener Gegenstandsbereich zugeordnet ist, so auch der Vernunftkenntnis ein eigener Gegenstandsbereich zugeordnet sein. Platon reflektiert also ausdrücklich – man könnte auch den Phaidon heranziehen oder den Parmenides –, ob die Redeweise von dem „An sich“ der Ideen eine naive Redeweise ist oder nicht, auch im Sinne des von Ihnen angedeuteten massiven Realismus. – Zum Beweis von Herrn Busse, daß im Koran der Trinität darum eine Absage erteilt wird,

weil Gott nicht zeuge. Ich bin, wie schon gesagt, kein Koranfachmann. Mir lag nur daran, von Jesaja 66, 9 in der Vulgataversion des Hieronymus her den philosophischen Gesichtspunkt aufzuzeigen: Von dem Vollkommenen oder von dem ganz Guten ist anzunehmen, daß es etwas hervorbringt, daß es zeugt. In der Schöpfungslehre ist dieses Motiv geläufig, in der paganen Philosophie wie in der christlichen Theologie. Cusanus wendet das Motiv aber auch auf den innertrinitarischen Hervorgang bei Gott an. Meine Rückfrage an Sie ist: Gibt es dafür nicht doch Ansätze im Koran selber? Oder verschließt er sich jeder derartigen Überlegung?

BUSSE: Kann ich noch ein Wort sagen? Es gibt solche Ansätze. Der Koran unterscheidet sehr deutlich zwischen dem, was wir generatio nennen würden, und der Schöpfung aus dem Nichts im Sinne einer creatio. Das Verb für das erstere ist *walada*, für das letztere *halaqa*. Zeugung und Schöpfung sind also im Koran zwei grundsätzlich verschiedene Dinge und werden scharf auseinandergehalten. Doch wenn Cusanus gerade seine Argumentation darauf aufbaut, daß Gott als das vollkommenste Wesen das Attribut der Zeugung haben muß, würde der Islam, würde der Muslim das auf Grund seiner Koranaussage in Sure 112 strictissime ablehnen. Die weitere Frage ist, ob oder wo Cusanus diese Stelle behandelt, ich weiß es jetzt nicht. Wenn er sie nicht behandelt, dann wohl deshalb, weil sie in seine Argumentation nicht hineinpaßt.

KREMER: Ich kann das im Moment nicht sagen. – Dann zur Frage von Herrn Lederle. Sie sagen, in Anbetracht des Hinduismus bestehe keine Schwierigkeit bei der Hinführung vom „Polytheismus“ zur Einheit, auch keine Schwierigkeit bei der Hinführung zu gewissen Dreieinheiten; wohl jedoch gegenüber dem, was christlich als innertrinitarische Dreieinheit verstanden wird. Ich muß das einfach akzeptieren. Ich würde gerne zurückfragen: Wo liegt da die Schwierigkeit, die eine solche Verständigung oder eine solche Hinführung zu der innertrinitarisch verstandenen Dreieinigkeit unmöglich macht?

LEDERLE: Die Schwierigkeit liegt darin, daß letztlich der Glaube, die christliche Offenbarung, und nicht logische Prämissen zur Annahme der Trinität führen. Doch hat der Hinduismus vieles (Trimūrti, der Begriff von *sat – cit – ānanda* usw.), was auf die Trinität hindeutet.

KREMER: Es ist natürlich bei Cusanus so, daß sein Glauben an die *trinitas*, den er aus der Schrift hat, den Hintergrund bildet. Auf Grund dieses Glaubens entdeckt er verschiedene Spuren der *triunitas* in der Schöpfung, sucht er diese natürlicherweise zu begründen. Sie würden daher sagen, man sieht im Hinduismus diese Präsupposition im Sinne eines Glaubens an die *trinitas* gerade als Barriere an, nicht als ein Medium, um zu einer Dreieinigkeit im innertrinitarischen Sinne zu kommen. – Herr Hinske, was den erkenntnistheoretischen Status dieser *praesupposita* anbelangt, würde ich dazu neigen, hier tatsächlich von einem Apriorismus zu sprechen. Ich habe allerdings nicht mehr ganz im Kopf, ob Cusanus immer nur von *praegustatio* oder auch von

einem gewissen Vorauswissen spricht. Das müßte ich noch einmal nachsehen¹. Aber, daß die Gleichheit die Voraussetzung für die Ungleichheit ist, das dokumentiert ganz klar Apriorismus im Sinne Platons. Er hatte ja vom platonischen Phaidon zwei Exemplare; den kannte er also. Bei der *praegustatio* müßte ich mich aber noch einmal vergewissern, ob nur in diesem Zusammenhang dieser Begriff erscheint. Das würde ich ganz gerne noch einmal nachholen wollen. – Dann die Dame, die sich gemeldet hatte – Frau Reuter. Ich glaube, Cusanus sieht in der Vielfalt der Religionen ein Doppeltes: einmal die Vielheit der *explicatio* Gottes, und zu der sagt er ja: Die *rituum varietas* kann, wie heute morgen schon mehrmals gesagt wurde, eine *auctio*, eine Vermehrung der Frömmigkeit bedeuten. Daher warnt er vor dem Extrem: *exactam quaerere conformitatem . . . est potius pacem disturbare*². Aber er sieht natürlich auch, daß die empirische Vielheit allein, solange nicht die gemeinsamen *praesupposita* aufgedeckt sind und den Religionen zum Bewußtsein kommen, notwendigerweise Konfliktstoff enthält.

Zu der Frage von Herrn Schedl. Die erkennende Vernunft ist wegen ihrer Beziehung zur Weisheit, die für diese Vernunft die Speise ist, für Cusanus immer auch eine liebende Vernunft. Wenn Sie mit Personalismus daher meinen, daß zum Intellektuellen auch die Liebe kommt in Gestalt einer gewissen Anerkenntnis, dann bin ich damit einverstanden: Man kann sagen, daß Cusanus hier personal denkt. Denn dies sagt er oft, daß die erkennende Vernunft zugleich eine liebende Vernunft ist³. – Ob der cusanische methodologische Grundsatz heute nicht mehr anwendbar oder durchführbar ist? Da würde ich nicht so rasch wie Sie mit Nein antworten. Ich habe neulich in einem anderen Zusammenhang an einer Diskussion teilgenommen, bei der das vom II. Vaticanum für die Missionierung urgierte Prinzip der enculturation zur Sprache kam: Inwieweit läßt sich das, was an einheimischem Kulturgut vorhanden ist, in den christlichen Glauben aufnehmen? Oder umgekehrt: Wie weit kann der christliche Glaube sich dem vorhandenen einheimischen Kulturgut adaptieren? Ich halte den Weg des Cusanus, nach Grundvoraussetzungen, nach den *praesuppositiones* der Vernunft zu fragen, für den klügeren und toleranteren im Hinblick auf die Religionen. Ich würde also nicht sagen, der sei nicht gangbar.

¹ In *De sap.* I (h V, S. 15, Z. 16 f.), i. V. mit S. 15, Z. 9 f. ist *praegustatio* wohl im Sinne von *praecognitio* zu verstehen.

² *De pace* 19 (h VII, N. 67; S. 61, Z. 14 f.).

³ *Ven. sap.* 25 (h XII, N. 73, Z. 18 – 23).

DIE WEGE DER CHRISTOLOGISCHEN MANUDUCTIO

Von Rudolf Haubst, Mainz-Trier

I.

In der zunächst eigens für dieses Symposion gedruckten Übersetzung „*De pace fidei* – Der Friede im Glauben“ markierten die Zwischenüberschriften „*Hinführung zur Inkarnation*“ für die Kapitel 11 und 12 sowie „*Das ewige Leben und die Auferstehung sind nur durch Christus zu erlangen*“ für die Kap. 13 – 15 zugleich den inhaltlichen Höhepunkt des Dialogs. In dessen Gesamtkonzept sind freilich auch „die Hinführung zum Glauben an den Einen Gott“ (Kap. 4 – 7) und „die Hinführung zur Trinität“ (in Kap. 7 – 10) von so grundlegendem philosophisch-theologischem Gewicht, daß ohne diese Basis alles Folgende nicht mitvollziehbar wäre. Für die Hinführung zum zentralen Christus-Geheimnis und für dessen Sinn-Verständnis hat der erste Themenkreis jedoch eher die Funktion einer theo-logisch notwendigen Voraussetzung.

Mit dieser Gedankenfolge* befindet sich Cusanus im Einklang mit den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche sowie mit den mittelalterlichen Sentenzenkommentaren und Summen. Von der ganzen scholastischen Christologie unterscheidet er sich jedoch, zumal in dieser Schrift, durch eben den *manuduktorischen* Grundzug seiner Denkweise, die nicht gleich schon mit der Definition und systematischen Darlegung des Dogmas beginnt, sondern von aktuellen Fragen und Anknüpfungen her schrittweise an dessen Verständnis heranhält.

a) Die Hinführung zur Dreieinheit in Gott hat schon Herr Kollege Kremer untersucht. Wie er religions- und philosophiegeschichtlich darlegte, knüpft Cusanus seine *manuductio* zu dieser hin sowohl an bestimmte Texte im *Alten Testament* und im *Koran* wie an den zugleich philosophischen und theologischen Sinn der aus dem *Neuplatonismus* übernommenen trinitarischen Gottesnamen *Unitas*, *Aequalitas*, *Conexio* (Einheit, Gleichheit, Verbindung) an. Darauf hat er ja auch schon von *De docta ignorantia* an seine Trinitätslehre abgestützt.

Diesen *Gedankenweg rekapituliere* ich kurz so: Vor und über aller Vielheit, Verschiedenheit und Verbindung in der Schöpfung ist Gott als die absolute *Einheit*, *Gleichheit* und *Verbindung* der Urgrund sowie das Urbild und das endgültige Ziel von allem. In dieser Perspektive der Koinzidenz der absoluten Ursprungs-Einheit, -Gleichheit und -Verbindung in Gott spiegelt sich aber letztlich auch das uns in sich verborgene Geheimnis, das Verhältnis der drei Personen, die personale Dreieinheit in Gott selbst, und zwar deutlicher als in den drei Namen, mit denen das christliche Bekenntnis Gott schon im NT – anschaulicher, aber aus der Sicht des Polytheismus noch leicht mißverständlich – „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ nennt.

* Was hier und im folgenden in Kleindruck steht, wurde beim Vortrag übergangen.

b) Die *Nationalität* und Reihenfolge der ersten zwölf (von den siebzehn) „Weisen“, denen in den Kapiteln 4 – 10 der cusanischen „Vision“ der (sich in der Schöpfung sowie im Alten Testament bekundende) göttliche *Logos selbst* zunächst ein Verständnis der Einheit und Dreieinheit in Gott erschließt, und dann in den Kap. 11 – 14 Petrus auch den Sinn der kirchlichen Christusbotschaft verständlich zu machen sucht, ist von Cusanus sicher nicht beliebig, sondern mit Bedacht so gewählt¹. Erst ein Grieche, dann ein Italer, dann ein Inder, ein Chaldäer, ein Skythe, ein Gallier, ein Perser und ein Spanier! „Weisen oder Philosophen“ aus diesen acht Nationen zählt auch schon Augustinus in *De civitate Dei* Buch VIII, Kap. 9 auf. Der Kontext bei Augustinus zeigt auch klar, daß bei dem Italer vor allem an die süditalischen Pythagoreer gedacht ist².

Daß Cusanus den Araber und den Türken einfügte, hat in der Ursprungssituation des ganzen Dialogs seinen Grund. Der Dialog mit dem Türken ist allerdings sehr kurz. Dieser weist ja nur auf den Unterschied hin, daß „Christus, wie die Christen versichern, durch die Juden gekreuzigt worden ist, während andere dies leugnen“³. Bei der Antwort darauf spricht Petrus bezeichnenderweise ganz offensichtlich im Hinblick auf Muhammad und den Koran die Araber an⁴.

Diese, die „Araber“ oder der Koran, werden auch sonst oft, mindestens neunzehnmal⁵, im Gespräch mit anderen mitberücksichtigt. In dem ganzen Kap. 6 aber unterstreicht der Araber selbst, die philosophischen Äußerungen des Griechen und des Italers aufnehmend, energisch den Glauben an den Einen Gott mit der Forderung, auch nur diesen als Gott zu verehren. Der Inder stößt alsdann die Frage an, wie sich denn die christliche *Trinitätsverkündigung* ohne die Vielheit von drei Göttern verstehen lasse⁶. Der Chaldäer bemerkt, wohl als ein Repräsentant der Weisen und Gelehrten aus dem Stammland Abrahams⁷, zu der Darlegung der Trinität unter den Leitworten

¹ Zur Frage, „nach welchem Prinzip die einzelnen Nationen ausgewählt und angeordnet sind“, vgl. u. a. JOH. BEUMER, *Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens*: ThGL 67 (1977) 171 – 183; das Zitat 173.

² Das genannte Augustinus-Kapitel steht (CSEL 40, I, 368 f.) unter der Überschrift: *De ea philosophia, quae ad veritatem fidei Christianae propius accessit*. R. KLIBANSKY wies bei der Edition von *De pace fidei* (h VII, S. XXXVI) erstmals auf die literarische Abhängigkeit des NvK davon hin. Statt von Griechen spricht Augustinus dort freilich näherhin nur von Plato(nici) und von Ionici; die *Italici* nennt hier er „propter Pythagoram et Pythagoreos et si qui forte alii eiusdem sententiae indidem fuerunt“. Von den danach aufgezählten „aliarum quoque gentium . . . sapientes vel philosophi“ hat NvK die Atlantici, Libyes und die Aegyptii nicht erwähnt, dafür jedoch den Araber, den Juden, den Syrer und den Türken hinzugefügt. Im übrigen hat er sich, abgesehen davon, daß er den Perser erst beim Gespräch über Christus zu Wort kommen läßt, auch an die Reihenfolge bei Augustinus gehalten.

³ *De pace* 14 (h VII, N. 47; S. 44, Z. 4 – 6).

⁴ EBD. 14 (N. 48; S. 45, Z. 13).

⁵ EBD. 7 (N. 20; S. 19, Z. 16); 8 (N. 23; S. 24, Z. 22); 9 (N. 26; S. 26, Z. 11 u. 15; S. 27, Z. 10 u. 13); 11 (N. 30; S. 32, Z. 2); 12 (N. 39; S. 38, Z. 4; N. 41; S. 38, Z. 22; S. 39, Z. 8 f.); 13 (N. 45; S. 42, Z. 15); 14 (N. 46; S. 43, Z. 4); 15 (N. 50; S. 47, Z. 7; N. 51; S. 48, Z. 8 u. 12); 16 (N. 54; S. 50, Z. 17; N. 58; S. 54, Z. 7; N. 59; S. 55, Z. 6); 17 (N. 61; S. 57, Z. 8 f.).

⁶ EBD. 7 (N. 20; S. 20, Z. 1 – 4).

⁷ Was näherhin die Nation und Religion des Chaldäers sein soll, ist schwer greifbar. Im Jahre 1445 promulierte Papst Eugen IV. die Union mit den „Chaldäern“ der Insel Zypern, die bisher als Nestorianer gegolten hatten (*Epistolae Pontif. ad Concil. Florentinum spectantes*, ed. G. HOFMANN, Pars 3 [Rom 1946] N. 283, S. 105 f.). Doch die zahlreichen alttestamentlichen Bibelstellen, die das Volk der Chaldäer und mit ihm Abraham im Gebiet von Ur in der Nähe von Babylon seßhaft betrachten (*Gen* 11, 31; 15, 7; *Ex* 23, 16; *Dan* 5, 30 usw.), sowie z. B. die Gleichsetzung von „Assyrii“ und „Chaldaei“ bei Thomas v. A. (*In Is* 16/123 u. ö.) läßt auch bei Cusanus in dem Chaldäer eher einen „Weisen aus dem Morgenland“ vermuten. Vielleicht hat NvK auch die koranische Bezeichnung Abrahams als *hanif* (*Sure* 2, 135), mit der diesem (vor Juden und Christen) ein monotheistisches Heidentum zugeschrieben wird (CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Koran [Freiburg 1978] 349; 447 – 449) mit der Religion der Chaldäer assoziiert.

„Einheit, Gleichheit, Verbindung“, daß diese zwar „den gemeinen Mann überfordere“⁸. Doch er selbst stimmt schließlich sogar auch der These zu, daß Gott „ohne diese (personale Dreieinheit) nicht der einfachste, stärkste und allmächtige Ursprung (von allem) wäre“⁹. Der dann – von Cusanus als sehr konziliant dargestellte Jude – findet schon aus der Sicht von alttestamentlichen Psalmworten die göttliche Dreieinigkeit „unleugbar“, und er meint, daß sie so, wie sie soeben als „die einfachste Fruchtbarkeit“ in Gott erklärt worden sei, „von allen (auch von den Arabern) angenommen werden müsse“¹⁰. Der Skythe führt Analogien aus der heidnischen Religionsgeschichte dafür an¹¹. Der Gallier (oder Franzose) argumentiert schließlich mit Anklängen an die Trinitätslehre des Hilarius von Poitiers¹². Er leitet dann auch zu der vor allem in der Pariser Hochscholastik lebhaft diskutierten „schwierigen Frage“ über, ob das Wort (oder der Sohn) „zur Erlösung Mensch geworden sei“¹³.

II.

Für die Erörterung des ganzen Themenkomplexes *Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung* (Kap. 11 – 15) überträgt der göttliche Logos dem Petrus die Gesprächsführung.

a) Der setzt mit einer der Form nach philosophischen Widerlegung derer ein, die da sagen, „das Wort (der Logos) Gottes sei nicht Gott“. Dogmengeschichtlich trifft das vor allem den *Arianismus*, aber auch Koran und Islam. Dagegen argumentiert Cusanus fürs erste so: „In Gott koinzidiert das ‚Haben‘ mit dem ‚Sein‘ . . . Der Logos oder der Sinngrund . . . von allem, was werden kann, ist also Gott“¹⁴. „Eben darum spitzt Petrus aber auch das christliche Dogma „Der Logos ist Mensch geworden“ in der Sicht „von unten“, vom Menschen her, so zu: „Die, die zugeben, daß das Wort fleischgeworden oder menschengeworden ist, müssen auch bekennen, daß der *Mensch*, den sie das *Wort Gottes* nennen, auch *Gott ist*“¹⁵.

Damit formuliert Nikolaus bewußt und genau den entscheidendsten Differenzpunkt, das „Schibboleth“, zwischen dem Christenglauben, wie ihn u. a. im

⁸ *De pace* 8 (N. 22; S. 21, Z. 1 f.).

⁹ EBD. (N. 23; S. 24, Z. 18 f.).

¹⁰ EBD. 9 (N. 25 f.; S. 26, Z. 4 – 13).

¹¹ EBD. 10 (N. 27; S. 28 f.).

¹² Vgl. bes. HILARIUS, *De Trinitate* IV, N. 33 (PL 10, 120): Est unus ab uno, scil., ab Ingenito Genitus; EBD. N. 6 (PL 10, 102): Confiteatur . . . et Filii originem ab initio . . . , natum ab aeterno, nativitem scil. ex paterna aeternitate summentem. PETRUS LOMBARDUS zitiert im I. *Sentenzenbuch* dist. 28, c. 3 u. dist. 29, c. 3 diese beiden Hilarius-Stellen. NvK hat schon *De doct. ign.* I, 26 (h I, S. 51, S. 21 – 23) letztlich mit Hilfe dieser Erklärung die von AUGUSTINUS, *De Trinitate* VI, 10, 11) beanstandete Appropriation des Hilarius „aeternitas in patre“ gerechtfertigt; vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TrThSt 4 (Trier 1952) 46.

¹³ *De pace* 10 (N. 28; S. 29, Z. 18 – S. 30); vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 173 – 191; DERS., *Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo“*: MThZ 6 (1955) 302 – 313; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (Münster, jetzt St. Ottilien 1969); zur skotistischen These s. ebd. 164 – 177.

¹⁴ *De pace* 11 (N. 29; S. 31, Z. 1 – 6).

¹⁵ EBD. (Z. 6 – 9).

Jahre 451 das Konzil von Chalcedon als Dogma verkündet hat¹⁶, und dem, was auch die Juden und Muslime gelten lassen. In seinem Brief an *Juan de Segovia* vom 28. Dezember 1454 erklärt der Kardinal selbst dazu: „Sowohl bei den Juden wie bei eben den Türken habe ich erfahren, daß es nicht schwierig ist, sie von der *Dreieinheit* in der Einheit der Substanz zu überzeugen. Aber bei der hypostatischen *Einung*, die über die Verehrung des Einen Gottes hinaus grundlegend (principaliter) zu unserem Glauben gehört, dürfte das heutzutage nicht weniger schwierig sein, als immer schon von Anfang an¹⁷.“ Ja, bei seinem brieflichen Gedankenaustausch mit dem damals wohl eifrigsten Koranforscher in der Christenheit, mit Juan de Segovia, formuliert Cusanus den eigentlichen Differenzpunkt auch theologiegeschichtlich noch präziser so: Daß in Christus die Gnade Gottes in höchster Fülle war, das bestritten auch „*Fotinus*¹⁸ und *Paul von Samosata* und die übrigen, die Christus teilten“ – damit sind zweifellos *Nestorianer* gemeint¹⁹ –, nicht. „Daher und in diesem Sinne (unde et ita) bekennen auch die Sarazenen Christus als Wort und Sohn Gottes und als ruholla, d. h. als Geist Gottes²⁰.“

Genau an diesem Differenzpunkt hakt im Dialog *De pace fidei* der *Perser* ein: „*Petrus*, das Wort Gottes ‚ist Gott‘? Wie konnte Gott, der Unveränderliche, nicht-Gott, nämlich ein Mensch werden, der Schöpfer Geschöpf? Das lehnen wir fast alle außer wenigen in Europa ab. Und wenn es auch unter uns (in Persien) einige gibt, die sich *Christen* nennen – in der Unmöglichkeit, daß das Unendliche endlich und das Ewige zeitlich sei, stimmen sie mit uns überein²¹.“

Aus dieser Stelle leuchtet deutlich der Hauptgrund auf, aus dem Nikolaus für den ganzen Dialog über die personale Einheit Jesu und über den Sinn der Menschwerdung in den beiden großen Kap. 11 und 12 einen *Perser* als Gesprächspartner wählt. Wie nämlich seine späteren Darlegungen in der *Cribratio Alchoran* klar zeigen, sah er in den christologischen Aussagen des Korans, die die ewige Gottessohnschaft Jesu leugnen, „nestorianisch verfälschtes christliches Glaubensgut²²“. Daß dies der tatsächlichen Entstehungsgeschichte des Korans entspricht und daß Muhammad näherhin den *Nestorianismus*, wie er vor allem aus Persien bezeugt ist, übernommen und noch kämpferischer radikalisiert hat, das hat neuerdings *Claus Schedl* durch den Vergleich der diesbezüglichen Formulierungen im Koran mit Texten aus Persien, die „mit der Berufung Muhammads“ ungefähr „zeitgleich“ entstanden, bestätigt²³.

An der folgenden Diskussion mit dem Islam mag Nikolaus aber auch deshalb nicht etwa einen *Araber* oder *Türken*, sondern einen *Perser* beteiligt haben, weil „die islamische Philosophie“ in dem

¹⁶ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (³²1963) N. 301 f.

¹⁷ *Epistola ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 4–8); EBD. Z. 18: *Ista pars erit, uti semper fuit, difficilis valde.*

¹⁸ Zu Photius von Sirmium, nach dem „Christus ein bloßer Mensch, wenn auch auf wunderbare Weise geboren“ war, so A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I (Freiburg 1979) 439; s. a. BARDY, *Paul de Samosata* (Louvain ²1929) 407–414.

¹⁹ Vgl. *Cribr. Alk.*, Prol. 2 and III, 18 (demnächst in der Edition von L. HAGEMANN, in h VIII); R. HAUBST, *Christologie* 206–212; L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*: FThSt 21 (Frankfurt 1976) 74–79.

²⁰ *Epistula ad Ioannem de Segobia*, a. a. O., Z. 8–17.

²¹ *De pace* 11 (N. 30; S. 31, Z. 10–15).

²² S. o. Anm. 19; das Zitat: *Christologie* 206.

²³ CL. SCHEDL, a. a. O., 523–531; 562–566; das Zitat 524.

„Brennpunkt Persien“, namentlich in Avicenna und Algazel, ihre höchste Blüte und Beweglichkeit erreichte und weil auch die islamische Mystik zu einem guten Teil „auf persischer Grundlage ruht“²⁴.

b) Das den „Frieden“ anstrebende christo-logische Glaubensgespräch zwischen Petrus und Perser tut mit der Aufsprengung der harten *Antithese*: „Christus Gott“ – „Christus nicht Gott“ einen ersten wichtigen Schritt. Denn dabei zeigen sich diese *Gemeinsamkeiten*: Eine Konfusion des Göttlich-Ewigen mit dem Kreatürlich-Zeitlichen weist auch Petrus entschieden zurück. Der Perser aber konzidiert im Einklang mit dem Koran, und zwar hier angesichts von dessen Attributen „Wort Gottes“ und „Geist Gottes“ für Christus: Nie hat ein Mensch „die Vortrefflichkeit (excellencia) des Wortes und des Geistes Gottes besessen“ wie Christus²⁵. Der Perser gibt auch dies zu, daß Christus „der Gottnächste“ ist²⁶.

Danach bringt Petrus die Unterscheidung der „menschlichen Natur in Christus“ von der göttlichen Natur mit ein; und das Christusverständnis des Persers faßt er demgemäß in die Worte: *Natura humana fuit in Christo perfectissima*²⁷. Doch das allein genügt ihm noch nicht. Er inquireiert vielmehr manuduktorisch so weiter, was denn im Koran näherhin mit der Bezeichnung

²⁴ Vgl. MAX HORTEN, in: *Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II. Die patristische und scholastische Philosophie, hrsg. von B. Geyer (Berlin 1927) 289–299; die Zitate: 298. – AVICENNA und ALGAZEL werden von NvK schon in *Sermo II* (h XVI, Nr. 26, Z. 17 f.) zitiert; Avicenna u. a. auch *De doct. ign.* II, 4 (h I, S. 75, Z. 3); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 9, Z. 22: dort mit Bezug auf das Kapitel „De stabiliendo prophetam“, und S. 10, Z. 12). *De pace* 15 (N. 52; S. 49, Z. 16–18) wird von ihm als einem intelligens et sapiens inter eos (unter den Koran-Anhängern) gesagt: Et Avicenna praeferet felicitatem intellectualem visionis seu fruitionis Dei; vgl. ebd. S. 85 die Adnotatio 33. Aus der Übersetzung von ALGAZEL'S *Metaphysica* (= *Logica et Philosophia*), aus der NvK (ebenso wie von mehreren Avicenna-Schriften in den Kueser Kodizes 205 u. 298–300) im heutigen Cod. Cus. 205, Fol. 125^r–133^v, Auszüge besaß, zitiert er in der *Apol. doct. ign.* (S. 15, Z. 3–9, und S. 15, Z. 3 f.) wörtlich. Für *De pace* 11 sowie auch schon für die Unterscheidung von Engel, Prophet und Weisen im Prolog von *De pace* wie für die Gedankenführung in Kap. 11 ist der folgende Text aus Algazels *Metaphysica*, Pars II, tract. 5, cap. 10 (Ed. Muckle, Algazels *Metaphysics. A Mediaeval Translation* [Toronto 1933] 196 f.) besonders aufschlußreich (S. 196, Z. 30–35): „Igitur gubernacio mundi omnino eget homine, qui faciat scire modum quo aptentur homines huic mundo, et alteri. Non potest autem hoc implere omnis homo. Sed hec gubernacio est in mundo; igitur et causa gubernacionis est, et id etiam quod est causa gubernacionis est; id vero quod est causa gubernacionis in hoc (S. 197, Z. 1–9), est creatura dei in terra eius, qua mediante, venit creatura ad animadvertendum aptitudinem huius mundi, et alterius. Et propter hoc dicitur quod deus indidit rebus animadvertendi naturam, quia sicut dedit omni rei creacionem suam, sic et sensum animadvertendi (Z. 5–9): Igitur angelus est medius inter deum, et prophetam, et propheta est medius inter angelum, et sapientes. Et sapientes sunt medii inter prophetam, et vulgus. Sapiens igitur proximus est prophete, et propheta proximus angelo, et angelus proximus deo.“

²⁵ *De pace* 11 (N. 30; S. 32, Z. 5–7). Vgl. die schon von Klibansky angegebenen Koranstellen.

²⁶ EBD. Z. 8 f. Das steht (nach der Übersetzung von CL. SCHEDL, a. a. O. 422; vgl. 424) in *Sure* 3, V. 45 c–d: „Herrlich ist er in der Welt und im Jenseits einer von denen, die (Gott) nahe stehen.“

²⁷ *De pace* 11 (N. 31; S. 32, Z. 11–20).

Christi als *das Wort Gottes* gemeint sei²⁸. Daraufhin begrenzt der Perser den Sinn dieses Christus-Attributes, dem Koran gemäß, darauf: „Er (Christus) hat die außerordentliche Gnade erfahren, daß Gott ihm sein Wort einsenkte (in eo Deus posuit verbum suum)“; von der göttlichen „Natur“ gilt das „nicht“²⁹.

Auf das Einzigartige, das der Perser aber auch damit von Christus sagt, reagiert Petrus mit der Frage: „Hat Er (Gott) nicht auch anderen Propheten ähnlich sein Wort eingesenkt? Alle Propheten haben ja durch das Wort des Herrn gesprochen und waren Boten des Wortes Gottes.“ Auf diesen Einwand läßt Nikolaus den Perser auch rundweg erklären: „*Christus ist von allen Propheten der Größte*. Daher kommt es ihm auf eine eigentlichere Weise zu, Wort Gottes genannt zu werden, als den anderen Propheten“³⁰.“ Und das illustriert der Perser selbst – wohl in Erinnerung an das alte Großreich der Perser – mit dem Vergleich: Es gibt Sendschreiben des Königs an einzelne Provinzen, aber nur ein Grundgesetz, nach dem das ganze Reich geleitet wird³¹.

Dieses Gleichnis greift Petrus gerne auf, um es im Gedankenaustausch mit dem Perser so weiterzuführen: Das Papier, auf das das Wort des Königs geschrieben wird, bleibt Papier. So bleibt auch die menschliche Natur Jesu. Dem stimmt der Perser zu. Doch, so fährt er seinerseits fort: „Wenn der König seinen Thronerben ins Reich schickt, trägt der das Wort des Vaters lebendig und uneingeschränkt“ (in sich)³². Erst jetzt bringt Petrus auch das spezifisch-christliche Bekenntnis zunächst bildhaft und in Form der Frage mit ein: „Sind nicht in dem Wort des Thronerben alle Worte von Boten und Sendschreiben eingefaltet? Und obwohl der Reichserbe nicht der *Vater* ist, sondern der *Sohn*, ist er doch der königlichen Natur gegenüber nicht fremd. Wegen dieser Gleichheit ist er ja der Erbe“³³.“

Vom Perser folgt darauf noch der Einwand: „Doch der König und sein Sohn sind zwei (zwei verschiedene Menschen); aus diesem Grunde (ideo) geben wir nicht zu, daß Gott einen Sohn habe“³⁴.“ Petrus gesteht gerne zu, daß der

²⁸ EBD. Z. 21 – 23.

²⁹ EBD. (N. 32; S. 33, Z. 1 f.).

³⁰ Zu dieser Gedankenführung mag NvK dadurch ermuntert worden sein, daß auch die Mittlerschaft, die ALGAZEL dem von ihm in philosophischen Überlegungen postulierten „Propheten“ zuschreibt (s. o. Anm. 24), nicht nur das, was „jeder Mensch“ (omnis homo) vermag, sondern all das, was irgendein Gesandter Gottes, der nur Mensch ist, vermag, übersteigt und überfordert.

³¹ *De pace* 11 (N. 32; S. 33, Z. 3 – 12).

³² EBD. (N. 32; S. 33, Z. 13 – 23).

³³ EBD. (N. 33; S. 33, Z. 24 – S. 34, Z. 2).

³⁴ Vgl. *Sure* 43, V. 59 (SCHEDL 289; vgl. 241 – 293): „Er (‘Isā) ist nur ein Knecht, auf den WIR Gnade gelegt. WIR machen ihn für Israels Söhne zum Vorbild“; in *Sure* 9, V. 30 wird die Bezeichnung des Messias als „Sohn Gottes“ (ibnu-llāhi) am deutlichsten und schärfsten zurückgewiesen; vgl. SCHEDL 328 u. 550 – 552.

Vergleich mit zwei Menschen hinkt. Doch nun expliziert er den eigentlichen Sinn des christlichen Bekenntnisses von Christus als dem Sohne so: „Wenn du auf die Macht in der königlichen Würde des Vaters und des Sohnes blickst, dann siehst du: diese *königliche Macht* ist im Vater und im Sohne *dieselbe*. In (Gott) dem Vater ist sie als im Ungezeugten, im Sohne ist sie als im Gezeugten oder als dem lebendigen Wort des Vaters.“

Der Perser sagt daraufhin: „Fahre fort!“ Offensichtlich, weil er merkt, daß sich ihm hier eine tiefere Einsicht auftut³⁵.

c) Nun sucht Petrus dem Perser das eigentliche *Person-Geheimnis in Christus* durch dieses – theologiegeschichtlich zwar ungewöhnliche, aber hier doch hilfreiche – Gedankenexperiment zu erhellen:

Nehmen wir an: Die ungezeugte Königsmacht (= Gott der Vater) beruft in dem Menschsein Jesu einen „seiner Natur nach Fremden“, den Menschen Jesus nämlich, auf die Weise „zur Gemeinschaft in der Thronfolge“, daß „die fremde Natur in der Einung (in unione) mit der eigenen im Sohne die Königsherrschaft (Gottes mit-)besitzt, laufen dann nicht die *natürliche* Thronfolge und die gnadenhafte oder *adoptive* in (den Besitz) der einen Herrschaft zusammen³⁶“? Das bedeutet für Christus: Bei Ihm „vereinigen sich in der einen Thronfolge des einen Königtums: Sohnschaft (filiatio) und Adoption“; und zwar so, daß „die Adoptiv-Thronfolge“ – d. h. ohne dieses Bild: die Begnadung und Verherrlichung Jesu – „personal nicht in sich, sondern in der Sohnschaft-Thronfolge begründet ist (suppositatur)³⁷“.

Das Resümee dieser ganzen „Hinführung“ (manuductio): „Es ist festzuhalten, daß in Christus die menschliche Natur dem Worte oder der göttlichen Natur so geeint ist, . . . daß sie nicht für sich gesondert, sondern in der göttlichen (Natur) ihre Personalität hat (personetur)³⁸.“

Darauf der Perser (zu Anfang von Kap. 12): Competenter capio istud. Das übersetzte ich zunächst, und so steht es auch im Druck:³⁹ „Ich bin fähig, das zu verstehen.“ Weil der Perser auch noch danach seinen Haupteinwand wiederholt, soll hier indes wohl eher nur gesagt sein: „Ich verstehe, wie das gemeint ist.“

³⁵ De pace 11 (N. 34; S. 34, Z. 3–12).

³⁶ EBD. Z. 13–18. Das *concurrunt* weist schon von ARISTOTELES, *Phys.* II, 7, in die Richtung von *coincidere*: Die Gottessohnschaft Christi, die präexistente und die des Menschen Jesus ist (wegen der Person-Einheit) als eine zu deuten.

³⁷ EBD. (N. 35; S. 34, Z. 30–32).

³⁸ EBD. (S. 35, Z. 5–8).

³⁹ Nikolaus von Kues. *Textauswahl in deutscher Übersetzung*, Heft 1: *De pace fidei – Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. von R. HAUBST (Trier, Cusanus-Institut 1982) 32.

III.

Doch, wie dem auch sei, schon in der zuvor skizzierten Dialogpartie von Kap. 11 schlägt die cusanische Gedankenführung einen so kühnen und beachtenswerten *Weg der manuductio* von einigen Koran-Aussagen über Christus her ein, daß es hier etwas einzuhalten gilt, um im Rückblick darauf sowohl die *Anknüpfungspunkte* im Koran wie die *Logik der Argumentation* und deren religionsdidaktisches *Ziel* kritisch zu überprüfen.

a) Um die Aussagen des Korans auch in dessen ursprünglicher Intention zu Wort kommen zu lassen, unterscheiden auch die christlichen Koran-Erklärer durchweg sorgfältig zwischen dessen Prädikat *kalimatu 'llah* (Wort Allahs) für 'Isā, für Christus als Gesandten Allahs, und dem christlich-trinitarischen Begriff *Verbum Dei*⁴⁰. Gelegentlich meint man aber auch, weil *Cusanus* dies beides nicht unterschieden habe, sei seine ganze Argumentation, die darauf aufbaue, von vornherein „aus muslimischer Sicht zum Scheitern verurteilt“⁴¹. Wir sahen indes schon nicht nur, wie klar und eindeutig NvK in seinem Brief an Segovia gegen Ende 1454 zwischen diesem Begriff im Koran und im christlichen Christus-Dogma unterscheidet, sondern auch, daß er bereits bei seiner ganzen *manuductio* in Kap. 11 bewußt von dieser Unterscheidung ausgeht, um im Gespräch mit dem persischen Muslim eben diese Kluft zu überbrücken. Das Bemühen um die Überwindung eben der Antithese zwischen nur adoptiver und personaler Gottessohnschaft setzt sich auch in Kap. 12 fort.

Aus der philologischen Ebene erhebt sich auch der Einwand, daß im Koran selbst von Christus als dem „größten Propheten“⁴² oder „Gesandten“ Allahs

⁴⁰ CL. SCHEDL übersetzt den Vers 21 der (mekkanischen) Sure 19: „Also spricht dein HERR: Das ist ein leichtes für mich! Wir machen ihn für die Menschen zum Zeichen, (zum Zeichen) des Erbarmens von uns; es ist ein beschlossenes Wort!“ Nach Vergleich mit verwandten Texten erklärt Schedl S. 195 dazu: „Wenn aber 'Isā durch Gottes Schöpfungswort empfangen wurde, existiert er nur in Kraft eben dieses Wortes. Von daher ist es nur ein kleiner Schritt, ihn selbst einfachhin ‚Wort‘ (kalima) zu nennen. Die Bezeichnung 'Isā's als ‚Wort Gottes‘ weist demnach nicht auf den innergöttlichen Bereich seines Wesens, sondern auf seine durch das Befehlswort Gottes ermöglichte Menschwerdung.“

Den Vers 45 aus der (medinischen) Sure 3 übersetzt Schedl: „Damals sprachen die Engel: O Marjam, Allah verkündet dir ein Wort von sich (bikalimatin minhu): sein Name ist Messias 'Isā, Sohn Marjams. Herrlich ist er in der Welt und im Jenseits, einer von denen, die (Gott) nahe stehn“; den Vers 46: „Er spricht in die Wiege zu den Menschen schon wie ein Erwachsener. Er ist einer von den Frommen.“ S. 423 erklärt Schedl dazu: „'Isā ist nur insofern Wort, als er von Allah gesprochen, d. i. wunderbar geschaffen wurde. ‚Allah verkündet dir, daß du durch sein schöpferisches Wort empfangen wirst.“ ... Wie aber aus V. 46 (= Satz 4) hervorgeht, beschränkt sich der Wortcharakter 'Isā's nicht bloß auf den Moment seiner Empfängnis im Schoße der Jungfrau Marjam; 'Isā selbst ist so sehr Wort, daß er schon in der Wiege spricht.

⁴¹ Es scheint hier besser, keine Namen zu nennen.

⁴² R. KLIBANSKY zitiert dazu in Adnotatio 23 (h VII, 79 f.): „Azoara 4 (Bibliander I, 19)“; das betrifft Sure 2, 253. Nach SCHEDL, S. 364, besteht die (dort ausgesprochene) „Bevorzugung 'Isā's“ im Vergleich zu der anderer Gesandten oder Propheten „darin, daß er mit klaren (Wunder-)Beweisen begabt und mit Heiligem Geist ausgerüstet wurde“. Auch hier fügt Schedl indes hinzu: „Diese Bevorzugung hatte er nicht kraft eigenen Wesens ...“

keine Rede sei. Dazu kommt bei Cusanus in Kap. 12 vor allem der Satz: „Die Araber sagen, Christus allein sei *der Höchste* in dieser und in der künftigen Welt⁴³.“ Hier und erst recht bei der Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“ (*facies omnium gentium*), auf die wir bei Kap. 13 zu sprechen kommen werden⁴⁴, ist in der Tat zuzugeben, daß NvK, weil er selbst kein Arabisch kannte, mitunter auch *Fehlern* in der Koran-Übersetzung des Robert Ketton (aus dem 12. Jhdt.) aufgesessen ist.

Doch die Behauptung, daß damit seinem ganzen Versuch, von den Aussagen über 'Isā (Jesus) im Koran her zum Christus des Neuen Testaments hinzuführen, sozusagen die reale Basis entzogen sei, wird durch den Koran selbst widerlegt. Cusanus treibt hier ja keine bloße Wort-Exegese. So hängt auch nicht alles an dem einen Ausdruck „*der Höchste*“. Sachlich ist es vielmehr so, daß seine Argumentation sich (auch) im Koran auf solche Aussagen über 'Isā stützen kann, die im Vergleich zu den übrigen Menschen und Propheten *de facto*, wenn auch nicht explizit-wörtlich, einen einzigartigen Vorrang oder eine *einmalige Maximität* („Größtheit“) Jesu, seiner Sendung und seines begnadeten Menschseins, besagen.

Worin gipfelt nämlich positiv die *Besonderheit der Christologie im Koran*? Darüber könnte ich z. B. aus der von den Einzelaussagen im Koran her aufgebauten umfassenden monographischen Untersuchung „Muhammad und Jesus“ von Claus Schedl ganze Abschnitte zitieren⁴⁵. Doch am glaubwürdigsten ist es wohl, daß auch ein Muslim und Koran-Gelehrter wie Professor *Abdoldjawad Falaturi* (der ebenso wie Prof. Claus Schedl unter uns anwesend ist) im real Gemeinten dieselbe Bejahung der natürlich-übernatürlichen Größtheit des Menschen Jesus im Koran ausgesagt findet wie Cusanus. Auf dem *Evangelischen Kirchentag* 1981 hob Falaturi aus der Gesamtaussage des Korans dies hervor: „Die Person Jesu wird im Koran derart gelobt und es werden ihm so viele Beschaffenheiten zugesprochen, wie sonst keiner anderen Person, nicht *einmal* der Person *Muhammads selbst*.“ Als Beleg dafür führt Falaturi außer der Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes“ auch dies an: „Diese in

⁴³ R. KLIBANSKY zitiert dazu in Adnotatio 24 (S. 80): „Azoara 5 (Bibliander I, 23).“ Im Koran selbst handelt es sich um den (schon in Anm. 40 zitierten) Vers 45 von Sure 3, u. z. um eben den Satz, den wir bei Nikolaus sonst (wie bei Robert Cettonensis und auch bei Bibliander) mit „qui est facies omnium gentium“ übersetzt finden. *De pace* 12 (N. 39; S. 37; Z. 27) ist dieser, dem Urtext näher, mit „solus altissimus (statt ‚herrlich‘) in hoc mundo et futuro“ wiedergegeben.

⁴⁴ S. unten, V.b.

⁴⁵ So bes. S. 564 f.: „Damit glauben wir kurz den Weg gewiesen zu haben, auf dem ein christlich-islamischer Dialog zu einem guten Ziel führen könnte.“ Das dortige Resümee (565): „Trotz dieser Offenheit der koranischen Aussagen steht unzweifelhaft fest, daß dem Gottesknecht 'Isā unter den anderen Knechten Gottes eine Sonderstellung zukommt. Am Beginn und am Ende seines Lebens wird die wirkende Macht Allahs offenbar. 'Isā trat nur durch das schöpferische Wort Allahs ins Dasein, und am Kreuz wurde er zu Allah entrückt und erhöht. Er wirkte in seinem Leben nicht bloß Wunder, er wurde vielmehr selbst als das zeichenhafte Wunder Gottes inmitten der ganzen Menschheit aufgerichtet.“ Vgl. Auch F. KÖSTER, *Jesus im Islam*, in: Kirche und Religion I: Jesus in den Weltreligionen (St. Ottilien 1981) 51 – 76.

der Auffassung vom Koran als *übermenschlich* und *überirdisch* dargestellte Person Jesus soll auch nach der Auslegung des Korans in einer *übernatürlichen* Art und Weise das irdische Leben verlassen haben⁴⁶.“

In Kap. 14 leitet Nikolaus auch seine eigene Erklärung des Glaubensartikels „Geboren aus Maria der Jungfrau“ mit der Feststellung ein, daß „Christen und Araber“ in diesem Punkte dasselbe lehrten⁴⁷. Die Koranforschung bestätigt dies: Schon „durch seine Geburt in der Kraft des befehlenden Wortes Allahs ragt 'Isā über alle Menschen hinaus. Er wurde zum ‚Wunderzeichen für die ganze Welt gesetzt⁴⁸. Als Parallele kommt einzig Adam in Frage, der ebenfalls durch das befehlende Wort Allahs in's Dasein trat⁴⁹“.

Kap. 12 bezieht sich auch darauf, „daß Christus“ nach dem Koran „Tote auferweckt und aus Lehm Vögel erschaffen habe, und vieles andere⁵⁰“. Unter das „andere“ zählte Nikolaus wohl die Legende, daß 'Isā schon als Kind in der Wiege seine prophetische Berufung erklärt habe⁵¹. Einiges davon hat der Koran zwar sicher apokryphen Kindheitsevangelien entnommen⁵². Doch als eine zusätzliche Anknüpfung für die Hinführung vom Koran zum Evangelium konnte der Kardinal auch das mit erwähnen. Dieser schließt den Passus kurz so: „Dies und vieles andere versichern die Araber von Christus; im Koran steht es geschrieben⁵³.“ In seinem Brief an Juan de Segovia berichtet Nikolaus selbst überdies, daß er „gewissen“ (Muslimen) die Frage vorlegte, ob man nach dem Koran „irgend jemanden Christus vorziehen könne“, und daß er zur Antwort erhielt, „das könne man nicht; denn er (Christus) sei der höchste Sohn Gottes“

⁴⁶ *Deutscher Evangl. Kirchentag Hamburg 1981* (Kreutz-Verlag, Stuttgart-Berlin). Der zitierte Text steht dort S. 644 f. Er entstammt einem Podiumsgespräch über „Voraussetzungen und Erfahrungen der christlich-islamischen Begegnung“ (628 – 646).

⁴⁷ *De pace* 14 (S. 43, Z. 4 f.).

⁴⁸ SCHEDL, a. a. O., 326: „Trotz“ ihrer „nicht unwesentlichen Unterschiede sind sich Islam und Christentum darin einig, daß sie 'Isā/ Jesus als Wunderzeichen Gottes (Sure 19, 21; 21, 91; 23, 50) bekennen und ihm damit eine einzigartige Stellung inmitten der ganzen Menschheitsgeschichte, von Adam bis zum Letzten Gericht, zuerkennen.“

⁴⁹ So SCHEDL, a. a. O., 330, zusammenfassend zur „Christologie der mekkanischen Suren“. SCHEDL 291: „Das größte Wunder am Sohn Marjams, nämlich seine wunderbare Geburt“ ist „sowohl in der mekkanischen Sure 19 (1–40) als auch in der medinischen Sure 3 (45–51) ausführlich dargelegt“.

⁵⁰ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22 f.); Sure 5, 110 (Schedl 510): „Damals sprach Allah: 'Isā, Sohn Marjams, gedenke meiner Gnade . . . Wie du aus Lehm Figuren von Vögeln gebildet; du bliesest darauf, und sie wurden zu Vögeln mit meiner Erlaubnis. Blinde und Aussätzige heiltest du mit meiner Erlaubnis, und wie du Tote hervorgehen ließest mit meiner Erlaubnis . . .“; vgl. h VII, Adn. 26 (S. 81 f.), ähnlich Sure 3, 49.

⁵¹ Sure 19, 29–33 (SCHEDL 197); Sure 5, 110 (SCHEDL 510). Vgl. SCHEDL (zu Sure 19), S. 333: „Wenn dazu das sprechende Kind noch sagt: ‚Er befahl mir Gebet und Almosen, solange ich lebe‘ (19, 38), wird damit auf die Säulen des Islam verwiesen“; Anbetung des Einen Gottes, das Gebet, Almosen.

⁵² Die Legende vom Vogelwunder stammt offensichtlich aus der „Kindheitserzählung des Thomas“; s. SCHEDL, 428 f.

⁵³ *De pace* 12 (N. 41; S. 39, Z. 8 f.).

(filius Dei altissimus)⁵⁴. Dieser Ausdruck war im dortigen Kontext freilich nur adoptianisch gemeint.

b) Die *Wege der cusanischen Argumentation* verlaufen in den Kap. 11 – 13, aufs Ganze gesehen so:

Zunächst weitete und vertieft Petrus, wie wir bereits sahen, den Begriff des Persers von dem Wort, das Gott Jesus als Propheten eingegeben habe, sowie dessen Vorstellung von einer nur adoptiven Gottessohnschaft zu dem christlichen Verständnis des mit Gott im Wesen identischen, aber vom Vater personal unterschiedenen Logos oder Sohnes.

Danach sucht Petrus (in Kap. 12) dem Perser in scharfsinnigen hypothetischen Denkschritten dies einsichtig zu machen, daß die auch vom Koran Christus zugeschriebene „Größtheit“ nur in dessen personalem Gottsein ihren hinreichenden Grund haben kann.

Und das 13. Kap. setzt das dahin fort, daß in alldem, was Juden, Christen, Muslime und auch viele Heiden als Auferstehung von den Toten oder als ewiges Leben glauben oder erhoffen, die personale Inexistenz und Wirksamkeit Gottes, und zwar des Sohnes Gottes, im Menschen Jesus voraussetzt.

c) Das *religionsdidaktische* Ziel des ganzen Dialogs *De pace fidei* ist es, wie schon dessen Titel anzeigt, durch die Erschließung des gegenseitigen Verstehens füreinander dem Frieden zu dienen. Zumal bei dem *christologischen Kernstück* des Dialogs wäre indes die Annahme, daß er strikt beweisen wolle (mit *rationes necessariae*, wie z. B. Raimund Lull⁵⁵ und auch Juan de Segovia⁵⁶), ebenso falsch wie das Gegenteil, daß er alle Religionen ohne jedes weitere Nachdenken ihrem „bloßen Glauben“, überlassen wolle⁵⁷. Gerade bei Muslimen und Juden erwartete – drittens – NvK selbst auch keineswegs, sie spontan, wie in einem Sprung über alle bisherigen Gegensätze hinweg, zur Bejahung des christlichen Christusglaubens anspornen zu können. Gerade bei seiner christologischen *manuductio* spricht er ja vielmehr selbst von der jeweils größeren oder geringeren Schwierigkeit, diesem oder jenem dies oder das verständlich zu machen⁵⁸.

⁵⁴ h VII, S. 98, Z. 19 – 22.

⁵⁵ Vgl. E. W. PLATZECK, Raimund Lulls *Qaestio de Congruo*: MThZ 8 (1957) 13 – 32.

⁵⁶ Vgl. R. HAUBST, Johannes von Segovia im Gespräch mit NvK und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern: MThZ 2 (1951) 116 – 122.

⁵⁷ Mit R. PANIKKAR, *Christus, der Unbekannte im Hinduismus* (Luzern – Stuttgart 1965) 147, möchte ich „unterstreichen, daß zum Verständnis und selbst zur Erklärung der christlichen Lösung übernatürlicher Glaube wesentlich notwendig ist. Ohne ihn entartet die lebendige Trinität . . . zu einer Art *Arbeitshypothese*, die der inneren Spannung des *Modalismus* auf der einen und des *Tritheismus* auf der anderen Seite nicht gewachsen ist. Ohne Glauben kann der lebendige Christus, der zwei Naturen besitzt und doch vollkommen eine Person ist, in kein Geistesschema eindringen, um mit andern philosophischen oder gar religiösen Vorstellungen verglichen zu werden“.

⁵⁸ *Ista pars erit, uti semper fuit, difficilis valde*; so im *Brief an Joh. v. Segovia* (h VII, S. 98, Z. 17). Von *difficultas* spricht auch schon der Gallier: *De pace* 10 (N. 28; S. 30, Z. 11). Über die Einwände des Persers und des Türken hinaus läßt NvK in *De pace* auch Petrus bemerken: *Non possunt fingi similitudines praecisae* (12, N. 36; S. 35, Z. 14); *Cape exemplum, licet remotum* (12, N. 40; S.

IV.

In Kap. 12 verdient, wie schon gesagt, die (im umschriebenen Sinne manuduktorische) Funktion des *Maximitätsprinzips* unsere besondere Aufmerksamkeit.

a) Im III. Buch *De docta ignorantia* hatte NvK das von mir (in meiner „Christologie des NvK“)⁵⁹ erstmals so betitelte Prinzip mit dem Blick auf die *Hierarchie* der Seins- und Lebensstufen im *Universum* von dieser grundlegenden Bedeutung her entwickelt: Wenn ein Individuum irgendeiner Art nicht nur irgendwelche individuellen Möglichkeiten innerhalb seiner Art verwirklichen, sondern die gesamte Potentialität seiner Art erschöpfend darstellen soll, dann muß es mehr sein als nur ein Individuum seiner Art.

Im Hinblick auf den *Menschen*, dessen „Bestimmung über alle seiner innerweltlichen Möglichkeiten hinausweist“⁶⁰, bedeutet das allgemein: Seine endgültige Vollendung ist *nur* „in Gott“ (nur in der gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott) zu erreichen. Soll aber diese Vollendung – wie sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Jesus tatsächlich verwirklicht ist – so „*maximal*“ sein, daß durch sie auch allen anderen Menschen ihre Vollendung in Gott von Gott selbst her „vermittelt“ werden kann, so setzt das gemäß dem am Kosmos abgelesenen Maximitätsprinzip als *Grundbedingung* dies voraus, daß *dieser Mensch, personal* gesehen, nicht nur Mensch ist, sondern in der Person des göttlichen Logos oder Sohnes oder der „absoluten Gleichheit“ in Gott subsistiert.

In *De pace fidei* benutzt NvK das Maximitätsprinzip näherhin sozusagen wie einen Hebel, mit dessen Hilfe er denkerisch die *Christologie im Koran* aus ihrer adoptionistischen oder extrem-nestorianischen Reduktion in ein nur-menschliches „Gottes-Knecht-Sein“ Jesu befreit⁶¹. Dem, der zu weiterem Nachdenken bereit ist, möchte er damit einen Zugang im Glauben zu der personalen Göttlichkeit Jesu als der *Bedingung oder Voraussetzung* für die Verwirklichung seines (im dargelegten Sinne) maximal begnadeten (und dadurch auch maximal vollendeten) Menschseins eröffnen.

b) Auf den Wunsch des Persers nach einem „weiteren verständlichen Beispiel“ läßt Nikolaus in Kap. 12 den Petrus an eben das anknüpfen, worin

38, Z. 9). Der Spanier sagt anschließend (14, N. 46; S. 43, Z. 2 f.) *Erit forte de Messia, . . . , alia circa nativatem suam difficultas*. Im Hinblick auf die notwendige Vergeistigung der eschatologischen Paradiesesvorstellung erklärt Petrus hingegen (15, N. 52; S. 49, Z. 20): *Non erit igitur in hoc difficultas concordandi omnes sectas*.

⁵⁹ R. HAUBST, *Christologie* 150 – 157; Vgl. DERS., *NvK und die heutige Christologie*: Universitas. FS für Bischof Albert Stohr (Mainz 1960) 170 – 172. H. MEINHARDT, *Der christliche Impuls im Menschenbild des NvK*: MFCG 13 (1978) 105 – 116.

⁶⁰ Dies ist zugleich die 4. These, die N. HINSKE in *Was ist Aufklärung?* (Darmstadt 1977) 528, zur Beantwortung dieser Frage aus M. Mendelsohn erhebt. Diesen Ansatz, sein christologisches Ziel, haben danach auch noch Vertreter der deutschen Spätaufklärung mit Cusanus gemeinsam.

⁶¹ R. HAUBST, *Christologie* 209 – 212.

schon zu Anfang des eigentlichen Dialogs das Gespräch mit dem Griechen kulminierte: „Alle Weisheit in allen Weisen kommt von der, die durch sich selbst Weisheit ist, da sie Gott ist⁶².“

Der Perser gibt auch dies gerne zu: „Wer weiser ist, kommt der Weisheit in sich, der absolut größten, näher“ als „der weniger Weise . . . Niemals ist aber ein Mensch auf Grund seiner menschlichen Natur so weise, daß er nicht *noch weiser sein könnte*. Denn zwischen der eingeschränkten Weisheit eines Menschen und der (göttlichen) Weisheit . . . bleibt stets ein unendlicher Abstand⁶³.“ Dasselbe appliziert Petrus anschließend auf die menschliche und die göttliche „Meisterschaft“ (auf das *magisterium* als Weisheit und Kunst des Lehrens). Und eben da setzt er in *De pace fidei*, mit dieser seiner manuduktischen Frage, mit diesem *hypothetischen Gedankenexperiment* ein: „Nehmen wir also an“, oder „Gesetzt also den Fall“ (*Esto igitur*): „Das Denken (oder der Geist: *intellectus*) irgendeines (Menschen) hat eine solche Meisterschaft und solche Weisheit, daß *keiner größere* Weisheit oder Meisterschaft *haben kann* – dessen Geist ist dann aufs innigste (*maxime*) der Weisheit in sich geeint . . . –, wäre dann nicht (in diesem Menschen) . . . die intellektuale Menschennatur *aufs unmittelbarste* der göttlichen Natur oder ewigen Weisheit, *dem Wort* oder der göttlichen Kunst, geeint?

Der Perser bleibt jedoch bei seinem Konzept: Auch „diese Einung wäre noch eine solche der Gnade⁶⁴.“

Petrus insistiert indes darauf: „Solange“ die menschliche Natur „nicht zu personaler oder hypostatischer Einung . . . erhoben würde, *könnte die Einung größer sein*“. Andererseits räumt er zugleich ein: Diese höchste Einung „geschieht nicht durch Natur (in einem naturhaften Prozeß), sondern *durch Gnade*“. Beides aber faßt Petrus so zusammen: „Obwohl die menschliche Natur der göttlichen durch Gnade geeint wird, hat doch jene Gnade, da sie nicht größer sein könnte, aufs unmittelbarste in der (göttlichen) *Natur* ihr Ziel⁶⁵.“

Der Perser sucht trotzdem daran festzuhalten: Auch bei einer solchen Einung „kann der Mensch Christus *nicht mehr* Gott genannt werden *als ein anderer Heiliger*, auch wenn er unter den Menschen der Heiligste ist⁶⁶.“

Petrus findet dabei aber unter anderem dies noch nicht gründlich genug bedacht, „daß jede Höhe irgendeines *Propheten*, welche Stufe er auch gehabt haben mag, von der Höhe, die nicht größer sein kann, *noch unvergleichlich entfernt* ist (improportionabiliter distare), so daß es zwischen jeder beliebigen Höhenstufe und dem Allein-Höchsten noch viele größere und kleinere Stufen

⁶² *De pace* 12 (N. 36; S. 35, Z. 17 f.).

⁶³ EBD. (S. 36, Z. 2–9).

⁶⁴ EBD. (N. 37; S. 36, Z. 13–22).

⁶⁵ EBD. (N. 38; S. 38, Z. 23–S. 39, Z. 8). Im Brief an Joh. v. Segovia pointiert NvK (h VII, S. 99, Z. 5–8) noch schärfer: *infinita gratia, . . . absolute maxima . . ., ita est gratia quod natura. Quare non est differentia nisi in modo loquendi inter verba quae illi dicunt de gratia et nos de natura.*

⁶⁶ EBD. (N. 40; S. 38, Z. 9–12).

geben kann. Von der *Gnade*, der Heiligkeit, Klugheit, Meisterschaft gilt je dasselbe“. Wenn der Perser auch das hinreichend bedächte, so Petrus, dann sähe er klar, daß „*es nur der eine Christus sein kann*, in dem die menschliche Natur der göttlichen hypostatisch (in unitate suppositi) geeint ist“. Implizit, nämlich „ohne es auch hinreichend zu bedenken“, sagt Petrus, bekennen das auch die Araber, indem sie mit den Christen darin übereinstimmten, „daß Christus allein der erhabenste Mensch und das Wort Gottes ist“⁶⁷.

Am Ende dieser *manuductio* hält es der Perser für möglich, daß die Araber (= die Muslime) auf dem dargelegten Wege „zur Annahme“ des so verstandenen Christus-Glaubens „geführt werden könnten“. Denn „die Einheit Gottes, die sie vor allem (*maxime*) zu bewahren suchen“ (auch diesen Satz entnahm Nikolaus inhaltlich dem Koran)⁶⁸, werde bei dieser Einung keineswegs verletzt, sondern gewahrt⁶⁹.

Dem Perser bleibt freilich, wie auch jedem christlichen Theologen, der diesen Namen verdient, die Frage: „*Wie kann man begreifen*, daß eine menschliche Natur nicht in sich, sondern in der göttlichen durch Zugehörigkeit zu dieser ihren Selbststand (ihre Subsistenz) hat“⁷⁰?

Die Antwort darauf läßt Nikolaus den Petrus anschaulich und zur Zufriedenheit des Persers durch den Vergleich mit einem *Magnetstein* geben, der Eisen zu sich emporzieht: „Wenn analog die geistige Menschennatur der geistigen Natur Gottes, von der sie das Sein empfangt, aufs innigste (*propinquissime*) anhinge, so hinge sie ihr als der Quelle ihres Lebens untrennbar an“⁷¹.

Mit Hilfe dieser Vorstellung, meint Petrus, könnten zumal die „*Araber*“, die mit dem Koran bekennen, daß Christus Tote auferweckt hat⁷², um so leichter (*facilius*) „zum Bekenntnis der hypostatischen Einung in ihm“ weitergeführt werden. An Totenerweckungen und dergleichen konnte die menschliche Natur Jesu ja nur mitwirken, wenn sie so „in die Einung mit der göttlichen (Natur und Person) aufgenommen war“. Denn nur „deren Macht kann so befehlen“⁷³.

⁶⁷ EBD. (N. 39; S. 37, Z. 13–S. 38, Z. 2).

⁶⁸ Vgl. die Anm. in h VII zu S. 38, Z. 5–6.

⁶⁹ EBD. (S. 38, Z. 3–6). Im Brief an Joh. v. Segovia folgt statt dessen diese christlich-theologische Überlegung (S. 99, Z. 9–15): Et quando adiungeremus nos non ita asserere, ut nobis imponunt, Christum Deum, quasi id quod in Christo aliquo sensu attingi potuit esset ipsa deitas, quia naturae remanserunt inconfusae, per hoc intelligendo verba Mahometh vera quae de sensibili Christo loquitur, vel acquiescerent, vel saltim ostenderemus ex Alchorano ipsos non debere contra nos saevire, si illum mediatorem recte colimus quem ipsi tantum laudant.

⁷⁰ EBD. (Z. 6–8).

⁷¹ *De pace* 12 (N. 40; S. 38). Vgl. Adnotatio 25 in h VII (S. 81).

⁷² S. o. Anm. 50.

⁷³ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22–S. 39, Z. 7).

Der Perser wirft abschließend noch einen Seitenblick auf „die Juden“, die „über Christus nichts (derartiges) ausdrücklich zugestehen“. Von Petrus wird das damit erklärt, daß die Juden so dezidiert an dem „Wortsinn“ des Alten Testaments haften blieben und zumal das, was in der neutestamentlichen Christusbotschaft darüber hinausgehe, gar „nicht verstehen wollten“⁷⁴.

V.

Der vorletzte Gesprächspunkt zwischen Petrus und Perser lenkte mit dem Aufweis der Erstursächlichkeit Gottes bei den Wundern, namentlich bei den *Totenaufuerweckungen*, die Gott *durch* und *in* Jesus wirkte, auch schon zu dem zweiten, dem *christo-soteriologischen* Themenkreis über⁷⁵, dessen Erhellung die ganzen folgenden Kapitel 13 bis 15 dienen sollen, um darzutun: *Das ewige Leben und die Auferstehung von den Toten sind nur durch Christus zu erlangen*.

Um auch noch diese drei Kapitel mit gleicher Gründlichkeit zu analysieren, inhaltlich und methodisch, fehlt mir hier indes die Zeit. Zum Glück gehört sowohl die reichhaltige Darlegung über Sinn und *Heilsfrucht des Kreuzestodes Jesu* (in Kap. 14) wie (in Kap. 15) der *Vergleich der Eschatologie*, namentlich der Glückseligkeitsverheißungen, in Koran und Evangelium als für das Verständnis notwendige Voraussetzung auch innerlich zum Thema der *Rechtfertigung* (in Kap. 16). Deshalb bin ich Herrn Kollegen Peters dankbar dafür, daß er in seinem Referat diese beiden Themen mitberücksichtigen wird. Nun also zu dem für unser Thema noch grundlegend wichtigen 13. Kapitel.

a) Darin ist der Syrer der Gesprächspartner; vielleicht darum, weil Syrien im Altertum der exemplarische Schmelztiegel für die Synkretisierung von sehr vielen Religionen und metaphysisch-mystischen Ideen war⁷⁶, vielleicht weil die Syrer, den Juden und Persern benachbart und selbst die Heimat verschiedener christlicher Denominationen, auch den Islam zu Anfang geistig stark beeinflussten⁷⁷.

Der Syrer hat aus dem bisherigen Dialog dies herausgehört, daß „die Eintracht der religiösen Gruppierungen nur von dem her zu gewinnen ist, was sie *voraussetzen* (ex praesuppositis)⁷⁸. Angesichts der doch zur *höchsten Vollen- dung* des Menschen in Christus *emporführenden* Gedankenentwicklung beim

⁷⁴ EBD. (S. 39, Z. 8–15).

⁷⁵ Das „in isto articulo“ (13, N. 42; S. 39, Z. 19) bezieht sich umgekehrt auf S. 39, Z. 2 ff. zurück.

⁷⁶ Vgl. z. B. in FR. UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie* I (121966) den § 80: „Jamblichos und die syrische Schule“, S. 612–618.

⁷⁷ Vgl. M. HORTEN, in Ueberweg II (121927) 287–298; SCHEDL, 530 f. Dafür, daß NvK in Kap. 14 für das Thema „natus de Maria virgine“ einen Spanier als Gesprächspartner wählt, scheint mir dies (zumindest) ein Grund zu sein, daß er damit Joh. de Segovia im Hinblick auf sein großes christologisch-mariologisches Werk *Septem Allegationes et Advisamenta circa Immaculatam Conceptionem* (ed. PETRUS DE ALVA ET ASTORGA, Brüssel 1664), Anerkennung zollen wollte.

⁷⁸ De pace 13 (N. 42; S. 39, Z. 17 f.).

Gespräch mit dem Perser mag das verwundern. Von dem Prinzip, die logischen, psychologischen oder metaphysischen *Voraussetzungen* zu eruieren, die den religiös-empirischen Phänomenen ihren Sinn geben, ist jedenfalls die folgende *rückfragende* manuductio so stark beherrscht, daß Bruno Decker i. J. 1953 für diese das Leitwort der *Präsuppositionsdiagnostik* geprägt hat⁷⁹. Der Sinn von „Dialektik“ ist dabei dem verwandt, was Aristoteles zu Beginn seiner Topik über den dialektischen Schluß sagt; vom apodiktischen Schluß unterscheidet er diesen nämlich dadurch, daß das beim „*dialektischen* Schluß“ Vorausgesetzte nur den „meisten oder den Weisen als wahr erscheint“⁸⁰.

Der *erste Schritt* des Gesprächs macht zunächst dieses „Paradox des Menschen“⁸¹ bewußt: „Weil alles (außer Gott) einen Anfang hat“, so der Syrer, „wird es seiner Natur nach auch ein Ende haben.“ Doch der Syrer ist sich mit Petrus auch darin einig: „Fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und sehr vieler anderen Menschen – hält daran fest, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach zeitlichem Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird.“

Auf die mæutische Frage des Petrus hin: „Wie ginge die menschliche Natur zur Unsterblichkeit über, wenn sie der göttlichen nicht in untrennbarer Einung anhinge?“ kommt der Syrer von daher ohne weiteres zunächst zu diesem *apodiktischen* Präsuppositionsschluß: Der Auferstehungsglaube *setzt dies als notwendige Bedingung voraus* (necessario praesupponit)⁸². Das heißt mit anderen Worten: Kein Toter kann je von sich aus zu neuem Leben auferstehen. Die Initiative dazu muß von Gott ausgehen; das neue unsterbliche Leben muß auch in einer höheren Gemeinschaft mit Gott seinen primären Inhalt haben. Das ist die *Grundüberzeugung* im Auferstehungsglauben der vielen Religionen.

b) Der *zweite Schritt*, nämlich der *Rückschluß* vom Auferstehungsglauben auf Christus als den Mittler (Mediator) der Auferstehung für alle anderen Menschen fällt dann aber offensichtlich schwerer. Dieses Ziel seiner manuductio formuliert Petrus so: Der Auferstehungsglaube schließt mit ein, daß „die menschliche Natur *in irgendeinem* Menschen *vorgängig* (zu der allgemeinen Auferstehung) der göttlichen geeint ist“⁸³.

Bei seinem *ersten Versuch*, das zu erhellen, stützt sich Petrus darauf, daß „die Araber“⁸⁴ Christus „*das Angesicht aller Völker*“ und „*den Höchsten*“ nannten, die Juden: „Messias und Christus.“

⁷⁹ In: Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen (Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des MA, hrsg. v. J. KOCH III [Leiden – Köln 1953] 119).

⁸⁰ ARISTOTELES, Topik A 1, 100a, Z. 27 – 100b, Z. 23.

⁸¹ Vgl. H. DE LUBAC, Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen (Einsiedeln 1971), bes. 145 – 248.

⁸² De pace 13 (N. 42; S. 40, Z. 4 – 13).

⁸³ EBD. (N. 43; S. 40, Z. 14 f.); vgl. das *eget homine* in dem oben (Anm. 24) zitierten Algazel-Text.

⁸⁴ Auch hier sind Koran und Islam gemeint.

Diesen Titeln entnimmt Petrus, dem der Kardinal hier einige seiner Lieblingsgedanken in den Mund legt, daß nach den Muslimen und Juden Christus von allen Menschen „Gott am nächsten“ sei. Darin sieht er den Wahrscheinlichkeitsgrund für die Annahme: Er (Christus) wird „der sein, in dem die Menschennatur allen voran (prioriter) mit Gott geeint wird“. Und das führt Petrus – nun christlich-dogmatisch – so weiter: „Darum ist Er der Heiland (Salvator) und Mittler (Mediator) aller: in Ihm wird die menschliche Natur, durch die alle Menschen Menschen sind, der göttlichen und unsterblichen Natur geeint, damit so alle Menschen . . . die Auferstehung von den Toten erlangen⁸⁵.“

Der Syrer faßt dies, verkürzt zitiert, so zusammen: „Du versicherst“ nun, daß „die Einung der menschlichen Natur mit der göttlichen“, die der Auferstehungsglaube „voraussetzt“, „in Christus (bereits) bestehe. Darum *setzt* dieser Glaube (also) Ihn voraus⁸⁶.“

Petrus ergänzt dazu, daß auf diese Weise „alle Verheißungen, die den Juden gegeben wurden, im Glauben an den Messias oder Mittler bestätigt werden. Denn nur durch Ihn konnten und können die Verheißungen, die das ewige Leben betreffen, erfüllt werden⁸⁷.“

Bibeltheologisch ist dazu freilich zu sagen, daß schon im neutestamentlichen „Christus“-Titel der Inhalt der alttestamentlich-jüdischen *Messias*-Erwartung angesichts des Todes und der Auferstehung Jesu sowie der Sendung des Geistes durch Ihn stark umgeformt und überboten ist⁸⁸. Doch wie ist es mit den beiden Christustiteln, an die Nikolaus bei „den Arabern“ anknüpfte?

Nun, daß die Bezeichnung Christi als „der Höchste“ sich nicht wörtlich, wohl aber inhaltlich, im Koran findet, sahen wir schon⁸⁹. Die Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“, der der Kardinal eine so tiefgründige Auslegung zu geben wußte (daß Christus nämlich allen Völkern und Menschen als der Mittler des Heiles unmittelbar nahe sei)⁹⁰, findet sich indes auch nicht inhaltlich im Koran. Die heutige Koranwissenschaft stellt vielmehr eindeutig fest, daß diese Übersetzung des Robert Ketton, auf die Nikolaus (und übrigens auch noch Bibliander)⁹¹ sich hier verließ, auf einem philologischen Irrtum beruht⁹². Der authentische Korantext⁹³ besagt aber (in einer Verheißung an Marjam

⁸⁵ *De pace* 13 (N. 43; S. 40, Z. 15 – 22).

⁸⁶ EBD. (S. 40, Z. 23 – S. 41, Z. 3).

⁸⁷ EBD. (N. 44; S. 41; Z. 4 – 7).

⁸⁸ Vgl. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen 1966) 133 – 230, bes. 212. Im Hinblick auf den Titel „Christos“, der der „Kristallisationspunkt für alle neutestamentlichen christologischen Anschauungen“ wurde, sagt Hahn dort: „Es muß klar gesehen werden, daß der jüdische Vorstellungsgehalt des Messiasbegriffs hier (1 Kor 15, 3b – 5) total umgeformt ist.“

⁸⁹ S. o. unter IVa.

⁹⁰ *De pace* 13 (N. 43; S. 40, Z. 17 – 22); vgl. 14 (N. 46; S. 43, Z. 16 – S. 44, Z. 3); R. HAUBST, *Christologie* 215 – 217.

⁹¹ Vgl. Adnotatio 24 (h VII, S. 80).

⁹² Vgl. unten S. 186.

⁹³ *Sure* 3, 45b (SCHEDL 422).

(Maria) immerhin dies: „*Herrlich* ist er in der Welt und im Jenseits“; und er fährt fort: „einer von denen, die (Allah) nahestehen“.

Soviel zu dem *ersten Gedankengang*, der Muslime und Juden vom Auferstehungsglauben her „präsuppositionsdiagnostisch“ auf Christus als den (wie es im Kolosserbrief 1, 18 heißt) „*Erstgeborenen aus den Toten*“ hinweisen soll. Auf eine andere, noch nicht so manuduktorisch wie hier ausgeformte Weise hat NvK dieselben Gedanken auch schon in *De docta ignorantia* ausgesprochen⁹⁴.

c) Doch, so fragt der Syrer: „Wie ist es bei *den anderen Religionsgruppen*“ (der lateinische Ausdruck ist hier *sectae*)?

„Entsprechend (*pariformiter*)“, antwortet Petrus; und er setzt nun so an: „*Alle Menschen ersehnen* und erhoffen in ihrer menschlichen Natur nichts anderes als das *ewige Leben*.“ Auf dieses möchten die Religionen „durch Reinigungen der Seelen und durch Opfer“ vorbereiten⁹⁵.

Das erstere wird sodann existentialontologisch in einem Passus verdeutlicht, der wörtlich zitiert zu werden verdient: „Die Menschen erstreben die *Glückseligkeit* (*beatitudinem*), die das ewige Leben selbst ist; (und sie erstreben diese) in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nur als Mensch existieren, nicht als Engel oder als eine andere Natur. Er will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit (*ultimam felicitatem*) erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner *Quelle*, aus der das Leben selbst fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben⁹⁶.“

Diese Präsuppositionsdiagnostik wird dann auf diese Weise weitergeführt: „Wie aber sollte dies dem Menschen möglich sein, wenn man nicht zugibt, daß die allen gemeinsame Natur bei *einem* zu solcher Einung erhoben ist, daß durch ihn als den *Mittler* alle Menschen das letzte Ziel ihres Sehnsens erlangen können? Als Mensch ist dieser ja der Weg, durch den jeder Mensch Zutritt zu Gott, dem Ziel aller Sehnsucht hat. *Christus* ist es also, der *von allen vorausgesetzt* wird, die die letzte Glückseligkeit zu erlangen hoffen.“

Darauf der Syrer: „Dies sagt mir sehr zu⁹⁷!“

Hier findet sich in der Tat, auch im Vergleich zu *De docta ignorantia* und zu manchen Predigttexten, die reifste philosophisch-theologische Ausformung der cusanischen *manuductio ad Christum*.

Der Syrer rekapituliert sodann aus den drei Kapiteln, die wir hier analysierten, die wichtigsten Leitmotive dieser *manuductio*.

⁹⁴ *De doct. ign.* III, 8 (h I, S. 144, Z. 2–20).

⁹⁵ *De pace* 13 (N. 44; S. 41, Z. 8–12). *De doct. ign.* III, 8 (h I, S. 143, Z. 30 ff.) ist dies und die folgende *manuductio* noch knapp so formuliert: *Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem.*

⁹⁶ *De pace* 13 (N. 44; S. 41, Z. 12–17).

⁹⁷ EBD. (N. 44; S. 41, Z. 17–N. 45; S. 41, Z. 25).

Dabei flicht er auch einige traditionellere Formulierungen wie die ein: daß „die allen gemeinsame Hoffnung einem (dem menschlichen Geiste) *angeborenen Verlangen* (connatum desiderium) entspringe, dem die Religion folgt⁹⁸“; und daß die „Hoffnung auf Einung mit der Weisheit“ und auf die eigene Vollendung bei denen, die nicht an die höchste Vollendung des Menschseins in Christus glauben, *ins Leere* geht⁹⁹.

Abschließend faßt der Syrer auch die genannten *beiden Hauptwege* der (cusanischen) „Hinführung zu Christus“ so *zusammen*: „daß der Meister und Mittler, der den Gipfel (suprematatem) der Vollendung und den *höchsten Rang* (principatum) im Menschsein (naturae humanae) innehat“, in dem angeborenen Naturverlagen „*von allen vorausgesetzt wird*“¹⁰⁰.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: R. Klibansky)

KLIBANSKY: Ich danke Herrn Haubst. NvK hat das Prinzip eines jeden Textverständnisses, eines jeden wahren Textverständnisses so formuliert: *In omni studio librorum* sollst du dich vor allem darum bemühen, daß die Interpretation des Textes *iuxta mentem scribentis*¹ erfolgt. Herr Haubst hat dieses Prinzip treu befolgt. Dafür danke ich ihm ganz besonders.

Wir haben jetzt etwas mehr Zeit, glücklicherweise, als nach dem vorigen Vortrag; nämlich 35 Minuten. Um zehn vor sieben müssen wir schließen, um allen Teilnehmern Gelegenheit zu geben, die Autobusse zu erreichen. Nun bitte ich alle, die an der Diskussion teilnehmen wollen, die Hand zu erheben und ihren Namen zu sagen. Wir haben zwei, vier, sechs, acht Teilnehmer. Für jeden stehen vier Minuten zur Verfügung.

HAUBST: Ich möchte jeweils sogleich antworten, damit man die Frage noch frisch im Bewußtsein hat.

LEDERLE: Ich frage in diesem Fall im Namen von Herrn PANDURANG SHASTRI ATHAVALE, der nicht deutsch spricht und dessen Übersetzer ich bin. Er wollte eigentlich schon heute früh anfragen, aber ich glaube, es ist auch jetzt der Platz dazu.

In seiner Vorstellung steht die Verehrung der Götter sehr im Mittelpunkt, im Mittelpunkt des religiösen Tuns und auch der Sozialarbeit. Der Mittelpunkt des Tuns ist die Verehrung (*bakti*), des einen Gottes, der für ihn Krischna (*kṛṣṇa*) ist. Er sagt, daß alles, was Form und Namen hat, symbolhaft, relativ unbedeutend

⁹⁸ EBD. (N. 45; S. 42, Z. 6–9).

⁹⁹ EBD. (N. 45; S. 41, Z. 26–S. 42, Z. 6). Näheres zum Thema des „angeborenen Naturverlangens“ des menschlichen Geistes nach Gott s. B. M. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam* (Rom, Angelicum 1948), sowie R. HAUBST, *Christologie* 51–58.

¹⁰⁰ *De pace* 13 (N. 45; S. 42, Z. 8–12).

¹ Comp. 10 (h XI/3, N 28, Z. 9 f.).

ist. Man kann also sagen: Das *Ante omnem pluralitatem est unitas*² paßt da hinein. Die Einheit ist da, und es wäre auch die Bereitschaft, das als etwas allgemein Gültiges anzunehmen. Seine Frage, die sich daraus ergibt, ist: Wie wäre die Erfahrung – diese Praxis ist ja auch eine Erfahrung Gottes –, worin besteht die Erfahrung Gottes nach Cusanus? Und dann: Was würde er sagen über Mitarbeit an der Not des Menschen als Teilhabe, als Teil eines interreligiösen Dialoges? Das frage ich, weil bei Cusanus doch sehr die *sapientia* im Mittelpunkt steht.

HAUBST: Sie fragen also, inwiefern man bei Cusanus von einem Ausdruck der Gotteserfahrung sprechen kann, und auch in dem Sinne, daß die Einheit Gottes erfaßt werde vor der Vielheit, vor der Vielheit der Erscheinungen und auch der Attribute Gottes. Cusanus neigt hier sehr dem von Thomas öfter Avicenna zugeschriebenen Prinzip³ zu, daß *das Sein* vom menschlichen Geiste in seiner transzendentalen Reichweite vor der Konkretisierung der Einzeldinge erfaßt wird. Irgendwie geschieht da ja auch, zu unserem geistigen Selbstvollzug gehörig, ein spontaner Vorgriff auf ein zunächst noch nicht begrenztes „Sein“ hin; und nur, weil der Geist diese umfassende und ihn leitende Seinsidee hat, kann er überhaupt die Begrenztheit des ihn umgebenden Seienden erkennen. In dieser Erfahrung sieht NvK implizit Gott „vorausgesetzt“⁴. Im Dialog *De pace fidei* läuft dazu die Hinführung zu Gott als der „Weisheit“, die vor allem von den Philosophen gesucht und „vorausgesetzt“ wird, parallel⁵; und im dortigen Kapitel über die Rechtfertigung⁶ kommt dazu die – freilich nur das Beste in „allen Nationen“ in den Blick nehmende – Feststellung, daß die Verpflichtung zur *Liebe*, u. z. sowohl zu Gott wie zu den Mitmenschen, sich ihnen als ein „der Vernunft angeborenes Licht“, in dem Gott spricht und in dem Paulus zugleich „die Vollendung des Gesetzes“ sieht, bekundet. Auch diese Liebe entspringt danach einer Grunderfahrung des menschlichen Geistes, die zugleich existentielle Hinordnung und Verpflichtung sowie Begrenzung der eigenen Willkür besagt⁷.

² *De pace* 4 (N. 11; S. 11, Z. 21).

³ THOMAS V. AQ., *In XII libros Metaphys. Aristotelis expositio*, lib. I, lect. 2 (Marietti N. 46): primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit; *De ente et essentia* (Anfang): ens autem et essentia sunt, quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae. Denselben Satz gebraucht Thomas, ohne zu zitieren, auch S. th. I/II q. 55 a. 4 ad 1 und q. 94 a. 2c. In ihm ist (nach der Ausgabe S. VAN RIET, in: *Avicenna Latinus*, Liber de Philos. prima [Löwen – Leiden 1977] 31 ff.) der Inhalt von Trakt. 1, c. 5 resümiert.

⁴ Näheres: MFCG 11 (1975) 243 – 248. Mit der cusanischen Auffassung stimmen die Darlegungen von E. CORETH, *Metaphysik* (Innsbruck – Wien – München 1961) bes. der Zusatz S. 593, genau überein.

⁵ *De pace* 4 – 6.

⁶ EBD. 16 (N. 59; S. 55, Z. 10 – 15).

⁷ Vgl. S. th. I/II q. 94 a. 2; dort hat Thomas dem „Quod primo cadit in apprehensione, est ens“ den Satz „Bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis“ parallel gesetzt. Mit dem „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum . . . et malum vitandum“ bleibt Thomas doch im horizontalen Rahmen der Transzendentalien Spekulation.

OTTE: Ich bin mit großem Vergnügen und mit großer Freude den Ausführungen von Herrn Haubst gefolgt und habe mich dann doch gefragt: Reicht diese Ausführung aus, um den christologischen Ansatz bei Cusanus befriedigend zu erklären? Ich möchte von mir aus in dieser Richtung eine Frage stellen. In Kap. 16 geht es um die *varietas rituum*. Dort wird im Gespräch mit den Tartaren gezeigt, daß die verschiedenen Riten irgendwie in Christus eins sind; in einer großen Denkfigur wird vom Alten Testament bis auf Christus hin der Bogen gespannt; danach ist Christus das *semen unum*. Er stellt also die *Unitas* dar. Die Frage ist dann aber: Wie kommt es, daß Christus die Macht hat, die Einheit zu verwirklichen? Man kann sich natürlich sagen: Ja, das ist die *Unitas*, die in Gott immer schon da ist: in Christus kommt sie zur Erscheinung. Aber das muß ja auch „funktionieren“. Ich frage nach dem Funktionscharakter der Christologie: Wie schafft es eigentlich der Christus, daß es zu der Identität des eigentlich nicht Identischen kommt, von der wir auch bei Herrn Kremer gehört haben? Er hat diese freilich philosophisch abgeleitet, während ich meine, daß sie bei Cusanus von der Christologie abgeleitet werde. Für mich lautet die Frage ganz konkret: Welche Bedeutung spielen Kreuz und Auferstehung bei Nikolaus von Kues als die Einheit, als die Identität des eigentlich nicht Identischen? Wie ist das in der cusanischen *manuductio* mit angelegt? Dazu noch eine kleine Zusatzfrage: Wie verhält sich diese Identität des eigentlich nicht Identischen bei NvK zu der Nichtidentität im Identischen bei Nishida im Buddhismus? Aber das ist eine Frage, die jetzt etwas ausgreift, ich sehe eine Ähnlichkeit durch Ueda, der eine Arbeit geschrieben hat⁸, aber das ist ein anderes Thema. Ich danke vielmals.

HAUBST: Was da den Buddhismus und überhaupt den Hinduismus angeht, haben wir Leute hier, die auf die zuletzt gestellte Frage besser antworten können. Dafür erkläre ich mich nicht kompetent.

Ich beginne deshalb mit dem, was Sie zu Anfang sagten: Ist das, was in *De pace fidei* gesagt wird, im besonderen die *manuductio*, soweit ich sie bei den Kapiteln 11 – 13 nachzeichnete, ist das *alles*, was Cusanus an solchen gedanklichen Hinführungen hat? Es ist bei weitem nicht alles. Es kennzeichnet aber die Art und Weise, wie er im besonderen den Muslimen eine Hilfe, die dem Glaubensverständnis entgegenführt, geben zu können glaubt. In *De docta ignorantia* ist die Perspektive ganz anderes. Da ist sie kosmisch: Gott will seine Welt vollenden, Christus ist der Vollender der Welt. Die Welt vollendet sich im Menschen. Die Menschen in ihrer Vielheit müssen sich vollenden: Sie vollenden sich in dem Christus, in dem Gott kommt, um sie zu vollenden. Das sind andere Perspektiven, die hier nicht deutlich mit zum Ausdruck kommen, aber auch hier mit gemeint sind. Bei Cusanus ist es hochinteressant, wo und wie er drei Jahre nach *De docta ignorantia* als Prediger im Jahre 1443 mit seiner Christologie neu

⁸ SH. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und in Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965.

einsetzte. Noch stärker als *De pace fidei* und erst recht als in *De docta ignorantia* geht er da nämlich von der Selbsterfahrung des Menschen aus⁹. Auch schon in der großen deutschen Vaterunser-Erklärung betrachtete er die *imago trinitatis*, das dreifache Verlangen im Menschen nach ewigem Leben, nach Ewigkeit, das Verlangen nach klarer Wahrheitserkenntnis, nach der Weisheit, und das Verlangen nach sozialer Gemeinschaft in der Liebe, sozusagen als die empirische Basis seiner *manuductio*¹⁰. So hat er verschiedene Ansätze. Die ersten Predigten, mit denen er 1443 hier in Trier auf neue Weise begann, behandeln ganz ausführlich das Leiden Christi¹¹. Um dessen Sinn zu erfassen, teilt er dort das Leiden Christi in sieben Etappen ein, zu verstehen, weshalb hat er gelitten. Das allgemeine Motiv des Leidens wird dort auf die verschiedenen menschlichen Leidens-Erfahrungen bezogen, und daraus entspringen auch nähere Appelle für das menschliche Verhalten.

MEUTHEN: Ziemlich stark wurde von dir die Topik herausgestellt, zu Recht. Das läßt natürlich jetzt fragen: Wie steht NvK im Rahmen der neuen Dialektik, die der Humanismus entwickelt? Ich meine die Ablehnung der Apodiktik bei Valla, später bei Agricola¹².

Er richtet sich ja rhetorisch „an die meisten“, wie es da steht. Meine Frage wäre nun ganz formal – von der Sache ist das etwas anderes: Ob man NvK mit dieser Methode vielleicht in die Entwicklung der rhetorischen Dialektik des Humanismus mit hineinnehmen könnte oder nicht.

HAUBST: Das ist wohl in etwa das zentrale Thema, das wir beim letzten Symposium angingen: *das Menschenbild des Nikolaus von Kues*. Die Herren Meinhardt und Colomer haben darüber gesprochen¹³. Es gibt bei Cusanus, so kann man es auch sehen, diese zwei Wege zu Christus: den des Menschen, der seine Vollendung sucht, das ewige Leben sucht; und den des Menschen, der seiner Sünde bewußt ist und die Erlösung aus Sünde, Sühne und Mittlerschaft sucht, die ihm aus der Sünde heraushilft. Das erste hat Cusanus mit dem Humanismus gemeinsam, die Vollendung des Menschen, und nicht nur mit dem damaligen Humanismus, das geht ja in der Philosophiegeschichte weiter bis in die Aufklärung. Ich habe da einen Satz in Erinnerung, den Herr Hinske auch noch zur deutschen Spätaufklärung geschrieben hat, nach dem der Mensch über sich selbst hinaus auf Vollendung hinzielt¹⁴. Das war auch eine Zielvorstellung des Humanismus . . .

⁹ Exemplarisch dafür ist der 1. Teil von *Sermo XLI (Confide filia)*: (h XVII, Fasc. 2).

¹⁰ Demnächst in h XVI: *Sermo XXIV*, N. 21 f.

¹¹ *Sermo XXVII* u. *Sermo XXVIII*; s. h XVII.

¹² C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Mailand 1968. Knapper Forschungs- und Problemüberblick letzters in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982) 797 – 807, von L. JARDINE.

¹³ MFCG 13 (1978) 105 – 143.

¹⁴ N. HINSKE, *Was ist Aufklärung?* (Darmstadt 1977), Nachwort. „Mendelsohns Idee der Bestimmung des Menschen“ resümiert H. dort S. 529 an 4. Stelle in dem Satz: „Die Bestimmung des Menschen weist über alle seine innerweltlichen Möglichkeiten hinaus“ usw.

KLIBANSKY: Herr Meuthen wollte noch seine Frage präziser formulieren.
MEUTHEN: Ich glaube, daß ich mißverstanden wurde. Meine Frage zielte wirklich formal auf die Entwicklung der neuen humanistischen Logik, die ja von den Inhalten aus ganz freischwebend ist. Diese Parallelität stieg in mir auf, als du das eben so darlegtest, vor allen Dingen, weil das ja die Sermocinal-Philosophie der Humanisten ist, die genau dieses dann betreiben, über Agricola hinaus bis zur schließlichen Pervertierung bei Ramus später. Da zielte meine Frage konkret hinein.

HAUBST: Ja, ich gestehe, daß ich die Logik des Humanisten nicht so sehr verfolgt habe. Mir scheinen die aber auch den Akzent gar nicht so sehr auf Logik gelegt zu haben wie auf das Menschenbild, auf ihre Zielvorstellungen. Daß sie eine besondere Logik entwickelt hätten außerhalb der aristotelischen und außerhalb der Kontroverse zwischen Nominalismus und Realismus, ist mir nicht bekannt. Ich weiß auch nicht, ob ich damit deine Frage immer noch verfehle¹⁵.

BUSSE: Ich wollte weniger eine Frage stellen als eine theologische Anmerkung machen. Man soll den Text verstehen *iuxta sensum scribentis*, wie Herr Klibansky sehr schön gesagt hat. Herr Haubst hat sich darum bemüht. Wir haben ja einen Punkt, wo wir das sehr schön demonstrieren können. Die Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“; diese Bezeichnung stammt aus der Verkündigungsszene, wie sie im Koran dargestellt wird¹⁶. Da sagt der Engel zu Maria: Jesus wird sein ein *wadīh*; und das wird übersetzt: „ein Angesehener“. Der Aufbau ist sehr ähnlich dem, was man bei Lukas¹⁷ lesen kann. Er wird ein *wadīh* sein; *wadīh* (arabisch) hängt etymologisch zusammen mit *wadīh*. *Wadīh* heißt das Gesicht, das Angesicht, eigentlich nur die Vorderseite. Daher im Lateinischen wahrscheinlich: *facies omnium gentium*. An dieser Stelle kann man sehr schön sehen, daß das „Angesicht aller Nationen“ bei wohlwollender Betrachtung durchaus mit dem arabischen Vorbild in etwa zusammengeht. Etwas anderes ist es beim Maximitätsprinzip: Daß Christus der größte Prophet sei, steht wörtlich, soweit ich sehen kann, nicht im Koran. Man kann aber folgendes sagen: Die Person Jesu wird im Koran von allen Darstellungen von Propheten, die im Koran enthalten sind, am meisten beachtet. Das differenzierteste Bild einer Prophetenlaufbahn, wenn ich mal so

¹⁵ Hinterher finde ich bei J. M. BOCHESISKI, *Logik* (München 1956) 297 die Sätze: Der „Humanismus (einschließlich der in bezug auf die Logik an ihn anknüpfenden späteren Denker des 17. Jhdts.): ist rein negativ, bloße Verwerfung der Scholastik“; und: „Das Interesse gilt hier viel mehr den rethorischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Problemen als den logischen“ usw. Anschließend (297 – 299) eine entsprechende Äußerung von Lorenzo Valla. Nachträglich finde ich auch das Positive an der „neuen humanistischen Logik“ bei dem Niederländer Agricola von E. MEUTHEN, *Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus*: Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 5 (Oldenbourg 1983) 217 – 276, hier 228, so markiert, daß diese „durch die dialektischen Wahrscheinlichkeitsschlüsse der Topik und damit in humanistischer Weise praktisch-rhetorisch bestimmt war“.

¹⁶ *Sure* 3, 45.

¹⁷ Lk 1, 32.

sagen darf, einer Prophetenbiographie, liegt tatsächlich in der Person Jesu vor, wenn auch nicht quantitativ. Quantitativ wird im Koran die Gestalt Moses viel ausführlicher behandelt als die Gestalt Jesu, mit vielen Wiederholungen. Insofern hat Nikolaus von Kues recht, obwohl man nicht sagen kann, nach koranischer Auffassung sei Jesus der größte Prophet, und zwar in dem Sinne, daß er einen höheren Rang habe als ein anderer Prophet. Es wird zwar auch hier und da gesagt, daß die Menschen verschiedene Ränge haben. Da ist aber gemeint, der Prophet habe insofern einen höheren Rang als der normale Mensch, als er mit der göttlichen Offenbarung begabt ist. Aber diese Auszeichnung setzt den Propheten nicht in den Stand, sich irgendwie über seine Umwelt zu erheben. Das als Beitrag dazu.

HAUBST: Ich bin dankbar für die ergänzenden Beiträge. Das Gesagte erklärt ja auch den Übersetzungsfehler des Robert von Ketton einigermaßen. So ganz daneben ging der also nicht.

BEN CHORIN: Sowohl in *De pace* wie in dem Brief an Juan de Segovia behauptet Cusanus, daß es den Juden relativ leichtfalle, die Trinität zu akzeptieren¹⁸, aber ihre Ablehnung setze bei der Inkarnation ein¹⁹. Es ist völlig unverständlich, für mich auf jeden Fall, wie es zu dieser Behauptung kam. Vielleicht ließe sich darüber aus der Biographie des Cusanus irgend etwas ausmachen. Soweit ich sehe, hat die Ablehnung der Trinität völlig uneingeschränkt innerhalb des Judentums stattgefunden, immer in Bezugnahme auf Deuteronomium 6, 5: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer.“ Darüber gab es schon vor der Zeit des Cusanus das klassische Werk von Abraham Ibn Esra, *Sepher Ha-echad*, das „Buch der Einheit“. Darin wurde der unteilbare Einheitsbegriff dargelegt, und soweit ich sehe, auf jeden Fall von jeder Art normativen Judentum akzeptiert²⁰. Ganz unverständlich ist es, wieso dem Petrus in den Mund gelegt werden kann: die Juden verstanden die Messianität Jesu und die darauf bezüglichen alttestamentlichen Stellen deshalb nicht, weil sie nur den Wortsinn der Heiligen Schrift gelten ließen²¹. Jeder, der sich mit der Frage der hebräischen oder der rabbinischen Exegese befaßt hat, weiß, daß das Prinzip des *Pardēs* gilt; das ist ein Abkürzungswort für *pēschat*, *remes*, *dērusch* und *sōd*“, also für: Wortsinn, Hinweis auf das Verborgene, homiletische Ausdeutung und mystische Ausdeutung²². Diese vier Arten der

¹⁸ *De pace* 9 (N. 25; S. 26). Die Redaktion weist auf die N. 26 f. folgende Begründung aus dem AT hin.

¹⁹ *Brief an Joh. de Segovia* (h VII, S. 98, Z. 4–8); zu beidem: *Sermo* I, N. 7, Z. 27–31 (h XVI, S. 8); vgl. R. HAUBST, *Christologie* 205 f.

²⁰ Zum Begriff „normatives Judentum“ s. SCHALOM BEN-CHORIN, *Jüdischer Glaube* (Tübingen 1979).

²¹ *De pace* 12 (N. 41; S. 39, Z. 12 f.).

²² Herr Ben-Chorin erklärt sich ausdrücklich mit dem folgenden Text bei E. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (1907) 411 einverstanden: Das spätere Judentum hat gefunden, daß es einen vielfachen Schriftsinn gebe, der in dem Wort *pardēs* („Paradies“) angedeutet

Exegese werden auch durch die vier Zizit, die vier Schaufäden am Gebetsmantel, symbolisiert. Die Behauptung, daß die Verheißungen, die sich auf den Messias, den Gesalbten, beziehen, durch die neutestamentlichen Aussagen überboten werden, kann so nicht hingenommen werden. Sie werden nicht überboten, sondern sie werden verändert. Die prophetische Weissagung wurde vom Judentum akzeptiert: daß durch den Messias die Infrastruktur der Welt verändert wird, also der Weltfriede aller Menschen und aller Kreatur; so heißt es Jesaja 11 z. B. Doch dies ist ja bei Jesus nicht eingetreten! Zum letzten möchte ich noch bemerken: Wenn Cusanus sagt, daß der Mensch die Glückseligkeit anstrebt, so wird das ja durch eine andere Aussage von ihm ergänzt: Der Mensch will eigentlich nichts anderes sein als Mensch, aber dies in immer größerer Vollendung. Ich möchte auch darauf hinweisen, daß einer der großen Lehrer des Judentums unserer Zeit, *Martin Buber*, in seiner Dissertation das Problem der Individuation von Jakob Böhme bis Cusanus über diese Frage behandelt hat und sie noch einmal in seinem Alterswerk *Das Problem des Menschen* 1958 aufgreift und dabei von dem großen Cusanus spricht²³.

HAUBST: Sie haben sehr vieles da angesprochen. Ich möchte zuerst darauf hinweisen, daß es sehr bedeutende Exegeten gibt, z. B. *Ferdinand Hahn*, mit dem ich viel in Mainz zusammengearbeitet habe, die sehr stark betonen, Hahn z. B. auch in seinem Buch „Christologische Hoheitstitel“, daß der Christustitel, so wie er im Neuen Testament z. B. in der Predigt des Paulus auftritt, enorm über das hinausführte, was es an Messiaserwartung bei den Juden gab. Das haben die Juden aber nicht anerkannt, und darin liegt ja auch schon die zum Tode Jesu führende Auseinandersetzung begründet. Anfangs scheinen danach „die Juden“ dahin tendiert zu haben, Jesus anzuerkennen. Als er aber das irdische Messiasreich nicht wollte, war er für sie nicht der Messias. Bei Ihnen finde ich vor allem die Voraussetzung sehr problematisch oder sehr verallgemeinernd: daß nach der jüdischen Messiaserwartung eine Weltvollendung, Weltveränderung ipso facto in einem Sitz erfolgen sollte. Das ist eine extreme Apokalyptik, die Sie da mit dem Messiasbegriff verbinden. Wenn Sie das vom Menschensohn gesagt hätten, hätte ich Ihnen das zugestanden²⁴. Aber man

sei, nämlich: 1. pëschat, den einfachen oder wörtlichen Sinn; 2. remes, „Andeutung“, den typischen, allegorischen Sinn; 3. dërusch, „Forschung“, den durch Forschung abzuleitenden Sinn; 4. söd, „Geheimnis“, den theosophischen Sinn.

²³ M. BUBER, *Das Problem des Menschen* (Heidelberg 1982) 28 – 31.

²⁴ F. HAHN, *Christol. Hoheitstitel* (Göttingen ³1966) 157: „Daß ‚Messias‘ in vorchristlicher Zeit zum ‚allgemeinsten‘ Hoheitstitel für den endzeitlichen Erlöser geworden sei, ist eine oft wiederholte, aber keineswegs zutreffende These. Ebenso wenig darf gesagt werden, daß die ‚irdisch-nationale‘ Eschatologie mit der ‚apokalyptisch-universalen‘ völlig zusammengefallen sei und demzufolge die Titel ‚Messias‘ und ‚Menschensohn‘ gleichbedeutend geworden seien . . . Die Menschensohnerwartung umfaßt einen sehr andersartigen Vorstellungskomplex.“ Gegen die von Ben-Chorin eingeschlagene Argumentationsrichtung bedeutet das: Im Judentum zur Zeit Christi war es *nicht* gang und gäbe, mit der Messiaserwartung auch schon die apokalyptische Vorstellung einer baldigen Weltvollendung zu verbinden. (Das gab es freilich in apokalyptischen Kreisen, wie etwa in dem, der die Henoch-Apokalypse schuf). Sonst gab es damals keine derartige Verbindung

muß eben sehr differenzieren, welcher Art die Messiaserwartungen z. Z. Jesu waren. Da gab es ja u. a. die Zeloten, es gab die Stillen im Lande; es gab die Essener, alle hatten sie ihre verschiedenen Messiaserwartungen. Man muß am ehesten bei dem Messias als dem friedbringenden König anknüpfen, als der Christus sich ja auch feiern ließ beim Einzug in Jerusalem. Diese Unterscheidungen treffen meines Erachtens fundamental das, was Sie da vorgebracht haben.

KLIBANSKY: Nun ist leider eingetreten, was ich befürchtete. Wir sind in Zeitnot geraten. Darum muß ich die drei folgenden Herren bitten, sich ganz kurz zu fassen; sie werden hintereinander sprechen, und Herr Haubst wird Ihnen allen zusammen antworten.

KHOURY: Ich finde die *manuductio* beachtenswert. Ich habe aber den Eindruck, daß sie ein bißchen selektiv mit dem Koran verfährt. So haben Sie in Ihrer Darstellung nur die Stellen benutzt, die in Ihrem Sinne sind, und haben praktisch die Stellen außer acht gelassen, die sich eindeutig gegen Ihre Schlußfolgerung wenden.

Wenn der Koran sagt: Gott hat kein Kind (vgl. 4, 171; 72, 3; 6, 101) oder: Jesus Christus ist nicht Sohn Gottes (vgl. 9, 30), er ist nur ein Mensch (vgl. 5, 79. 116 – 117)²⁵, was macht Cusanus mit diesen Aussagen des Koran? Denn letztendlich ist der Muslim verpflichtet, den Koran anzunehmen, wie er da lautet, weil der Koran für ihn das Wort Gottes ist. Wenn die *manuductio* mit Hypothesen arbeitet (mit folgender Annahme etwa: Es gibt einen Menschen, der so vollkommen ist, daß man die Schlußfolgerung ziehen soll: Er ist vielleicht schon hypostatisch mit Gott vereinigt), so kann auch der Muslim eine ähnliche Hypothese im Koran nachlesen, wo gesagt wird: „Hätte der Barmherzige ein Kind, wäre ich der erste, der es anbeten würde“²⁶. Aber der Barmherzige hat kein Kind. Es hilft alles nicht. Für den Muslim ist Jesus Christus nicht Sohn Gottes. Die Frage für mich ist trotz aller beachtlichen Spekulationen, die in dieser *manuductio* deutlich werden, die: Hat diese *manuductio* für uns praktisch noch einen Wert im Dialog der Religionen miteinander?

HOFFMANN: Cusanus hat seinen Dialog ja wunderschön aufgebaut, belebt durch die verschiedenen Personen aus den Ländern, die er aufführt: die Skythen, die Perser usw. Mir fällt auf, daß er im Dialog mit dem Koran zwei aufführt: Nach dem Arabs tritt noch der Perser auf. Könnten Sie vielleicht dazu etwas sagen?

von Messiaserwartung und Apokalyptik, die dazu nötigte (oder bis heute nötigt), Jesus nicht als den verheißenen Messias anzuerkennen und den Messias erst bei einer apokalyptischen Weltvollendung zu erwarten. Vgl. *De pace* 13 (N. 95; S. 42, Z. 12 – 14): Sed dicunt forte Iudaei hunc principem naturae, in quo omnes defectus omnium hominum suppleantur, nondum natum, sed aliquando nasciturum.

²⁵ Vgl. A. TH. KHOURY, *Einführung in die Grundlagen des Islams* (Graz – Wien – Köln ²1981) 160 – 166.

²⁶ *Koran* 43, 81.

PANIKKAR: Heute morgen hat Herr Colomer an Hand von Lull²⁷ drei verschiedene Haltungen in der Begegnung der Religionen geschildert: Offenheit, Apologetik und Polemik. Ich habe eine zweigegliederte Frage: Gehört die *manuductio* bei NvK zur Apologetik? Nehmen wir nun an, daß ich, Hindu, Perser, oder was immer, nicht überzeugt bin; was sind dann die Alternativen? Daß ich sehr wenig Intelligenz habe, daß ich mich nicht überzeugen lasse oder einen bösen Willen habe, da ich trotzdem nicht überzeugt bin? Oder gibt es eine Blickalternative, wenn die *manuductio* keinen Erfolg hat?

HAUBST: Zuerst zu der einfachsten Frage, die aber auch einige Differenziertheit in sich hat: Weshalb behandelt Nikolaus diese Hauptproblematik seiner Christologie mit dem Perser? Zwei große Kapitel hindurch! Andere kommen nur in einem Abschnitt zu Wort! Diese ganze *manuductio* geschieht meines Erachtens aus zwei Gründen mit dem Perser: Einmal hat der Nestorianismus im Persertum noch lange intensiv nachgewirkt²⁸. Die Nestorianer haben das Göttliche und das Menschliche in Christus stark voneinander getrennt: Cusanus sieht auch den Koran auf dem Hintergrund des Nestorianismus. Neuerdings hat Claus Schedl dies meines Erachtens ganz überzeugend, unbestreitbar, bestätigt, daß der Koran tatsächlich, soweit er christliche Überlieferung enthält – das betrifft ihn nicht als ganzen, aber es betrifft wichtige Partien –, nestorianisch informiert oder inspiriert ist²⁹. Deshalb also ein Perser!

Zweitens auch deshalb, weil die bedeutendsten Philosophen unter den Anhängern des Koran Perser waren: Avicenna, Algazel³⁰ – Philosophen, die Cusanus bewunderte, besonders den Avicenna. Von ihm rühmt er auch in *De pace*, daß er die Geistigkeit der Paradieseserwartungen, der himmlischen Glückseligkeit betont³¹, dies im Unterschied zu den stark irdischen Farben, die der Koran aufträgt. Besondere Beweglichkeit und Ansprechbarkeit erwartete Cusanus dort, sowohl in dogmengeschichtlicher wie in philosophiegeschichtlicher Sicht.

Doch jetzt zum Begriff der *manuductio*, auf den ja die Fragen der beiden Herren Khoury und Panikkar hinauslaufen. Es ist wahr, und Cusanus sagt es wörtlich auch in seiner methodischen Reflexion im Brief an Segovia – Herr Kremer hat es zitiert³² –: Man muß da anknüpfen, wo man solche Aussagen findet, die für uns günstig sind. Cusanus will mit seiner Cribratio Alkoran eine kritische Sichtung des Koran. Er will keine Summe und kein Compendium der Lehren des Koran schreiben. Dann könnte man ihm Einseitigkeit vorwerfen. Es ist vielmehr die Methode der Anknüpfung, die er bewußt übt; und die, meine ich, gehört nun einmal zur manuduktorischen Methode. Er geht nicht so vor, daß er

²⁷ S. o. 82 – 112.

²⁸ Vgl. R. LEYS, *Nestorianische Kirche*: ²LThK, VII, 887 f.

²⁹ CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*, bes. 523 – 531; 562 – 566.

³⁰ Zu diesem s. o. Anm. 24 des Vortrags.

³¹ *De pace* 15, N. 52.

³² S. o. Anm. 188, S. 153.

sich gleich schon von dem, mit dem er spricht, distanziert, indem er sagt: Es ist ja alles falsch, was du sagst; ich fange jetzt ganz von vorne an und pflanze einen ganz anderen Baum. So hat es Cusanus gerade nicht gemacht, sondern er schaut, wo er Verwandtes findet, wo er Bilder, Worte, Gedanken, Motive übernehmen kann, um von da aus weiterzuführen. Es ist insofern Selektion, aber eine solche um der Anknüpfung willen und ohne das andere zu ignorieren.

Cusanus lobt freilich nicht alles am Koran, er übt an manchem Kritik; er *betont* diese Anknüpfungspunkte und führt von da aus weiter. Von daher entspinnt sich ein weiteres Denken im Dialog des aufgeschlossenen Persers mit dem Petrus, der hier die Ideen des Cusanus ausspricht. Im Dialog wird das weiterentwickelt: Was ist z. B. mit dem Titel „Wort Gottes“? Was steckt da dahinter? Tatsächlich steckt ja auch Christliches dahinter, das mehr besagte als das, auf das Mohammed dann seine Christologie reduzierte: „Christus Allahs Knecht, nicht Allahs Sohn!“ Dem lag bei Mohammed ein sehr unadäquates Verständnis der christlichen Aussage über Christus als „Sohn Gottes“ mit zugrunde. Mit menschlichem Vater-Sohn-Verhältnis hat das nichts zu tun. – Mohammed wollte den Polytheismus abwehren. Doch seine Polemik gegen diesen geht bei wirklichen Christen weitgehend ins Leere.

Dann fragten Sie, Herr Panikkar, alternativ: Ist die Grundhaltung des Cusanus Offenheit? Ist sie Apologetik? Ist sie Polemik? Ich möchte sagen, sie enthält von allem etwas. Es findet sich auch Polemik. Aber Offenheit ist bei ihm in viel höherem Maße vorhanden; so meine ich auch mit den neueren Koranforschern sagen zu können. – Vielleicht war es ähnlich wie beim jungen Lull, in Lulls Anfängen. – Die Offenheit des Cusanus zeigt sich sowohl in der Positivität seiner Anknüpfung wie dann in der Weiterführung, der *manuductio*. Auf dem II. Vaticanum, meine ich, hat Cusanus eine entschiedene Bestätigung seines Prinzips der Anknüpfung, der Adaption, der Inkulturation, oder wie immer man es nennt, gefunden. Das bedeutet ja, daß man das schätzt, was es an Positivem bei den anderen Religionen gibt, daß man das weiterführt, daß man das ins Christliche aufnimmt, daß man es organisch eingliedert und daß man es darin zur Vollendung führt. Darin sehe ich bei Cusanus die einheitliche Gesamtlinie und eine in sich klare Methode.

DAS ZIEL DER UNA RELIGIO IN VARIETATE RITUUM

Von Maurice de Gandillac, Paris

Um das eigentliche Thema des Referates, nämlich das Ziel einer einzigen Religion, welche bei aller Verschiedenheit besonderer Gebote und Gebräuche für die ganze Menschheit gelten würde, zu behandeln, möchte ich zuerst die historische Gelegenheit der Verfassung der Schrift *De pace fidei* erwähnen und erwägen, dann den stofflichen Inhalt des dort erträumten gemeinsamen Glaubens, endlich die möglichen Ausführungsmittel der Vereinigung und die Bedeutung und Ausdehnung dessen, was als *ritus* zu verstehen sei, kurz betrachten. Nicht uninteressant wäre es auch, den Vorsatz des Cusanus mit einigen anderen früheren oder späteren verwandten Plänen zu vergleichen; dafür fehlt es uns an Zeit und an Wissen.

Es sei uns jedoch gestattet, auf den *Dialogus*¹ hinzuweisen, den *Abaelard* am Ende seines Lebens schrieb, obwohl er dort weniger die Frage irgendeiner gemeinsamen Religion betrachten wollte als das Problem des persönlichen Heils eines „Philosophen“; gemeint ist näherhin ein Vertreter der *gentilitas*, der die reine Natur als Norm anerkennt, aber auch nach einem geoffenbarten Gesetze hinstreben scheint, und sich übrigens durch ziemlich unklare Andeutungen auch als *Ismaels Sohn* bezeichnen läßt. Mit dem Verteidiger des christlichen Glaubens erscheint die Übereinstimmung dadurch um so leichter, daß die beiden Dialogpartner die erbarmungsvolle Vorsehung und das Gericht eines allmächtigen Gottes schon im voraus annehmen und sich darum einigen, die griechische *philanthropia* mit der *caritas* der Evangelien beinahe gleichzusetzen. Der Verfasser (der sich nur als Schiedsrichter darstellte) setzte zwar die Untersuchung und Vergleichung „aller Religionen“ nicht nur als zuvor notwendig, sondern auch, wie es scheint, als schon erledigt voraus. Doch in seinem Dialog betrachtet er ausschließlich das Judentum und das Christentum.

Bemerkenswert ist es aber, daß *Abaelard* – der auch in seinen früheren Schriften die zweite göttliche Person mit dem griechischen *Logos* und, nicht ohne Kühnheit, den Heiligen Geist mit der platonischen Weltseele gleichgesetzt hatte² – die bei Cusanus so grundsätzlichen Betrachtungen der Trinität und der Inkarnation im *Dialogus* wenig oder gar nicht in die Diskussion einführte. Einige kurze Stellen des *abaelardischen Dialogs* können aber doch im Einklang mit dem *cusanischen Vorhaben* verstanden werden. So klingt beispielsweise die Stelle, wo der gegen den Philosophen Beweise anführende Jude auf die gleichsam virtuelle Ökumenizität der göttlichen Verheißung hinweist, an die

¹ PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkrit. Edition von R. THOMAS (Stuttgart – Bad Cannstatt 1970).

² R. THOMAS, *Petrus Abaelardus*: TThSt 38 (Trier 1980).

Art der Universalität an, welche von der biblischen Vorschrift der Beschneidung jedes in Abrahams Hause lebenden Sohnes, auch der Kinder ausländischer Herkunft (*Moses* I, 17, 23), symbolisiert wird³. Gerade ein solches Zeichen gilt im Kap. 17 des *De pace fidei* als möglicher *communis ritus* und mögliches Versöhnungsmittel.

I.

Gleich nach der Eroberung von Konstantinopel (1453) war die cusanische Schrift vor allem eine religiöse und politische Tat. Dieses Gelegenheitswerk gab sogar der persönlichen Erschütterung des Kardinals einen packenden Ausdruck. Dort, in der berühmten Hauptstadt des so lange Zeit allein übriggebliebenen Teils des alten römischen Reichs, war Nikolaus vor 16 Jahren dem Basileus und den griechischen und slawischen Prälaten als Vertreter des römischen Bischofs begegnet, mit der warmen Hoffnung einer endgültigen Wiedervereinigung der getrennten Glieder des zerrissenen Leibes der christlichen Kirche. Dort hatte er auch bei den Franziskanern fragwürdige Berichte gehört über solche frommen Türken, welche der Koran – wider des ausgesprochenen Willen Mohammeds – zu Christus geführt habe und die sich als heimliche Christen bekennen sollten⁴.

Nun aber erhält Cusanus andere – leider besser begründete – Nachricht vom jüngsten Vorgehen der Türken. Auf die Greuelthaten der Fanatiker ist seine Antwort kein Aufruf zur Rache, sondern der großmütige, allerdings ganz theoretische, ja vielleicht im Sinne der berühmten 62 Jahre später erschienenen Schrift des englischen Kanzlers *Thomas More*⁵, „utopische“ Plan zur Herbeiführung eines – durch die Geschicklichkeit einiger weiser Vertreter und Fürsprecher jedes Glaubensbekenntnisses zu stiftenden – als immerwährend erhofften religiösen Friedens. Das war auf einem Gebiete, wo die Vorurteile noch kräftiger und das Mißtrauen noch zäher sind als sonst irgendwo, eine bedeutend ausgeweitete Sicht der Probleme, mit denen *Nikolaus* sich schon um 1433 zu Basel beschäftigt hatte und die – trotz mancher Verwandlungen in den objektiven Verhältnissen wie in den subjektiven Meinungen – der dauernden Sorge und der tiefen Sehnsucht des Denkers und seelsorglich eingestellten Theologen entsprechen: Nochmals sei *quaedam concordantia* durch *consensus* und *acceptatio* zu errichten⁶, jetzt aber nicht mehr zwischen Zweigen desselben

³ *Dialogus*, ed. Thomas, 67.

⁴ *Cribratio Alkorani*, Prolog (demnächst in h VIII).

⁵ Vgl. B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues in der Neuzeit*: Nicolò da Cusa. Pubblicazione della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, IV (Firenze 1962) 5–24, bes. 11–15; J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen*: s. o. 61–81, bes. Anm. 10.

⁶ Zu *Conc. cath.* vgl. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption*. Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus: BGPhThMA.NF 19 (Münster 1980).

Baumes, sondern zwischen verschiedenen hartnäckig feindlichen Arten des Glaubens und der Gottesverehrung.

Die Darstellung der *visio* eines *vir zelosus* ist gewiß literarische Einkleidung. Schon im Nachwort zu *De docta ignorantia* hatte Cusanus ein mögliches *supernum donum* erwähnt⁷. Abaelard stellte auch den *Dialogus* als einen mehr oder weniger prophetischen Traum dar. Später wird der Franzose Guillaume Postel (der sich als Nachfolger des Cusanus anerkennt) auf die visiones einer venezianischen Seherin seinen Traktat *De orbis concordia* gründen wollen⁸. Das Thema des *somnium* war übrigens im Mittelalter wie im Altertum weit verbreitet⁹. Die Erzählungsweise in *De pace fidei* kann beim Leser sogar eine fast eschatologische Stimmung erwecken, zumal der Verfasser keinen Anstand daran nahm, neben dem „König des Himmels und der Erde“ (während er sonst in seinem Schrifttum Gott als *Deus absconditus* bezeichnete) in einer „einsichtsvollen Hoheit“ (der genaue Sinn solcher *intellectualis altitudo*)¹⁰ nicht nur die Heiligen, sondern auch das göttliche Wort sehr kühn in Szene zu setzen. Keineswegs handelt es sich aber um die Malerei irgendeiner apokalyptischen Zeit oder eines Jüngsten Gerichts; auch nicht um etwas wie die ersehnte Rückkehr der harmlosen Urseligkeit des irdischen Paradieses. *Hic et nunc*, auf dieser Erde, die freilich den Sündenfall erfuhr, aber nicht immerdar eine reine *lacrimosa vallis* bleiben muß, soll eine baldmöglichst praktische Verfahrungsart gefunden werden, die jeden Anlaß zum Religionskriege als Mißverständnis erscheinen ließe. So wäre die zu wünschende Übereinstimmung leicht zu erreichen, realisierbar. Das war kein bloßer Übermut *unam posse facilem quandam concordantiam reperiri*¹¹, sondern ein zäher Optimismus, der wenigstens im Gebiet der philosophisch-theologischen Forschung bis zu den letzten Schriften des Kardinals höchst lebendig bleibt. Das zeigt zum Beispiel das erste Kapitel des Traktates *De beryllo*, wo NvK ein *speculum et aenigma* darbietet, mit dem sich das schwache Einsichtsvermögen eines jeden (*infirmus cuiusque intellectus*) – nicht nur, wie es in *De pace fidei* der Fall war, *paucorum sapientium peritia* – sich in den letzten Fragen des Wissens helfen und sich ausrichten könne (*se . . . in ultimo scibilium iuvet et dirigat*).

Sicher sieht der Verfasser sich genötigt, zu gestehen, daß keine große Menge, also keine umfassende menschliche Gemeinschaft, ohne Gegensätzlichkeiten bestehen kann, welche die natürlichen Folgen der sonst so fruchtbaren Verschiedenheit sind. So müßten manche Menschen mühselig arbeiten, ja unter knechtischer Unterwerfung leiden, und daher seien die meisten unfähig, zur vollen „geistigen Selbstentfaltung“ zu kommen und den verborgenen Gott mit

⁷ *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 163, Z. 8).

⁸ Vgl. P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVIème siècle* (Paris 1951) 433 ff.

⁹ Vgl. L. STEIGER, *Hermeneutische Erwägungen zu Abälards Dialogus*: Petrus Abälardus, TThSt 38 (Trier 1980) 247 ff.

¹⁰ *De pace* 1 (h VII, N. 2; S. 4, Z. 8).

¹¹ EBD. (N. 1; S. 4, Z. 3).

Erfolg zu suchen. Deshalb habe der barmherzige Herr seinem Volk, schon dem Alten Israel „verschiedene Könige und Seher“ bestellt, aber auch den übrigen Nationen je nach Zeit und Ort, „Propheten und Lehrer“ dazu bestimmt, um jedem Menschen wenigstens irgendeine Vorahnung oder Spur der Wahrheit zu schenken¹². Jedes Volk habe indes geglaubt, ja gewähnt, allein die echte vollständige Heilslehre zu besitzen. Durch eine lange Gewohnheit, die zur Natur ward (eine solche Bemerkung hatte Abaelard fast wörtlich seinem Juden in den Mund gelegt)¹³, sei die einfache Differenz zum feindlichen Gegensatz geworden, die unvermeidbare, jedenfalls nützliche Verschiedenheit zur Intoleranz und Verfolgung.

Sind die hier als Propheten bezeichneten Lehrer der heidnischen Völker den Engeln (*intellectuales virtutes*), die die Seufzer der Unterdrückten zu Gottes Ohren kommen ließen¹⁴, gleichzusetzen? Also auch mit den Botschaften, die von Anfang an über einzelne Provinzen und Religionen eingesetzt wurden und auch als Schützer im Alten Testament vorkamen? Nach *Dan* 10, 13 hat Michael als Schützer der Juden gegen einen namenlosen Schützer der Perser, der aber kein böser Teufel war, gekämpft. Nach *Sir* 17, 17 hat Gott jeder Nation ihre eigenen Lenker gegeben. Solche Erben der griechischen *daimones* – und die diesen im Iran entsprechenden Gestalten – spielen im Koran eine gewisse Rolle. Dort handelt es sich vor allem um andere Gesandte, die jedem Volk die reine Gottesverehrung predigen. In *Sure* 16, V. 44, werden sie z. B. als einfache „Männer“ bezeichnet, als Männer jedoch, denen Gott „Offenbarung“ gegeben habe. Bis zu welchem Grad solche Botschafter mit den in dem Koran anerkannten echten Propheten – von Noah und Abraham bis zu Jesus und Mohammed – gleichzusetzen sind, mag dahinstehen.

Als Lehrer der Nationen gelten Cusanus neben den Propheten des Alten Testaments offensichtlich in erster Linie die antiken Weisen und „Freunde der Weisheit“, von Pythagoras und dem mythischen Hermes Trismegistos, über Parmenides, Plato und einige andere, bis zum hochverehrten Proklos. Schon in einer am Tage der Epiphanie 1431 gehaltenen *Predigt*, zwei Jahre also vor der Verfassung von *De concordantia catholica*, erwähnte er Ibn Sina, Al Kindi, Al Ghazzali und sogar (als Astrologen) Zoroaster¹⁵. Von den echten indischen und chinesischen Weisen hatte er, wie es scheint, gar keine Ahnung; er war aber fest davon überzeugt, daß jede Nation in der Welt – mit der einzigen Ausnahme der Juden, welche auf die Ankunft des Messias noch warten – irgendwie glauben, der von einer Jungfrau geborene Christus sei schon dazu gesandt, *ut in universo orbe verbum operetur*¹⁶. Solche *una communis fides* war freilich das Gemeingut der verschiedenen christlichen Kirchen, die der junge Nikolaus aufzählte. Die

¹² EBD. (N. 4; S. 5, Z. 11 – S. 6, Z. 8).

¹³ *Dialogus*, ed. Thomas, 47.

¹⁴ Hinweis der Redaktion: s. den oben S. 168, Anm. 24, zitierten Al Ghazzel-Text.

¹⁵ *Sermo* II (h XVI, N. 26, Z. 16 – 18 u. 38).

¹⁶ EBD. (N. 8, Z. 1 – 15).

Indi sind dann bei ihm jene Christen, die es in Indien schon seit den apostolischen Zeiten geben soll.

Was er vom impliziten Glauben der Tartaren an die Inkarnation (*hoc communiter credunt, licet non advertant*)¹⁷ und der Mohammedaner an die immerhin ausdrücklich im Koran verneinte Trinität in dieser Predigt behauptete, sollte wahrscheinlich irgendwie auch für die übrigen Völker der ganzen Erde gelten. Man darf also vermuten, jeder Stamm des Menschgeschlechtes habe seine eigene Lehre bekommen und mithin durch seine eigene Art des Glaubens und der Gottesverehrung an der einen Wahrheit mehr oder weniger teil.

Bemerkenswert ist, daß Cusanus in der zitierten Predigt zuvor auf die „Platoniker“ (nach Augustinus) hingewiesen hat und zur Erklärung der *processio Verbi* „*per modum intellectus*“ und die *spiratio Sancti Spiritus* „*per modum voluntatis*“ Eusebius erwähnte¹⁸. Auch auf die lullische Weise (*intellegens, intellegibile et intellegere; amans, amabile et amare*) möchte er eine „vernunftmäßige Ausforschung“ der Heiligen Dreifaltigkeit unternehmen¹⁹. In einem Nachtrag werden auch die später so wichtig gewordenen mathematischen Vergleiche mit dem kernhaften Thema der Annäherung erwähnt²⁰.

Diese noch etwas naive, unreife Skizze enthielt doch schon die wesentlichsten Voraussetzungen dessen, was Cusanus nach zweiundzwanzig an Erfahrungen und Enttäuschungen reichen Jahren kühn der Öffentlichkeit seiner Zeit darbot. Es muß aber hier hinzugefügt werden: Die Sendung der sogenannten Propheten oder Lehrer bliebe ganz unfruchtbar, hätte nicht jeder Mensch, wie der *Idiota* der berühmten Dialoge von 1450, schon die „Samen“ der Wahrheit und die innere Fähigkeit, sich der Wahrheit mehr und mehr anzunähern. Ebenso wie die natürliche Vorahnung des Wahren durch Übung und nach dem vierten Dialog des *Idiota* (*De staticis experimentis*) sogar durch eine von den politischen Behörden zu fördernde gemeinsame Arbeit methodischer Untersuchung, Beobachtung und Maßnehmung bis zur vollen Wirklichkeit zu entwickeln sei²¹, ist danach auch die so vorausgesetzte religiöse Konkordanz zu präzisieren und zu explizieren. Nach einer friedlichen Auseinandersetzung hätten also die Vertreter der verschiedenen Religionen die in ihrer Überlieferung, freilich von manchen Mängeln und Irrtümern belastete, aber vorgegebene *communis fides* feierlich anzuerkennen und zu proklamieren.

Die eine Religion, welche das für Jerusalem vorgesehene Kolloquium ausmachen und verkündigen soll, ist demnach in dem echten Glauben jedes Volkes vorausgesetzt und schon verborgenerweise impliziert, und zwar nicht nur bei den menschlichen Gemeinschaften, die sich als *Abrahams Nachkommen* bekennen (nämlich bei den hartnäckigen Juden, die aber nicht zahlreich genug sind, um den Frieden schwer zu stören, vor allem aber bei den riesigen, drohenden Mengen der kampfbegierigen Muslime), sondern auch bei den *Tartaren*, die auch schon bei Ramon Llull als Partner des irenischen Gesprächs vorkamen und welche die Realpolitiker der westlichen Christenheit als mögliche östliche Verbündete gegen die Türken engagieren wollten. Die Rolle der Tartaren ist es hier, die höchst anstößig und fast komisch wirkende

¹⁷ EBD. (N. 8, Z. 9–10).

¹⁸ EBD. (N. 3, Z. 12–17).

¹⁹ EBD. (N. 4).

²⁰ *Licet aliquae propinquiores sint plus ad rotunditatem tendentes, adhuc tamen semper infinite angulum distat a rotundo etc.* EBD. (N. 4, Z. 26–29).

²¹ *De stat. exper.* (h V, S. 138, Z. 23–S. 139, Z. 2).

Verschiedenheit und manchmal Gegensätzlichkeit der religiösen Sitten und Gebräuche, und sogar auch einige fragwürdige Dunkelheiten im Kern der christlichen Lehrsätze, stark zu betonen. Der Vertreter der Tartaren, die in Asien und Osteuropa mit roher Gewalt hausten, erscheint in *De pace fidei* als eine Art unbefangener Naturmensch. Im Dialog kommen auch die *Skythen* vor; das war eine schon seit langem veraltete Benennung des nomadenhaften Volks, das hier wahrscheinlich den ganzen nördlichen Teil der bewohnten Gegenden des Erdballs symbolisch vertritt. Der als *Inder* in der cusanischen Schrift bezeichnete Gelehrte konnte, neben dem *Chaldäer*, als ein östlicher Christ die Fragen des Bilderdienstes und der Orakelsprüche stellen und so dem Verbum Gelegenheit zu der wertvollen Antwort geben. Daß die auf der Erde ihren Gott oder ihre Götzen verehrenden Völker viel zahlreicher sind als diejenigen, die hier zu Wort kommen, weiß Nikolaus ohne Zweifel. Schon im III. Teil *De concordantia catholica*²² hatte er große Städte und Reiche jenseits der Grenzen des alten römischen Imperiums aufgezählt²³; wahrscheinlich sollen nach seinem Konzept auch solche Gegenden und Völker wenigstens und andeutungsweise vertreten sein, damit der religiöse Frieden die ganze irdische Welt betreffen könne.

II.

Das Endziel des großartigen Planes ist ohne Zweifel die volle Verwirklichung religiösen Friedens in der ganzen Menschheit, die sich dazu bereiten soll, ihrer echten Berufung würdig zu werden. Solchem erhabenen Ziel scheint sie fähig, sich allmählich wenigstens zu nähern; allerdings nicht ohne manche Umwege, ja auch nicht ohne zeitweilige Rückschritte, wie sie im Rahmen der abrahamitischen Tradition sichtbar und beklagenswert sind. Denn nachdem Moses die in sich unaussprechliche Heilslehre seinem Volk „mutmaßlich“ geoffenbart und dann Jesus für die ganze Welt dieselbe Botschaft „in göttlicher Weise“ erhellte und vervollständigt hat – eine Botschaft, die leider nicht überall gehört und angenommen wurde –, soll es die vieldeutige historische Funktion des durch Häretiker falsch unterrichteten und dazu von Juden betrogenen „letzten Propheten“ Mohammed gewesen sein, den ungebildeten, in der Öde lebenden Arabern einen vorbereitenden Teil der religiösen Wahrheit bekannt zu machen, diesen aber auch so zu vereinfachen, abzustumpfen.

Ja, vielleicht sollte Mohammed diese auch, *a diabolo deceptus*, jedenfalls so verschleiern, daß es unter seinen bald so zahlreich gewordenen Anhängern nur wenige gebe, die den echten Sinn der Heilslehre vorausahnen konnten. Darüber hat Cusanus zunächst wohl seine Ansicht zurückgehalten und später vielleicht ein wenig verändern müssen. Denn zwischen dem ersten Prolog zur *Cribratio Alkoran* und den polemischen Angriffen, die man im zweiten Prolog sowie an manchen

²² *Conc. cath.* III, 6 (h. XIV, N. 343, Z. 6 – N. 346, Z. 6).

²³ Er studierte auch eifrig die *Cosmographia Ptolomaei Claudii*, die er besaß. (Heute Universitätsbibliothek Leiden als Cod. Voss. lat. F 57).

Stellen derselben *Cribratio* lesen kann, läßt sich ein auffallender Unterschied feststellen. Wurde nicht der Kardinal von Kues zwischen 1451 und 1461 dazu genötigt, einige Illusionen aufzugeben? War in der trüben Zeit des türkischen Einbruchs, als die ganze Christenheit zu schwanken schien, die Behauptung einer möglichen religiösen Versöhnung nicht eine psychologische Reaktion, eine Art dessen, was man als Kompensationsmechanismus bezeichnet?

Doch die tiefste Begründung des cusanischen Vorsatzes ist anderswo zu suchen, nämlich im Themenkreis der *humanitas absoluta*. Nach der *Coniectura de ultimis diebus* hätte unsere irdische Welt freilich am Ende des 18. Jahrhunderts zugrunde gehen müssen. Unter dem Inhalt dieses Werkes ist vor allem die Behauptung nicht zu vergessen, die Zahl der Gläubigen werde bis zum letzten Tage zunehmen und die Kenntnis der wahren Heilslehre sich am Ende beträchtlich verbreiten²⁴. Viel mehr also als das etwaige Zeugnis eines utopischen Traums könnte die cusanische Inszenierung von *De pace fidei* eine feierliche Ankündigung sein, nämlich die vorgreifende Bekanntmachung einer entscheidenden Stufe bei dem langsamen Aufstieg der Menschen auf dem Wege zur Vervollkommenheit ihres *ad imaginem Dei* geschaffenen Wesens.

Im lateinischen Traktat *De monarchia* hatte Dante gelehrt, die endgültige Stiftung des Friedens auf der Erde habe als unbedingte Voraussetzung die politische Vereinigung aller Menschen durch die Begründung eines auf drei Grundsäulen beruhenden Weltreiches. Mit rein himmlischen Dingen sollte sich aber nur die erhabenste Säule eines solchen universalen Imperiums beschäftigen; denn die ganze Sorge des Diesseits hätte der Papst dem von Philosophen belehrten Kaiser zu überlassen²⁵. In vollem Gegensatz zu solcher Meinung ist der Kardinal, wenn er auch die politische Geschicklichkeit keineswegs unterschätzt, davon fest überzeugt, jeder dauerhafte Friede, ja jede gesellschaftliche Ordnung sei ohne vorhergehende religiöse Verständigung und Neugestaltung ganz und gar ausgeschlossen. Der Predigt am Feste der Epiphanie (6. Januar) 1456²⁶ ist solche Meinung klar zu entnehmen.

Nachdem Cusanus daran erinnerte, daß die Weisen (*sapientes*) die Geburt des Königs der Juden (wahrscheinlich durch die Sternkunde) erkannt hatten, fügt er hinzu, fehlte ihnen doch das Wissen um das „Wo“, um das *ubi*, das Meister Eckhart als den Ort der endgültigen Beruhigung bezeichnete²⁷. Wie die Heiligen Drei Könige aus dem Morgenland zur Zeit der Geburt Christi sei auch die ganze Menschheit seit dem Anfang der Geschichte in *via*; auf einem Weg, der aber nicht nur der Ort sei, wo der *viator* – seit der Verbannung aus dem irdischen Paradies, der Sintflut und der Sprachverwirrung – eine dramatische Folge harter Trennungen und Rückschläge erfahren und leiden mußte, sondern auch die Bahn einer durch das Zusammenwirken von Natur und Gnade und mit den eignen Kräften der menschlichen Erfindungskunst zu verwirklichenden allmählich fortschreitenden Entwicklung²⁸.

Im Nachklang des schon bei Gregor von Nyssa christianisierten sogenannten *Protagoras-Mythos* beschrieb der Prediger den nackten kraftlosen Neugeborenen. Der Protagonist des platonischen Dialogs hatte gezeigt, wie der Mensch als das zuletzt gestaltete lebende Wesen, durch die

²⁴ h IV, N. 129, Z. 6 ff.

²⁵ *De monarchia*, III, 2, 7.

²⁶ Pred. 213 n. Koch. Hrsg. u. übers. von J. KOCH: CT I. Predigten. 2./5. *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (Heidelberg 1937) 84–117.

²⁷ Vgl. die Anmerkungen J. Kochs an Pred. 213, loc. cit., S. 84 ff.

²⁸ EBD.

Nachlässigkeit des als Hilfsarbeiter des göttlichen Demiurgen geltenden Epimetheus, seit dem Ursprung des irdischen Lebens dem Kampfe ums Dasein weniger gewachsen als jedes andere Tier sei. Um eine echte Gemeinschaft stiften zu können, sei also eine doppelte von oben herabsteigende Gabe unentbehrlich: zuerst von dem anderen ebenso unheimlichen wie wohltätigen Titanen Prometheus das Feuer zum Kochen der Speise, vor allem aber die Metallkunde und, im erweiterten Sinne, jede Art der Technik, sowie von den olympischen Göttern die sozialen Haupttugenden der Gerechtigkeit und des Schamgefühls²⁹. Von Cusanus wird die Rolle der verschiedenen Künste (der theoretischen Wissenschaften und praktischen Handlungsweisen) noch stärker betont, doch eine geistige Vollendung als höchst wichtig erklärt.

Während der platonische Protagoras den mühsamen Krieg der noch wilden Menschen gegen die besser bewaffneten Raubtiere mit dramatischen Farben gemalt hatte, läßt der Brixener Prediger vor allem die sozialen Ungleichheiten hervorstehen, die er schon in *De pace fidei* in den Vordergrund gerückt hatte³⁰. Solche Differenzierungen lassen sich dann erst sinnvoll verstehen, wenn man sich an die erste große Cusanus-Schrift erinnert; namentlich an die Stelle, wo der Verfasser, als Theoretiker des *pactum societatis*, kühn behauptet, die Menschen seien *natura aequae potentes et aequae liberi*³¹.

Tatsächlich gibt es aber auf der Erde nur wenige Leute, welche in Ruhe das genießen können und dürfen, was die menschliche Kunstfertigkeit dazu hervorbringen konnte, um das diesseitige Leben mehr oder weniger zu erleichtern. Um die harte Unterdrückung zu beseitigen, die „beinahe alle Menschen“, wie sich Cusanus im Jahre 1453 ausdrückte³², erleiden müssen, sei doch alles, was die scharfsinnigsten Erfinder der mechanicae und liberales artes sowie die klügsten Meister der Staats- und Wirtschaftskunde seit mehreren Jahrhunderten aufgebracht hätten, unzulänglich. Auch die rein philosophische Ethik sei dafür schlechthin ungenügend. Es sei also notwendig, daß die auf göttliche Autorität und Offenbarung gegründete Gottesverehrung hinzukomme³³. Diese als Vorbedingung jeder irdischen und himmlischen Seligkeit³⁴ und als Voraussetzung jedes dauerhaften Friedens bezeichnete Religion ist zweifellos dieselbe *una religio*, die das in *De pace* erwähnte Kolloquium als Gemeingut der ganzen Menschheit durch friedliche Verhandlungen näher bestimmen und fester begründen soll.

Es handelt sich nicht etwa um irgendeine heimliche Uroffenbarung (seit Beginn der Zeiten schon dem ersten menschlichen Geschöpfe gegeben), um eine (wenn auch später bei verschiedenen Völkern durch Eingeweihte wie Moses, Zoroaster, Orpheus, Trismegistos u.a. nochmals angekündigt) vollständige Heilslehre, wie sie etwa Ficino im Sinn zu haben scheint³⁵, auch nicht um eine

²⁹ PLATO, *Protagoras*, 320 c – 322 d.

³⁰ *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 5 f.).

³¹ *Conc. cath.* II, 4 (h ²XIV, N. 127, Z. 17 – 18).

³² *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 5, Z. 12 – 14).

³³ Pred. 213 n. Koch, a. a. O., 96, Z. 14 – 15.

³⁴ EBD. Z. 17 – 19.

³⁵ Vgl. M. DE GANDILLAC, *Neoplatonismus and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)*, in *Neoplatonism and Christian Thought* (Norfolk, Virg./USA 1982) 158 ff.

esoterische „Tradition“, die sich durch die mannigfaltigen historischen Kulturen wechselweise verlieren und wiederfinden solle, um eine Reihe also von Dekadenzen und Risorgimenti, in strenger Verknüpfung mit der Bewegung der Sternkreise, sondern vielmehr um die eine, in sich freilich unerreichbare, unaussprechliche Wahrheit, die sich doch bei den verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten teilweise unterschiedlich ausdrücken ließe.

Obgleich die nichtchristlichen Religionen auf ihre Weise an der *divina auctoritas et revelatio* teilhaben durften, findet Cusanus sie doch in mancher Hinsicht fehlerhaft, ja sehr oft sogar trügerisch. Aber auch die *vera religio* betrachtet er wenigstens in ihren äußeren Ausdrucksweisen und sozusagen öffentlichen Institutionen nicht deutlich genug dargestellt; deshalb wurde sie bekanntlich „mutmaßlich“ genannt³⁶. Von der mit der augustinischen *civitas Dei* verwandten *ecclesia ipsa* ist sie weit entfernt, auch wenn sie sich schon in diesem Leben allmählich daran annähert.

Nach der feierlichen Anerkennung und Bekanntmachung einer *communis fides* durch die qualifizierten Sprecher der verschiedenen religiösen Gemeinschaften soll sich der allgemein gewordene Glauben kraft des Zusammenfließens und der Mitwirkung so zahlreicher vielartigen Überlieferungen, nicht nur verstärken, sondern auch noch bereichern. Hiernach scheint es aber, daß die betreffs einiger äußeren Gebräuche vorgeschlagenen Kompromisse zur Verdeutlichung des kernhaften Glaubensgehaltes und der Frömmigkeit weniger lehrreich sind und unseren Durst weniger stillen.

Einer althergebrachten Lehre folgend, hatte Cusanus mit den Klimazonen der Erde die qualitative Unterscheidung von verschiedenen natürlichen Fähigkeiten und Neigungen der menschlichen Stämme und Völker in eine gewisse Verbindung gebracht³⁷. Danach sollten sich die für die Dichtung und die Metaphysik weniger begabten Bewohner der nördlichsten Gegend in den mechanischen Künsten, in den Fertigkeiten, die auf Fleiß beruhten und das äußere Leben verbessern könnten, auszeichnen. Die Redner, Juristen, Logiker ordnete er der *media regio*, die Mathematiker und Philosophen den für abstrakte Betrachtungen geeigneteren Südländern zu. In *De coniecturis* behauptete er jedenfalls *Omnes regiones in his omnibus suo quodam modo . . . peritos habere necesse est, ut sit una unius speciei natura in omnibus varie participata*³⁸. Denn jede Harmonie beruhe auf einer „Verknüpfung von Einheit und Andersheit“³⁹. Nur in der Andersheit könne die Vernunft die Partizipierbarkeit der Einheit erkennen⁴⁰. Analog ist die *rituum diversitas* bei der Verwirklichung des religiösen Friedens zu denken. Als Leitfaden dafür darf das

³⁶ Vgl. E. BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich im Schrifttum des NuK* (Heidelberg 1938–39) 28–78.

³⁷ Vgl. *De coni.* II, 15; 16 (h III, N. 150 u. N. 154); K. BORMANN, *Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen* (*De coni.* II, 15): MFCG 13 (1978) 88–104.

³⁸ *De coni.* II, 15 (h III, N. 150, Z. 16–19).

³⁹ EBD. II, 2 (N. 83, Z. 2–3).

⁴⁰ EBD. II, 6 (N. 98, Z. 8–9).

Gesamtschrifttum des Cusanus gelten, seine lange, oftmals mühsame Arbeit, die danach strebte, im Lichte der ihm bekannten Weisheitsarten, Philosophien, aber auch mathematischen und naturwissenschaftlichen Lehren, den Inhalt der christlichen Offenbarung mehr und mehr zu ergünden.

Mit den rationalistischen oder rein ethischen Auslegungen des *De pace fidei*, die zur Zeit der Aufklärung verteidigt wurden⁴¹, hat die so gemeinte Religion sehr wenig oder gar nichts zu tun. Der echte Inhalt der auf der ganzen Erde als Gemeingut anzuerkennenden Lehre ist nichts mehr und nichts weniger als das, was Cusanus von seinen ersten Predigten bis zu seinen letzten Schriften in recht verschiedenen Formulierungen als Wahrheit dargeboten hat, ein Glaube also, der sich vor allem auf die Bejahung der Heiligsten Dreifaltigkeit und des erlösenden Selbstopfers des fleischgewordenen göttlichen Wortes gründet. Bei aller wissenschaftlichen Neugierde war Nikolaus indes außerstande, auch mit den ihm fremden Religionen als solchen ein ernstes Vergleichen zu entwickeln. Denn noch fehlten fast völlig eine gründlichere Untersuchung und Erforschung von deren exaktem Inhalt und ernstliche Versuche, dort etwas exakt zu entdecken, z. B. Meditationsweisen, das für Christen als Bereicherung gelten könnte. Sicher kannte Cusanus weder den Brahmanismus noch den Buddhismus, auch nicht, oder sehr wenig, den iranisch-arabischen Sufismus. Im Koran faßt er ausschließlich das ins Auge, was als Zeugnis christlicher Quellen oder zur Apologetik dienen kann. Im folgenden Jahrhundert wird Guillaume Postel⁴² sein ungenügendes Wissen ähnlich hart tadeln wie die beschränkten Kenntnisse jenes Ramon Lull, der doch selbst unter Arabern gelebt hatte und ihre Sprache lesen und schreiben konnte. Tatsächlich gründet sich das umfangreiche Werk des französischen Theologen (und Schwärmers) nicht weniger auf eine als allgemeingültig angesehene Christologie, die mit den cusanischen Betrachtungen verwandt ist und sich bei etwaigen fruchtbaren Auseinandersetzungen des Christentums mit fremden Glaubensarten nur sehr schwer Bahn brechen könnte.

In *De pace fidei* kommen angebliche Beispiele der allgemeinen Verständigung vor, die beim heutigen Leser Bedenken auslösen. Nach Cusanus müßte z. B. jeder die Wahrheit liebende, sich also als Philosoph verstehende Mensch, nicht nur eine unaussprechliche Wahrheit annehmen, sondern auch ohne weiteres anerkennen, solche Wahrheit sei mit der göttlichen Weisheit, mit dem Ewigen Worte des göttlichen Schöpfers, gleichzusetzen⁴³. Offensichtlich setzen solche Folgerungen schon den kernhaften Gehalt des christlichen Glaubens voraus. Insofern sie eine theologische und vielleicht auf die Offenbarung begründete Lehre sind, können sie aber von reinen Philosophen sowie von Anhängern mancher Religionen, die nur Gläubige, keineswegs aber Denker oder Weise sein wollen, wenn nicht von Anfang an zurückgewiesen, so wenigstens für

⁴¹ R. KLIBANSKY, *Aus der Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei*, s. o. 113 – 125.

⁴² S. o. Anm. 8.

⁴³ *De pace* 4 – 5 (h VII, N. 10 – 15; S. 11, Z. 14 – S. 14, Z. 26).

fragwürdig gehalten werden. Ein anderes Beispiel für einen vorausgesetzten Glauben betrifft das Dasein und die Wirkung des Teufels: Nach Cusanus (der das Verbum hier sprechen läßt) sind die angeblichen Orakelsprüche oft der List und Lüge der heidnischen Priester (sowie ihrer Sachkenntnis in der Sternkunde) zuzuschreiben, besonders in früheren, weniger aufgeklärten Zeiten, aber auch der verhängnisvollen Tätigkeit des bösen Geistes, der als Erbfeind des Menschen verstanden wird⁴⁴.

Ähnliche Bemerkungen wären mehr oder weniger dort angebracht, wo Cusanus bei der subtilen Frage der Inkarnation – nachdem er sich um den Beweis bemüht hat, dieses von Judentum und Islam mit Entrüstung zurückgewiesene und auch nach Augustinus den das Wort bekennenden Platonikern noch unbekannte Grundmysterium des christlichen Glaubens setzte kein wirkliches Zusammenfallen des Endlichen und des Unendlichen voraus – die folgende Schlußart verwendet: Da Jesus als der einzige Prophet gelte, der das Wort des himmlischen Vaters in sich vollständig enthielt, so sei bei diesem irdischen Sohne und jenem überirdischen Vater eine und dieselbe königliche Macht und Herrschaft anzuerkennen⁴⁵. Verwandte Einwendungen dürften die übrigen Lehrsätze treffen: die allgemeine leibliche Auferstehung⁴⁶, die wirkliche, die nicht nur scheinbare Kreuzigung Christi⁴⁷, die von Paulus verkündete Rechtfertigung durch den Glauben⁴⁸. Da die Jungfrau Maria schon sogleich als Gottes Mutter bezeichnet wird⁴⁹ und die Verehrung der Heiligen (als *dulia veneratio*) für diejenigen, die sich daran gewöhnt hatten, den einzigen Gott in Gestalt mehrerer Götter anzubeten⁵⁰, ein Weg zum Monotheismus sein soll, enthält die *una religio in varietate rituum* offenbar fast die ganze katholische Dogmatik – mit der einzigen Ausnahme vielleicht der Ekklesiologie.

Die „eine Religion“ beschränkt sich also keineswegs darauf, daß sich das Gebot der Nächstenliebe, wie Abaelard es in Anspruch genommen hatte, sowohl bei den Griechen als bei den Juden und Christen finde, auch nicht auf einfache Anerkennung eines nur als Garant des bürgerlichen Gehorsams geltenden Gottes, wie es noch auf der Insel Utopia der Fall sein wird⁵¹, noch auf ein von einem künftigen Heiligen erträumtes märchenhaftes Land, wo der Frieden mehr auf der Aufhebung des privaten Eigentums als auf der dogmatischen Einheit der Glaubensbekenntnisse beruhen sollte. Noch weniger beschränkt sie sich auf den „katholischen“ (allgemeinen) Glauben, wie ihn Spinoza im 14. Kapitel seines *Tractatus theologico-politicus* umschreiben wird. Einem solchen Glauben werden sich übrigens auch nach Spinoza nur die unterwerfen müssen,

⁴⁴ EBD. 7 (N. 19–20; S. 18, Z. 10–S. 19, Z. 14).

⁴⁵ EBD. 11 (N. 32; S. 33, Z. 6–S. 34, Z. 11).

⁴⁶ EBD. 13 (N. 42; S. 40, Z. 4–13).

⁴⁷ EBD. 14 (N. 47; S. 44, Z. 7–25).

⁴⁸ EBD. 16 (N. 55–58; S. 51, Z. 12–S. 54, Z. 21).

⁴⁹ EBD. 14 (N. 46; S. 43, Z. 1–S. 44, Z. 3).

⁵⁰ EBD. 6 (N. 18; S. 17, Z. 5–19).

⁵¹ THOMAS MORUS, *De optima reipublica statu deque nova insula Utopia* (Löwen 1516).

die dazu unfähig sind, die rein vernunftmäßige Heilslehre seiner Ethik zu verstehen und anzunehmen⁵². Das mag im Sinne einer gewissen averroistischen Tradition zu deuten sein, auch wenn man für die Menge auch eine solche Religion als heilsam gelten läßt, die dem Christus ein fast göttliches Wesen zuteilt. Das blieb, wie es scheint, auch noch bei Kant und Hegel spürbar. Solche Weltanschauungen sind indes von der echten cusanischen Christologie sehr weit entfernt.

III.

Bei den zahlreichen wichtigen noch zu erwähnenden Problemen bleibt uns kaum noch genügend Zeit, die Frage zu stellen, die für die ganze Konzeption wesentlich zu sein scheint: Darf man hoffen, daß die seit so langem getrennten, in ihrer gegenseitigen Beziehung weithin mehr fremden als feindlich gesinnten Christen sich in der neu zu stiftenden religiösen Gemeinschaft zu einem organischen lebendigen Leib neugestalten?

In seinen ersten Schriften hatte Cusanus eine Art Föderalismus vorgeschlagen, mit einer auf den *consensus* gegründeten Selbstverwaltung von Teil-Kirchen inmitten der umfassenden Gemeinschaft, die sich weit über die streng verstandene Jurisdiktion des als Patriarch des lateinischen Abendlandes anerkannten Bischofs von Rom hinaus erstrecken sollte. Nachdem er zunächst gelehrt hatte, das die ganze Kirche vertretende Konzil sei die beste, oder, besser gesagt, die weniger unvollständige Form der Teilhabe an der unsichtbaren *potestas*, die nur Christus gehört, nahm er später den Standpunkt ein, daß die Kirche *explicative*, das Amt des römischen Bischofs *complicative* den Geist Christi enthalte. Bekanntlich wurde Nikolaus nach seiner Zeit zum wahren „Herkules des Papstes“⁵³.

Ist aber bei solchen Voraussetzungen die echte Verschiedenheit und Eigenständigkeit der zu einer großen, ja umfassenden Kirche zu vereinenden Fülle von kleineren Gemeinschaften sichergestellt? Schon bei den „äußeren Gebräuchen“ (gibt es aber irgendein Äußeres, das sich vom Inneren wirklich abtrennen ließe?) wären wahrscheinlich manche starken Widerstände zu erwarten. Daß dagegen die *forma* und die *materia* der Sakramente sich seit dem Ursprung der Kirche nach den verschiedenen Zeiten und Orten oft und vielfach gewandelt haben, daß z. B. die heilige Kommunion bald in *manus*, bald in *os*, früher *sub utraque specie*, später in römischen Gegenden ohne Teilhabe der Laien am Kelche gespendet wurde, dürften die Anhänger der neu vereinigten Gemeinschaften leichter billigen, indem sie zugunsten des religiösen Friedens, neue Riten annehmen. In *De usu communionis* hatte Cusanus die Bemerkung

⁵² Vgl. namentlich SPINOZA, *Ethica*, Va pars, prop. XLII, schol.

⁵³ Vgl. O. MENZEL, *Johannes Kymeus*. Des Babsts Hercules wider die Deudschen: CSt VI (Heidelberg 1941) 1 – 83.

eingeflochten, die Schrift sei vor Moses ganz unbekannt gewesen, auch Jesus habe nichts geschrieben und also *sine littera* die Kirche begründet. Was in der Wahrheit gelte, das sei nur der Lebensgeist, *spiritus qui vivificat*. Wie die echte Eucharistie, so sei auch die eigentliche Taufe unsichtbar. Sehr gut! Dann aber fügte Nikolaus hinzu, daß der Papst als *summus sacerdos et magister omnium* anzuerkennen ist; der Irrtum und Fehler der Hussiten bestehe darin, daß sie erstens die materielle Seite des sakramentellen Zeichens zu hoch schätzen und sich närrischerweise einbilden, der nicht nur das heilige Brot essende, sondern auch den Wein des Kelches trinkende Empfänger des Abendmahls erhalte gleichsam die doppelte Gnade. Zweitens wollten sich die Hussiten ungehörig der Disziplin und Rechtsordnung der römischen Kirche entziehen⁵⁴. Ein solcher Präzedenzfall könnte für den Erfolg der allgemeinen Verständigung ziemlich beunruhigend sein.

In *De pace fidei* betonte Cusanus den Vorrang des Geistes. Wie es scheint, betrachtet er verehrungswürdige Gebräuche als Nebensachen auf dem Gebiete der Sakramente. Dabei zeigt er sich weniger als für eine wirkliche Gemeinschaft verantwortlicher Kirchenführer, denn als der Verfasser eines noch weithin im Abstrakten bleibenden Unionsplanes von außerordentlicher Nachgiebigkeit. Wäre eine durch solche gegenseitige Zugeständnisse tatsächlich gestiftete irdische – also noch „mutmaßliche“ – ökumenische Gemeinschaft als fest begründet und dauerhaft zu betrachten? Könnte sie sich durch solche rein äußeren Anpassungen, dem unerreichbaren Ziel der wahren *civitas Dei* schon im Diesseits nähern?

In der Tat scheint es: Der kühne Verfasser des irenischen Dialogs – derselbe hartnäckige Kämpfer, der als Fürstbischof gegen einen hochmütigen Herzog und gleichzeitig gegen eine vornehme unfügsame Äbtissin in Brixen bis zum Ende, seine rechtmäßige Herrschaft und die immerwährenden Aufgaben der Kirche zu verteidigen hatte –, wartete und hoffte bei jedem Unternehmen, besonders aber, als er auf die schreckliche türkische Bedrohung so großartig antwortete, vor allem auf eine gnadenhafte Gabe der göttlichen Vorsehung auf eine übernatürliche Hilfe als die Vorbedingung jedes wahrhaften Friedens. Zugleich erwartete er aber auch von seiten der Menschen eine wirkliche Verbesserung des inneren und äußeren religiösen Verhaltens. Das denkwürdige Werk des Jahres 1453 ist also weniger der Traum eines Schwärmers oder der naive Vorsatz eines Utopisten als vielmehr das eifrige sehnsüchtige Zeugnis eines großmütigen Gläubigen, der mit einer brennenden, sich bis zu den äußersten Grenzen der Erde hin erstreckenden Nächstenliebe, auch die dritte theologische Tugend intensivierte, die *spes*, die sich auch auf Schwieriges ausrichtet – auf das *bonum arduum, in quod etiam tendit spes*⁵⁵, nach einem Ziel nämlich, das vom rein menschlichen Standpunkt aus als unerreichbar gelten muß.

⁵⁴ *De usu communionis*.

⁵⁵ Vgl. THOMAS AQ. *Su. Theol.* I/I q.LX a. 1 ad 1 um.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: R. Haubst)

HAUBST: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Ich danke Herrn de Gandillac für seinen Beitrag zu dem Thema „*una religio – rituum varietas*“. Mir scheint, daß die Diskussion vor allem noch zwei Punkten weiter nachgehen sollte, auch im Hinblick auf das, was Herr Klibansky gestern gesagt hat: einmal historisch der Vorgeschichte (noch ergänzend zu dem, was gesagt ist) von *una religio – rituum varietas*, und zweitens dem, was ganz erfreulicherweise Herr de Gandillac im letzten Teil ausgeführt hat, nämlich der Frage: Wie ist es denn jetzt mit der Kirchlichkeit der *una religio*? Bleiben wir also, zuerst noch bei der Vorgeschichte des antithetischen oder dialektischen Doppelsatzes *una religio – rituum varietas*. Wer möchte dazu was sagen?

KLIBANSKY: Herr de Gandillac, Sie haben darauf hingewiesen, daß es nicht das Anliegen des Nikolaus ist, etwa, wie gestern angedeutet wurde, verschiedene Religionen nebeneinander bestehen zu lassen. Nein, immer wieder betont er: *una religio*. Nun aber: Welches sind die Mittel, dieses Ziel zu erreichen? Hier müssen wir fragen, um Cusanus' Meinung nicht etwa zu beschönigen – wir sind nicht hier versammelt, um Cusanus kritiklos zu verherrlichen! – : Welches ist der Ausgangspunkt des NvK zu diesem Thema? Er liegt vor in der frühen von Herrn Haubst herausgegebenen Predigt *Fides autem catholica* des Jahres 1431¹.

Dort heißt es: *Omnes autem homines ad unum divinum debitum obligati sunt* (Alle sind zu diesem divinum debitum verpflichtet); *ergo erit una fides* (daher wird es einen Glauben geben, nur einen). *Et quicquid contra hunc debitum cultum et unam fidem est* (und alles, was im Widerspruch steht zu diesem von allen Gott geschuldeten Kult und zu diesem einen Glauben), *error est igne et ferro extirpandus* (ist ein Irrtum, der mit Feuer und Schwert auszurotten ist).

Hier ist zu bemerken, daß nicht nur, was gegen die eine *fides* ist, sondern auch, was dem einen *cultus* widerspricht, auszurotten ist. Hier zeigt sich jedoch die Entwicklung des Cusanus: Die *una fides* wird immer festgehalten, aber nicht der *unus cultus*. Später gesteht Cusanus zu – das ist seine besondere Leistung –, daß man scharf unterscheiden muß zwischen der *Religio* und der Verschiedenheit der Zeremonien, der Riten, der Kulte. Auf dem *unus cultus* wird nicht mehr beharrt. Wir sehen hier genau, wie die Stellung zu Kirche und Papst im Laufe des Schrifttums des Cusanus eine sehr bemerkenswerte Entwicklung durchläuft.

Zweitens: Wie kommt er zu der Formel: *Una est religio in varietate rituum*? Auch das können wir genau zeigen. In seiner Handschrift Cod. Cus. 108 besaß er die Collectio Toletana (das ist die Übersetzung des Koran, die 1143 für Petrus Venerabilis fertiggestellt wurde, zusammen mit einer ganzen Reihe von mohammedanischen, authentischen und legendären Schriften). Unter diesen Schriften ist eine, die *Lex sive doctrina Mahumeti*², ein bedeutsames Gespräch

¹ Sermo IV (h XVI, N. 16, Z. 13–17).

² Cod. Cus. 108, Fol. 13^r (der Cod. beginnt hiermit) – 30^v.

zwischen Mohammed und einem Juden von Medina, dem Abd Allah ben Salam. Da fragt Abd Allah ben Salam den Mohammed: „Wie ist es denn mit all den anderen Propheten bestellt?“ Mohammed antwortet: „Ja, die haben alle in gewisser Weise recht; sie alle vertreten verschiedene Riten.“ So heißt es wörtlich: *Una religio – ritus diversus*, das schreibt Cusanus mit eigener Hand an den Rand³. Und dies inspiriert ihn zu der Formel: *Non est nisi una religio in rituum varietate*⁴. Wir können hier genau sehen, wie Cusanus einen Text übernimmt und ihn völlig in seinem Sinne umändert und ihm nicht nur eine neue Prägung, sondern einen neuen Sinn verleiht.

de GANDILLAC: Ich danke Ihnen vielmals für diese Ergänzungen. Zum ersten Teil Ihrer Bemerkung bemerke ich selbst, daß die Zeit zwischen den ersten Predigten und *De concordantia catholica* sehr kurz ist. Doch in *De concordantia* finde ich auch eine Unterschätzung der Riten insofern, als Cusanus auf sehr frühere Riten zurückkommen will und auch mit den griechischen Kirchen einige Kompromisse zu ermöglichen kommt. Doch gestehe ich es, die Entwicklung geht von der Intoleranz bis zur Toleranz. In der *Cribratio Alkoran* finde ich die beiden Seiten. Für den Hinweis auf die *Collectio Toletana* danke ich Ihnen vielmals. Das ist mit einigen Bemerkungen gleichzusetzen, die ich von Massignon⁵ früher gehört habe.

HAUBST: Ich darf vielleicht hier noch dies einflechten: Den Satz, daß die Verschiedenheit des Kultus mit Feuer auszutilgen sei, hat Nikolaus von Wilhelm von Auvergne, und zwar aus dessen Traktat *De fide et legibus* übernommen. Zuerst hat er mal eifrig gesammelt. Herr Klibansky hat mit Recht die Entwicklung von daher betont.

SANTINELLO: Da ich von Padua komme, der Stadt, wo Nikolaus sechs Jahre Kanonistik studiert hatte, möchte ich Ihnen, Herr de Gandillac, eine Frage stellen, die ein wenig Padua betrifft. Sie sagten, daß das Ziel von *De pace fidei* der allgemeine Friede ist. Ich bin mit Ihnen ganz einverstanden. Dieses Motiv klingt ein wenig nach Übereinstimmung des Cusanus mit dem Werk *Defensor pacis* des Marsilius von Padua. Nikolaus kennt den Marsilius gut; er hat den Defensor gelesen und auch benützt, wie er in *De concordantia catholica* schreibt⁶. Was meinen Sie also von einem impliziten, wenn auch verborgenen, dort verborgenen Einfluß des Marsilius auf das Werk *De pace fidei*? Marsilius hatte im Defensor pacis eine politische Theorie erarbeitet, um den allgemeinen Frieden zu gewinnen. Cusanus dagegen hat eine religiös-politische Utopie geschrieben –, um dasselbe Ziel zu erreichen? Was meinen Sie dazu?

de GANDILLAC: Es gibt natürlich einen historischen Einfluß: Cusanus hat Marsilius gelesen und benützt, manchmal in *De concordantia catholica*, das ist klar. Aber ich glaube, daß sein Ziel verschieden ist, und die Mittel sind sehr

³ Fol. 25^{va}.

⁴ *De pace* 1 (h VII, N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

⁵ Über Al Kindis Resala.

⁶ *De conc. cath.* II, 2 (h ²XIV, N. 256) u. ö.

verschieden. Der größte Unterschied besteht darin, daß die politische Seite der Sache für Marsilius viel wichtiger ist als die religiöse; bei Cusanus ist im Gegenteil die religiöse Seite die größte und die wichtigste. Es gibt natürlich auch einige Ähnlichkeiten.

OEING-HANHOFF: Ich möchte Sie bitten, vielleicht noch etwas zu erläutern, inwiefern für Cusanus die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen die *eine Religion* ist. Für uns ist das ja seit der Neuzeit, seit Descartes, Spinoza, genau umgekehrt: Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von *Religionsfreiheit*, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden, nicht die Übereinstimmung in einer Religion, wie es vielleicht in der griechischen Polis, nicht einmal mehr im römischen Imperium war. Meine Frage: Worin ist das begründet? Mag das etwa darin seinen Grund haben, daß NvK überzeugt war: Der Friede zwischen den Menschen ist nur möglich, wenn es Frieden des Menschen mit Gott gibt, und: diejenigen, die in der Religion, d. h. im Kult getrennt sind, richten sich auch gegen Gott? Ich möchte Sie also bitten, mir zu sagen, wie Cusanus über die Heilsmöglichkeit etwa der Juden und Moslems denkt. 1442 hat das Konzil von Florenz ja noch gesagt, selbst von den Griechen: wenn sie nicht in der Einheit mit der römischen Kirche sind, erst recht von den Juden, wenn sie sich nicht bekehren: in ignem aeternum ituros esse⁷. Wie denkt Cusanus über die Heilsmöglichkeit? Und ist solches Denken über die Heilsmöglichkeit vielleicht der Grund, daß er statt Religionsfreiheit die Einheit der Religionen fordert?

de GANDILLAC: Meine Antwort: Zuerst bin ich nicht davon überzeugt, daß die Modernität, daß die neuere Zeit eine wirkliche Toleranz kennt. Ich glaube, daß das Ideal einer gemeinsamen Religion immer lebendig bleibt. Diese Religion kann Scientismus, kann Wissenschaftsreligion, kann Marxismus heißen oder mit anderen Bedingungen vorkommen. Aber es gibt immer die Idee, jenseits der Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise eine gemeinsame Lehre finden zu können. Sie haben von Spinoza gesprochen, und ich habe eben den *Tractatus theologicus* erwähnt, wo Spinoza sehr klar behauptet: Jeder muß dieselbe Religion haben, einerseits die Philosophen, die die *beatitudo* in der spinozischen Ethik finden. Aber die große Menge der Menschen muß eine *catholica religio*, eine gemeinsame Religion, haben. Und solche Religion war in dem toleranten Holland derzeit eine beinahe christliche Lehre mit Christus im Mittelpunkt! Es gibt sehr schöne Stellen bei Spinoza über Christus⁸. Zweitens: Kann man denken, daß die Menschen ohne Versöhnung mit Gott in Frieden miteinander auf der Erde leben könnten? Sicher nicht. Aber wir leben in einer gemischten Gesellschaft. Augustin hat es gut gezeigt in *De civitate Dei*. Zwischen Guten und Bösen gibt es doch eine Möglichkeit, eine Gesellschaft zu gründen, eine *coniecturalis* (mutmaßliche) natürlich. Aber es gibt eine Gesell-

⁷ *Decretum pro Iacobitis*: ES³², N. 1351; G. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna 1973) 567 – 583.

⁸ *Tractatus Theologicus-Politicus* (Hamburgi: Künrath 1670).

schaft oder mehrere Gesellschaften, und es gibt auch eine Kirche, und vielleicht leider, mehrere Kirchen. So gibt es immer eine Möglichkeit, nicht die ganze Versöhnung, aber einen gewissen Frieden zu gewinnen.

STALLMACH: Im Anschluß an bestimmte Bemerkungen von Herrn de Gandillac möchte ich die Frage aufgreifen, inwieweit die aus Anlaß eines ganz bestimmten geschichtlichen Ereignisses in seiner Zeit von Cusanus angestellten Überlegungen zur Einheit und zum Frieden im Glauben auch heute in unserer aktuellen kirchlichen und religiösen Situation lehr- und hilfreich sein können (denn es geht uns ja nicht bloß um rein historisch-kritische Interpretation einer bestimmten Schrift des Cusanus – so interessant das auch für den Fachgelehrten sein mag). Insbesondere sollte, so meine ich, die Frage weiter vertieft werden nach den Möglichkeiten „einer Art des ‚Föderalismus‘ in der Kirche“. Was Cusanus mit seiner berühmten Formel von der *religio una* in rituum varietate⁹ im Auge hatte, scheint, wenn man die ganze Gedankenführung der Schrift vor Augen hat, doch eher auf eine *ecclesia una* in rituum varietate hinauszulaufen (was ja nun nicht dasselbe ist). Ist es nicht so, daß Cusanus ursprünglich (bei seinen Bemühungen auf dem Baseler Konzil, in den Verhandlungen mit den Hussiten, in der Vorbereitung des Unionskonzils) eingenommen war von der Idee der *una ecclesia* (und wenn in rituum varietate), einer concordantia catholica der christlichen „Nationen“; daß er dann unter dem Einfluß des Zusammenstoßes verschiedener Religionen (in Konstantinopel) diese Idee zwar ausgeweitet hat zur *una religio* (und wenn in rituum varietate), daß dabei aber untergründig doch das Modell der *una ecclesia* weitergewirkt hat? Denn die *una religio* sollte ja keineswegs sein: *una religio* in *religionum* varietate (daß man also die verschiedenen Religionen in ihren Besonderungen gelten und bestehen lassen und sie nur föderativ etwa unter der Idee einer gemeinsamen Grundreligion zu einigen suchen sollte). Wenn es dem Cusanus im Grunde aber um *una ecclesia* in rituum varietate geht, dann stellt die Schrift *De pace fidei* eigentlich ein Missionsprogramm dar (wobei zu bedenken ist, daß Versuche der Herstellung der „Einheit“ der Religion auf dem Wege von Missionierung sicher immer schwerwiegende Probleme im Hinblick auf den „Frieden“ unter den Religionen mit sich führen). Allerdings handelte es sich (wenn man es so sehen muß) bei Cusanus um eine besondere Art von Missionierung: um das Bemühen, auf dem Wege gemeinsamer Grundüberzeugungen, eines „allgemeinen Konsenses“ und in aller Eintracht „alle Verschiedenheit der Religionen auf eine einzige Religion zurückzuführen“¹⁰. – Aber wäre es nicht schon viel, wenn die Überlegungen des Cusanus wenigstens dazu helfen könnten, alle *Christen* (unter Wahrung eigener „Riten“) zu einen und so den Frieden Christi unter all denen dauerhaft zu wahren, die sich zu seinem Namen bekennen? Dabei erhebt sich dann die Frage: wieweit könnte die Kirche, unsere Kirche, die römische Kirche – diese stand ja doch Cusanus vor

⁹ *De pace* 1 (h VII, N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

¹⁰ EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 17 ff.).

Augen – denn gehen im Geltenlassen verschiedener Riten (bzw. in der Grenzziehung für das, was bloß als „Ritus“ anzusehen ist, d. h. den Kernbestand der einen Kirche Christi nicht tangiert)? Anders gefragt: ist eine Art „Föderalismus“ in der Kirche möglich? – und *welche* Art?

de GANDILLAC: „Föderalismus“ habe ich gesagt, weil ich mit dem dritten Teil der *Concordantia catholica* auch an das Reich gedacht habe. Aber es gibt verwandte Probleme. Ich antworte zuerst, daß von einer Pluralität, einer Verschiedenheit der Religionen keine Rede sein kann. Denn es handelt sich nicht um mehrere Religionen, es handelt um *una religio*, dieselbe Religion. Aber es kann vielleicht mehrere Kirchen, mehrere *ecclesiae* geben. In dem beschränkten Sinne, wie man von der Östlichen und Römischen Kirche spricht, sicher. Was Sie darüber sagen, ist, daß dann eine Missionierung mitgegeben wäre. Vielleicht, aber was findet man in der *Mission*? Man findet einen Missionar, der die Wahrheit besitzt, und andere Leute, Ungebildete, die die Wahrheit nicht kennen. Die Mission ist zuerst eine Predigt, eine Predigtweise. In *De pace fidei* findet man keine Predigt, sondern eine philosophische, eine rationale, angeblich rationale Diskussion. Das ist eine ganz andere Sache. Aber was bleibt? Es gibt für Cusanus nur eine Religion, und das ist die katholische, die christliche Religion.

HAUBST: Meine Damen und Herren! Ich nannte noch einen zweiten Fragenkreis. Doch ich habe mit Wonne gesehen, wie nun bei der ersten historischen Fragestellung auch schon der zweite Kreis eingeholt wurde: Wie verhält es sich mit dem Verhältnis zwischen *una religio* und *una ecclesia*¹¹? Das, was Sie sagten, daß auch eine gewisse Pluralität von Kirchen im Denken des Cusanus liege, das ist sogar schon in der ersten, von Herrn Meuthen edierten Schrift des NvK *De maiortate auctoritatis*¹² präsent.

de GANDILLAC: Ja sicher, das habe ich natürlich gelesen!

HAUBST: Die Patriarchate spielen dort eine große Rolle. Cusanus denkt nämlich nach dem Subsidiaritätsprinzip: die Kirche baut sich von unten auf. So sollen auch in den Patriarchaten die wertvollen Eigengewichte und Eigentümlichkeiten der zuvor verschiedenen Religionen zur Verwirklichung kommen. Das müßte allerdings ins Heutige transponiert werden. Heute ginge es ja zum Beispiel nicht mehr so sehr um die Patriarchate von Antiochien, oder Alexandrien; heute, kosmisch gedacht, sind die großen Regionen der Kirche, etwa die asiatische Region oder asiatischen Regionen, die afrikanische usw. im Blickfeld. Die Päpste unterscheiden ja auch heute in ähnlichen Kategorien die Menschheit von heute.

de GANDILLAC: Aber unter der Autorität und Regierung des Papstes!

HAUBST: Jawohl, und das sagen Sie sehr gut!

¹¹ Vgl. R. HAUBST, *Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche*: TThZ 78 (1969) 129–149.

¹² *De maiortate auctoritatis sacrorum conciliorum super auctoritatem papae*: CT II. Traktate, H. 2 (Heidelberg 1977).

de GANDILLAC: Für unseren heutigen Papst ist das sicher, aber war es für Pius II. schon der Fall?

HAUBST: Auch dafür hat Cusanus zwei deutliche Akzente gesetzt: In *De pace fidei* zum Schluß spricht er einmal von den *rectores ecclesiae*, die sollen in den einzelnen Fällen beurteilen, was der Zeit gemäß tragbar sei¹³. In seinem Brief an Segovia kommt er ähnlich darauf zu sprechen¹⁴.

ABT KLEIN: Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß in der Schrift *De pace fidei* die Begriffe *religio* und *ritus* nicht konsequent durchgehalten werden. Cusanus grenzt diese beiden Begriffe nicht präzise voneinander ab. *Ritus* kann bedeuten *ecclesia* im Sinne der Lokalkirche¹⁵. Dann glaube ich: Es wäre ein Mißverständnis, wenn man das Begriffspaar in *De pace fidei*, una *religio* in *rituum* varietate als eine statische Größe auffassen würde. Es ist zuinnerst eine dynamische Größe, die in einer echten Polarität steht. Das bedeutet für das menschliche Handeln, daß diese Polarität immer wieder neu einjustiert werden muß. Das würde man, um die Frage von Professor Stallmach nun aufzugreifen, in der modernen Ökumene als „konziliare Gemeinschaft“ bezeichnen. Konziliare Gemeinschaft bedeutet ja auch nicht einen Status, etwas Statisches, sondern Kirchen in ständiger Begegnung miteinander. Was hier und heute im Begriff der konziliaren Gemeinschaft personal gefaßt ist, das faßt Nikolaus dynamisch-inhaltlich, in *una religio in rituum varietate*.

Was die *una religio* betrifft, so meint Cusanus sicherlich damit das Bekenntnis zum monotheistischen Gott, dem Schöpfer, Offenbarer und Vollender. An ethischen Haltungen entspricht dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer die Unterwerfung unter Gottes Willen, gleich „Islam“; dem Bekenntnis zu Gott dem Offenbarer entspricht der Glaubensgehorsam, wie ihn Abraham geleistet hat, und wie im Glauben und allein im Glauben der Christ ihn zu leisten hat, und aus dem Glaubensgehorsam resultierend die *conversio*-metanoia, zu der alle Riten und Religionen und alle Kirchen aufgerufen sind; und dem Bekenntnis zu Gott dem Vollender entspricht die Haltung der frohen Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches. Das sind Dinge, die zum Teil explizit in *De pace fidei* zu finden sind, zum Teil in korrelativen Schriften.

HAUBST: Sie haben mir ganz aus dem Herzen gesprochen; ich hätte am liebsten ständig genickt. Fast würde ich auch sagen: Sie haben das Schlußwort gesprochen. Doch es liegen noch zwei – noch drei – Meldungen vor. Ich sah zuerst Herrn Weier, dann die Herren Otte und Meinhardt. Aber bitte kurz, damit auch unser japanischer Freund Sakamoto noch zu Wort kommt.

WEIER: Von Herrn de Gandillac ist bereits darauf hingewiesen worden, daß bei Cusanus auch gewisse Spannungen in Rechnung zu stellen sind, und zwar

¹³ *De pace* 18 (N. 66; S. 61, Z. 6): id quod rectoribus Ecclesiae pro tempore expedire videbitur.

¹⁴ h VII, S. 100, Z. 14 f.: laudarem quod sanctissimus dominus noster (= der Papst) et rectores Ecclesiae convenirent . . .

¹⁵ Vgl. K. MÖRS DORF, *Ritus im Kirchenrecht*: 2LThK VIII, Sp. 1331 – 1333; hier Sp. 1333.

Spannungen, die sowohl seine Theorie wie vielleicht sein praktisches Verhalten betreffen. Ich meine aber, daß solche Spannungen auch in seinen Aussagen mit zu vernehmen sind, und daß man das, was Cusanus gesagt hat, nicht einfach dadurch glätten darf, daß man sagt, das eine ist früher und das andere ist später; vielmehr können in ein und derselben Schrift solche Spannungen auftreten. Sie haben die Schrift *De usu communionis* genannt, eine Schrift, die ja auch aus einem für den Cusanus tief bewegenden Anlaß, den Auseinandersetzungen mit den Hussiten, geschrieben ist. Die Schriften, die Cusanus dem Hussitenproblem gewidmet hat, sind ja nicht nur im Zusammenhang mit dem Basler Konzil zu sehen, sondern zum Teil auch gar nicht weit von *De pace fidei* entfernt.

de GANDILLAC: Das habe ich bemerkt, ja.

WEIER: Dazu möchte ich nun auf eine Stelle hinweisen. Cusanus hat in *De usu communionis*, gerade um die Auseinandersetzung aufzulockern, sehr betont, daß man die Sakramente und die Wirkung der Sakramente geistlich verstehen müsse. Von dorthier hat er auch zu erklären versucht, daß es auch im Alten Testament bereits Sancti gegeben habe, die gleichsam geistlicherweise die Taufe empfangen. Aber im selben Traktat betont er dann, daß man auch die sichtbaren Sakramente empfangen müsse. In einem späteren Brief fügt er hinzu: der heilige Thomas habe gesagt, in gewissen Abständen müsse man auch die heilige Kommunion empfangen, wenn man das könne, wenn dazu die Möglichkeit bestehe. Und er bemerkt dazu: „Und ich bekenne, daß das so ist“¹⁶. Er stellt sich auf diesen Standpunkt. Was den *Kirchenbegriff* anbelangt, hat Cusanus gerade in den Auseinandersetzungen mit den Hussiten sehr stark betont, wie früh man schon von Kirche sprechen kann, dabei geht er bis auf Kain und Abel, also bis zur *ecclesia ab Abel* zurück¹⁷. Aber gleichzeitig sagt er in diesen Traktaten: Die Kirche ist der Leib Christi, und der Leib Christi ist sichtbar in der katholischen Kirche, deren Oberhaupt der Papst ist.

de GANDILLAC: Wir sind darüber einig.

WEIER: Einen anderen Punkt darf ich vielleicht auch noch kurz erwähnen: Es wurde gesagt, wie stark wir uns um die Einheit bemühen müssen, nach *De pace fidei*. Ich möchte hinzufügen, wie stark Cusanus entsprechend auch die *Gnade* betont. In dem Traktat *De pace fidei* bittet er, daß doch Gott Propheten senden möge, und daß es doch viele sein mögen, die die Gnade erlangen, diese Propheten recht zu hören¹⁸. Die Einheit ist also eine Gnade, die von Gott geschenkt wird. Und die *sapientia*, die er zeigt, die *Erzeugung der sapientia* ist ja das Schöpfungsziel; sie ist in Christus geschehen. Es geht also darum, daß die Menschen die Gnade erlangen, die in Christus geschehene Offenbarung, die Weisheit Gottes, zu verstehen.

¹⁶ *Epistolae ad Bohemos* VII (p II, Fol. 21^r, Z. 36 f.); vgl. R. WEIER, *Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten*: MFCG 13 (1978) 264 – 278; bes. 277.

¹⁷ Vgl. EBD. 272 – 278.

¹⁸ Vgl. *De pace* 1 – 3 (h VII, N. 1 – N. 9; S. 3, Z. 1 – S. 10, Z. 22).

de GANDILLAC: Ich meine, daß ich dasselbe gesagt habe, doch nicht so schön wie Sie.

OTTE: Als ehemaliger Baseler möchte ich gerne auf die Analogie, die zwischen Cusanus und der *reformatorischen beziehungsweise reformierten Sakramentenlehre* auftaucht, hinweisen, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits würde der signifikative Charakter der Elemente, sehr stark von Zwingli und dann auch von Calvin betont, dann aber die Prädominanz der Gnade. Die *Gnade* ist eigentlich das, worum es der reformierten Sakramentenlehre ging, die dann sichtbar gemacht wurde in den einzelnen *Zeichen*. Ich finde es höchst interessant, gerade auch in ökumenischer Hinsicht, die von Abt Laurentius Klein angesprochen wurde, schon bei dieser ganz kurzen Spanne zwischen Cusanus und der Reformation Bögen spannen zu können, die uns auch in der heutigen Fragestellung der Ökumene weiterhelfen können. Das fände ich sehr wichtig: die Beziehung zwischen Cusanus und reformierter Reformation und natürlich auch der lutherischen Reformation, von der wir nachher hören werden.

HAUBST: Ich hoffe auch, daß dieses Thema dann erneut aufwacht.

MEINHARDT: Es tut mir leid: An sich wäre es meine Aufgabe, als Letzter auf der Disputantenliste hier eine allgemeine Eintracht festzustellen. Das täte ich zwar gern, aber da muß doch noch eine Frage gestellt werden. Man ist sich offenbar einig geworden, entgegen gestern vormittag, daß die *una religio* oder die *una fides* bei Nikolaus doch so gemeint sei, daß sie, wenn auch vielleicht in langer Zeit und nach vielem Bemühen, hier auf dieser Welt *verwirklicht* werden kann. Ich möchte doch noch einmal fragen, ob das stimmt, auch wenn ich da, wie gesagt, einigen Kapazitäten widerspreche. In *De pace fidei* steht zwar im Schlußkapitel, daß das der Wunsch ist, und daß das auch passieren kann, aber im himmlischen Jerusalem. Ich frage, ob das nicht doch *eschatologisch* zu verstehen ist, wie Sie, Herr Stallmach, es schon gesagt haben.

HAUBST: Nein, es heißt nicht „Himmelreich“. Jerusalem . . .

MEINHARDT: „Himmlisch“ habe ich hinzugefügt . . .

HAUBST: Fragen Sie Herrn Ben Chorin, der wird bestätigen, daß Jerusalem auch auf dieser Erde existiert.

MEINHARDT: Kurz vorher steht aber im selben Schlußkapitel und im Anfangskapitel die Bemerkung, auf die ich gestern schon hingewiesen habe, es sei vielleicht gar nicht einmal gut, die Vielheit abzuschaffen. Es besteht eine gewisse Spannung bei Cusanus, das gebe ich zu, aber ich würde doch widersprechen, wenn man einfach sagt, es gehe ihm um eine real auf dieser Erde zu verwirklichende Einheit. Dafür möchte ich zwei Gründe anführen. Es geht ja nicht nur um einzelne Stellen, sondern um den Gesamtductus des Denkens. Das *erste* ist: Der *konjekturale Charakter* des Denkens und der Erkenntnis ist meiner Meinung nach hier viel zu wenig zur Sprache gekommen.

Es klang mal an; bei Ihnen, Herr de Gandillac, war es am stärksten. Aber ich meine doch, so habe ich es immer verstanden, die *These von De coniecturis*

„omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam¹⁹“ gilt auch für die religiöse Erkenntnis; und mit einer solchen Erkenntnistheorie verträgt es sich einfach nicht, daß eine „Religion“ im heutigen Sinne, Nikolaus würde „ritus“ sagen, die wahre sein soll, die allein wahre, sondern allenfalls, daß sie diejenige ist, die der Wahrheit *am nächsten* kommt; das ist für Nikolaus natürlich die christliche, das ist ganz klar. Aber die anderen haben auch Wahrheiten, sie nähern sich nur nicht so weit an. Wenn das so ist, dann kann es aber auch nicht die Absicht des Cusanus sein, die anderen einfach aufzulösen. Das zweite Motiv, das sich auch durchzieht von *De docta ignorantia* an, besagt, daß die *varietas* positiv zu werten ist. Jeder Mensch, jedes Ding, will nicht ein anderes werden, sondern möchte nur in seiner Art vollkommen sein. Gilt das auch für die Religionen? Ich wüßte keinen Grund, warum man das nicht übernehmen sollte. Es steht nicht da, das weiß ich, *expressis verbis*. Aber es würde in den Gesamtductus seines Denkens passen. Dann sieht der Toleranzgedanke, meine ich, anders aus bei Nikolaus, nicht ganz anderes, aber doch bedeutend anders, und dann würde er auch für unsere Zeit sehr viel aktueller sein, als wenn es nur darum ginge, alle Leute zu einer, wenn auch gereinigten Form des Christentums, zu bekehren²⁰.

HAUBST: Ich stimme Ihnen vollkommen zu, Herr Meinhardt. Es ist aber auch sehr einfach, hier die Klammer zu finden zwischen diesem anscheinenden Gegensatz. Es ist nämlich die „eschatologische Spannung“, die hier waltet, zwischen „schon“ und „noch nicht“. Es gibt jetzt schon ein Jerusalem, und das Jerusalem ist jetzt schon symbolischer oder auch wirklicher Treffpunkt für die Religionen, um Konkordanz und vor allem Frieden zu bewirken. Aber dann weist es wirklich auch, wie Sie sagten, ins himmlische Jerusalem hinüber. Die vollkommene Einheit wird auf dieser Welt nie erlangt. Cusanus sagt es gelegentlich, wie Sie selbst auch betonten: Die Einheit und alles in der irdischen Kirche ist im Verhältnis zur himmlischen Vollendung nur konjunktural. Sie ist eine Abspiegelung, eine vorläufige Antizipation.

Ich danke allen sehr, die bei dieser Diskussion gesprochen haben.

¹⁹ *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 4 f.).

²⁰ Vgl. dazu den dieses Thema weiter ausführenden Beitrag von H. MEINHARDT, *Konjekturales Erkennen und Toleranz* (s. u. 325 – 332).

ZUM CHRISTLICHEN MENSCHENBILD: FREIHEIT, ERLÖSUNG UND RECHTFERTIGUNG, GLAUBE UND WERKE

Von Albrecht Peters, Heidelberg

I. Menschenexistenz zwischen verblendeter Gebundenheit und wählender Freiheit

„Docta ignorantia“, belehrtes Nichtwissen: Gilt dies ausschließlich im Blick auf die Geheimnisse des dreieinigen Gottes? Gilt es nicht auch im Blick auf uns Menschen? Erscheint nicht in der Vision des Cusanus auch der Mensch als ein unergründliches Geheimnis, freilich als jenes unheimliche Wesen, von dem der Chor der Antigone singt:

„Unheimliches, Ungeheures ist viel, doch nichts
unheimlicher, ungeheurer als der Mensch?“

Der Mensch, das furchtbare Wesen, das sich um der Gottesverehrung willen, das sich in seinem Ringen um Wahrheit gegenseitig zur Heuchelei zwingt oder gar das Leben nimmt. Wer ist dieser Mensch? Ist er nicht das unheimliche Wesen des „Zwischen“ (*Martin Buber*), zwischen Erde und Feuer, Natur und Geist, Tier und Engel, Gebundenheit und Freiheit, Lüge und Wahrheit, Nichts und Sein, Widergott und Gott?

Der Mensch schwingt sich nach dem Diktum des Sophisten Protagoras auf zum Maß aller Dinge¹, doch wo ist das Maß für den Menschen selber? Die Inschrift der Vorhalle des Apollontempel zu Delphi lautete nicht nur: „Erkenne dich selbst“; hinzugefügt war: „Folge dem Gott.“ Der Mensch ist beides ineins, sowohl das „nicht festgestellte Tier“² als auch das „Gott entsprechende Wesen“³ und somit der „erste Freigelassene der Schöpfung“⁴.

Die Schau des Cusanus schwingt zwischen diesen beiden Polen. Insofern sucht sie einen Weg mitten hindurch zwischen dem selbstgewissen Humanismus eines Pico della Mirandola und dem schroffen Bußruf eines Blaise Pascal.

In *Pico della Mirandola's* berühmter „Rede über die Würde des Menschen“ erscheint dieser als „Band und Knoten des Weltalls“ (*vinculum et nodus mundi*). Gott-Vater redet den Adam an:

¹ PLATON, *Theaetetus* 151 c. 152a; vgl. *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 6 f.).

² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, III, Hauptst. Nr. 62: Krit. Ges.-Ausgabe von G. Colli und M. Montinari VI/2, 79; 21 f.; vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Frankfurt – Bonn 1966) 10: „Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: Es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens: Das Wesen Mensch ist irgendwie ‚unfertig‘, nicht ‚festgerückt‘.“

³ E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch (München 1980) 290 – 317.

⁴ G. V. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch IV, Kap. 4; Ausgabe von Suphan XIII, 146.

„Keinen festen Sitz, kein eigenes Gesicht, keine besondere Gabe . . . haben wir dir gegeben, damit du dir nach deinem freien Willen, nach deinem Gutdünken den Sitz, das Gesicht und die Gabe wählen kannst, die du haben und besitzen willst. Die Natur der übrigen Wesen wird durch Gesetze, die wir vorgeschrieben haben, bestimmt und begrenzt. Du bist durch keine Schranke eingeeignet. Du kannst mit deinem freien Willen, in dessen Hand ich dich gegeben habe, deine Natur selber bestimmen . . . Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich noch unsterblich haben wir dich gemacht. Als dein freier und ehrenhafter Bildner und Gestalter sollst du dich zu jener Form bilden, die du dir wünschst. Du magst zum niederen Tier entarten oder dich zu Höherem, zum Göttlichen zurückverwandeln – ganz wie dein Geist beschließt⁵.“ Hier erscheint der Mensch als ein Wesen proteusartiger Freiheit, vom Schöpfergott selber der eigenen Freiheit überlassen und der eigenen Gestaltungsmacht anheimgegeben. Das zukünftige Geschick des Menschen ist in seine freie Entscheidung gestellt. Noch herrscht freilich das Leitbild des in sich selber zurückschwingenden Kreises vor; die neuzeitliche Sicht einer grenzenlosen Vervollkommenung deutet sich erst zart an. Noch verweist die Chiffre der Gottebenbildlichkeit zurück auf einen „verlorenen Anfangszustand“, erst im Idealismus wird sie vorausdeuten auf „ein in der geschichtlichen Entwicklung zu erreichendes Ziel“⁶.

Bei Pico wird auch der Sündenfall nicht mehr nur als das Herausbrechen aus der ursprunghaften Gottesgemeinschaft gewertet werden, sondern zugleich als wagemutiger Aufbruch aus noch „träumender Unschuld“ auf den Leidensweg zur wahrhaftigen Menschwerdung⁷. Damit wird der Urfall zum „ewigen Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird“⁸.

Blaise Pascal hingegen streicht die Kehrseite, die Entfremdung des Menschen vom göttlichen Ursprung, heraus. Er verschärft die Spannung zwischen der Größe (*grandeur*) und dem Elend (*misère*) des Menschen. Er radikalisiert das „Erkenne dich selbst, folge dem Gott!“ des delphischen Orakels zum Bußruf: „Erkenne, Hochmütiger, was für ein Widerspruch du dir selbst bist. Demütige dich, unmächtige Vernunft, schweige still, törichte Natur, begreife: der Mensch übersteigt unendlich den Menschen, und lerne von deinem Herrn deine wirkliche Lage, von der du nichts weißt. Höre auf Gott⁹.“ Der Mensch ist aus „seinem Ort“ der Geborgenheit in Gott herausgefallen, hat sich ins Sinnhaft-Irdische hinein verirrt und kann den Rückweg nicht finden. „Wer aber wird ihn dahin weisen? Die größten Menschen haben es nicht vermocht“¹⁰.

⁵ Zitiert nach E. MONNERJAHN, *Giovanni Pico della Mirandola*. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus: VIEG 20 (Wiesbaden 1960) 26, vgl. 15 – 98, sowie den Aufsatz: Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus: Reformation Schicksal und Auftrag. Festgabe für J. Lortz, hrsg. von E. Iserloh und P. Manns (Baden-Baden 1957) 277 – 304.

⁶ Dies ist etwa charakteristisch für D. FR. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, §§ 59 – 61; R. ROTHE, *Theologische Ethik* III (Wittenberg 1870) §§ 480 – 483; E. TROELTSCH, *Glaubenslehre* (München – Leipzig 1925) 295. Eine knappe Skizze dieses Wandels findet sich im Artikel: *Bild Gottes* (J. Jervell, H. Crouzel, J. Maier, A. Peters): TRE VI, 491 – 515.

⁷ Bei Pico della Mirandola tritt jedoch erneut der Urfall und die Sündenverklavung des Menschen heraus, vgl. E. MONNERJAHN, *G. P. della Mirandola* 71 – 77.

⁸ G. W. J. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Reclam Nr. 4881-85) 443.

⁹ BL. PASCAL, *Pensées sur la religion* (1969) Fr. 434, zit. nach der Übers. von E. Wasmuth (Tübingen 1948) 205.

¹⁰ Fr. 431, EBD. 201.

Wer ist also dieser Mensch? Das sich selber entzogene Wesen, hineinverstrickt in ein unheimliches „Zwischen“, zwischen dem Nichts und dem Unendlichen? Ist er aus dem Sein ins Nichts hinabgeschleudert, oder ragt er aus dem Nichts empor ins Sein? Ist er eingespannt zwischen Unfreiheit und Freiheit, zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Verblendung und Einsicht?

In der Schau des Cusanus schlingen sich diese beiden Aspekte ineinander, sie ergänzen und korrigieren sich hierbei, schleifen sich freilich auch gegenseitig ab. Die Versklavung wird in dem Anlaß, in der Eroberung Konstantinopels und den hierbei ausgebrochenen Grausamkeiten, erschreckend offenkundig. Der Rangerste der himmlischen Gewalten trägt diese Not dem Herrn und Schöpfer vor. Die Menschen sind von der Erde genommen und an die Erde gebunden, in Mühsal, Sorge und Not verstrickt, an ihren Leib gefesselt und den Herrschenden unterworfen. So fehlt der ungebildeten Menge die Zeit sowie die Muße zur besonnenen Einkehr und damit auch zur Selbst- und Gotteserkenntnis¹¹. Diese Schilderung der gegenwärtigen Situation wird in der Gottesrede hineingestellt in den weltübergreifenden Bogen von der Schöpfung zur Erlösung. Der Ursprung unserer menschlichen Unfreiheit gründet nicht in Gottes guter Schöpfung, sondern beruht auf der Gegenwirkung des Bösen. Der ursprunghafte freie Wille, welcher uns Menschen zur Gottesgemeinschaft befähigt, wird niedergehalten durch den Fürsten der Finsternis. Die Abkehr des Menschen von Gott erfolgte aus der Freiheit willentlicher Entscheidung heraus; auch die Rückwendung soll nur durch ein freies Sich-Entscheiden hindurch geschehen.

Dabei wird freilich der Wille in die Erkenntnis eingegründet¹². Doch tritt nun der eine Mensch gleichsam auseinander in zwei einander widerstreitende Menschen, in den tierhaft-irdischen und in den geisthaft-inwendigen Menschen¹³. Diese beiden Menschenwesen sind durch eine gegensätzliche Lebensorientierung charakterisiert. Der eine wendet sich dem zerstreuen sinnhaften Leben zu und gerät so immer tiefer in die Fänge Satans. Der andere kehrt in sein geisthaftes Selbst ein, er läßt sich durch wahrhaft Sehende zurückrufen, sein Geistesauge zum Schöpfer aller Dinge emporzuheben und dem Erhabenen

¹¹ Fr. 72, EBD. 43: „Denn, was ist zum Schluß der Mensch in der Welt? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All.“ Fr. 347, EBD. 169: „Nur ein Schilfrohr, das zerbrechlichste in der Welt, ist der Mensch, aber ein Schilfrohr, das denkt . . . Wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon.“

¹² *De pace* 1 (h VII, N. 5; S. 6, Z. 9–S. 7, Z. 7): *Nam nemo a te recedit, nisi quia te ignorat.*

¹³ EBD. 2 (N. 7; S. 8, Z. 5 u. Z. 8): *animalis et terrenus homo*; (S. 8, Z. 8): *intellectualis interior homo*; hierzu in den Anmerkungen die Verweise auf Paulus (auswendiger und inwendiger Mensch), Augustin und Meister Eckhart. Von den Reformatoren her wäre freilich die Spannung zwischen der anthropologischen Trias: Leib, Seele, Geist und dem theologischen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch zu überdenken; hierzu A. PETERS, *Der Mensch*: HST VIII (Gütersloh 1979) 32–43; 89–93; 190–207; G. EBELING, *Lutherstudien II: Disputatio de homine*, Teil 1 (Tübingen 1977) Teil II/1 (Tübingen 1982).

in Liebe entgegenzustreben. Spaltet sich hier nicht unser Menschsein auf in eine knechtische *Vita activa* und eine freie *Vita contemplativa*? Tritt nicht aus der großen Menge der Unfreien und Blinden die kleine Schar der Sehenden und Freien heraus? Kann man nicht auch – reformatorisch gesprochen – in seinem Beruf und Stand Gott dienen? Will der Herr – modern formuliert – nicht von uns gerade den Gottesdienst im Alltag der Welt? Dieses Entweder – Oder ist fraglos noch zu kurzschlüssig verstanden, geht es doch gerade auch Nikolaus um eine Befreiung der Völker zur wahren Religion und Friedenseintracht, bindet er doch im Urbild des Vaters Abraham Glaubenserkenntnis und Liebeshingabe zusammen. Doch es verbleibt an dieser Stelle von der Reformation her eine kritische Anfrage an Cusanus, der einmal eigenständig nachzugehen wäre¹⁴.

Lenken wir unser Augenmerk auf die Rede des Griechen. In ihr erlangt die Zuwendung zum Irdischen und vorzüglich zu unserem Leibesmenschen eine ganz andere Leuchtkraft. Hier nähert sich Cusanus der Rede des Pico della Mirandola. „Welche Kraft der Weisheit strahlt im Kunstwerk des Menschen wider: in seinen Gliedern, in der Ordnung der Glieder, in dem ihm eingegossenen Leben, in der Harmonie der Organe, in seiner Bewegung und schließlich im vernünftigen Geist, der wunderbarer Künste fähig ist!“¹⁵ Hier strahlt die geisthafte Gottebenbildlichkeit des Menschen aus auf seinen hoch aufgerichteten Leib, sie prägt sich aus in den frei zupackenden Händen, sie erweist sich im zum Himmel erhobenen, frei um sich blickenden Haupt¹⁶. Doch der primäre Sitz des Gottesbildes ist mit der augustinischen Tradition der dreifach strukturierte Menschengestalt. Der augustinische Ternar: Einheit, Gleichheit und Verknüpfung wird vereinfacht zur Einheit (*unitas*), Dasheit (*iditas*) und Selbigkeit (*idemitas*) und auf die abbildliche Fruchtbarkeit unserer Vernunft-Seele (*anima rationalis*) bezogen; auch unser Geist (*mens*) entlasse aus sich die Weisheit (*sapientia*) und aus beiden gehe der Liebeswille (*amor seu voluntas*) hervor¹⁷. Der in sich selber einkehren könnende, um sich selber wissende, sich selber liebend annehmende Menschengestalt erweist sich mit Hermes Trismegistos als ein „zweiter Gott“¹⁸. In ihm ist durchaus etwas von Gottes Schöpfermacht lebendig. „Wie Gott der Schöpfer des wirklich Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch der Schöpfer der Verstandesdinge und der künstlichen Formen“¹⁹. „In dieser seiner nachschaf-

¹⁴ Vgl. G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana*. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues (Trier 1958); P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Cambridge 1963); M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his Concordantia Catholica* (Genf 1963).

¹⁵ *De pace* 4 (N. 12; S. 12, Z. 12 – S. 13, Z. 2).

¹⁶ Eine knappe Zusammenstellung der unterschiedlichen Ansichten über die inhaltliche Füllung des Gottesbildes findet sich bei A. PETERS, *Der Mensch*, a. a. O. 195 – 201.

¹⁷ *De pace* 8 (N. 24; S. 25, Z. 1 – S. 26, Z. 2); vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (TThSt 4, Trier 1952) 145 – 202.

¹⁸ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 5 – 20).

¹⁹ EBD.: Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium.

fenden Kraft ist der Mensch analog unerschöpflich. Doch bewahrt Cusanus eine größere Besonnenheit, er läßt sich nicht fortreißen vom Pathos einer vermeintlich absoluten Freiheit. Uns Menschen ist keineswegs die Freiheit gegeben, uns selber zu schaffen oder zu erlösen, wohl aber die Freiheit, in uns selber einzukehren, uns selber anzunehmen und in dieser Einkehr in das eigene Selbst unserem gottheitlichen Ursprung und Ziel in Liebe entgegenzustreben. Doch auch hierbei bleibt unser freies Tun umgriffen und getragen von der göttlichen Gnade; dies bezeugt das Gebet. Lehrte uns Jesus Christus selber doch das Vaterunser, „damit wir bekennen, daß wir alles aus Gnade haben“²⁰.

II. Menschenweg zwischen personalem Anruf Gottes und universaler Christus-Erlösung

Zu diesem „Ausgang des Menschen“ aus der ihm überkommenen und zugleich selbstverschuldeten Verirrung und „Unmündigkeit“²¹ ist nach unserer Vision beides zugleich erforderlich, zunächst die von Gott selber gesandten Herrscher und Propheten, deren Kette in der Inkarnation des Gott-Logos aufgipfelte, sodann aber auch die willentliche Einkehr ins eigene Selbst und die liebende Umkehr zu Gott. Damit tritt zur Herkunftsdimension unserer irdischen Existenz der Zukunftshorizont hinzu, die Schöpfung öffnet sich über die Erlösung auf die Vollendung hin. Der Apostel Petrus fragt den Syrer: „Hält nicht fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und sehr vieler anderer Menschen – daran fest, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach zeitlichem Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird?“²² In diesem Gesprächsgang macht sich der Syrer selber gleichsam fest in der universalen Hoffnung, auch für sich diese Glückseligkeit zu erlangen, um der es einer jeden Religion gehe. Diese Hoffnung wird ihrerseits verankert in einem angeborenem Verlangen (*ex connato desiderio*). Der Mensch erstrebe in seiner eigenen Natur die Teilhabe an Gottes unsterblichem Leben. Glauben, Hoffen und liebendes Streben greifen hierzu ineinander²³.

Der Vortrag zu den Wegen der christologischen Handleitung hat den weiteren Haftpunkt der Vergewisserung (*certificatio*) aufgewiesen; es ist die Aufnahme

²⁰ CT I/6. *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, hrsg. und unters. von J. Koch und H. Teske (Heidelberg 1940) 130: Cur docuit petere? Ut fateamur omnia ex gratia nos habere. S. 42, Z. 13: Und in dem das wir bitten umb das rijch, werden wir geleret das uns got das rijch von gnaeden geben mach und das wir keyn recht das zu fordern haben; want wir synt als von uns „kinder des zorns“ und der zweidracht und der sunden, das ist der deilung; want sunde kompt von sundern, das ist deilen. Ein kritischer Neudruck der moselfränkischen Vaterunser-Erklärung erscheint im Jahre 1984 in h XVI/4, Sermo XXIV.

²¹ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), Ausg. von W. Weischedel VI (Darmstadt 1970) 53–61.

²² *De pace* 13 (N. 42; S. 40, Z. 4–7).

²³ Zur Trias *Glaube, Hoffnung, Liebe* vgl. CT I/6, a. a. O. S. 18, Z. 10–16; S. 26, Z. 5–11.

unserer gemeinsamen Menschennatur in die volle Gemeinschaft mit der göttlichen, die Enthüllung des bis dahin verborgenen Himmelreiches in der Verkündigung Jesu²⁴, seine freiwillige Selbsthingabe in den schimpflichen Kreuzestod sowie das öffentliche Kundmachen seiner Auferstehung. Im „Erstgeborenen“ aus allen Menschen ist somit unserer menschlichen Natur das Himmelreich bereits erschlossen. Hierin wird auch die geglaubte Verherrlichung der Heiligen eingegründet; denn „wäre nicht die mit Gott geeinte menschliche Natur ins Himmelreich eingeführt, so könnte kein Mensch im Himmelreich sein“²⁵.

Diese Argumentationskette treibt uns nun doch über den denkerischen Ansatz bei der allgemein menschlichen Selbst- und Welttranszendenz hinaus. Schon nach der lukanischen Rede des Apostels auf dem Areopag in Athen (Apg 17, 16 – 34) gehen die Zuhörer durchaus mit beim Zeugnis von der Herkunft aller Menschen von dem einen Urvater sowie beim Verweis auf den einen Schöpfergott, der nicht ferne von einem jeden sei, und bei dem Aufruf, „ihn zu suchen, ob man ihn ertasten und finden könnte“; selbst noch das Bekenntnis: „in ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir“ wird nicht zurückgewiesen, haben hierum doch antike Dichter und Philosophen wie Kleantes oder Aratus gewußt²⁶; erst als der Apostel den einen Mann nennt, den der ewige Gott leibhaftig von den Toten auferweckt und zum Richter über alle gesetzt hat, erst als von diesem einen aus der universale Ruf zur Umkehr plötzlich auf die Betroffenen konkret zustößt, da scheiden sich die Geister, die einen spotten, die anderen beugen sich im Glaubensgehorsam.

Zieht sich die hierin erkennbare Aporie nicht noch durch die Argumentation des Cusanus hindurch? Der denkerisch suchende Aufstieg zum unbekannten Gott über das Sinnliche, Rationale und Intellekthafte stößt vor bis an die Mauer des Paradieses. Jenseits dieser Mauer wird Gott nur noch erahnt als „absolute Unendlichkeit, der weder der Name eines erschaffenden noch eines erschaffbaren Schöpfers angemessen“ sein kann²⁷. Dieses Gottwesen jenseits aller Benennungen und jenseits jeglichen menschlichen Erfassens, – müßte im Überstieg auf ihn hin nicht auch unser sehnstüchtiger Lebensdurst selber erlöschen und unser personverhaftetes Ich-Selbst wieder eintauchen ins allwaltende Geisteswehen? Es ist offenkundig, daß Cusanus diese Konsequenz nicht zieht, mag er hier und da auch an sie streifen²⁸. Er zieht sie nicht, weil er von der Liebesbewegung Gottes auf den Menschen zu, die in der Sendung des Sohnes

²⁴ Siehe das Referat von R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, s. o. 164 – 191. Nicht recht einsichtig ist mir, wie Cusanus seinen Gedanken, das Himmelreich sei bis auf Christus verborgen geblieben (*De pace* 14 [N. 49; S. 46, Z. 8 ff.]), biblisch begründen will. Einsichtig ist, daß sich die Struktur der christologischen Handleitung auch im Blick auf das Himmelreich bewähren soll. „In dem aber wir bitten, syn rich uns zu kome, da in mercks du das du zu gottes rijch nit anders enkummes dan das das rich gottes zu dir kome, als unser corper kumpt nit anders zu dem leben, dan wanne das leben der selen zu yme kumpt“ (CT I/6, a. a. O. S. 44, Z. 4 – 7).

²⁵ *De pace* 14 (N. 49; S. 46, Z. 24 ff.): Sic nullus hominum in regno caelorum esse posset, natura humana Deo unita nondum introducta.

²⁶ Zur Areopagrede (Apg 17, 16 – 34) siehe den Kommentar von E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*: KEK 3 (Göttingen ¹²1959) 453 – 468.

²⁷ *De vis.* 9 (I, Fol. 104^v, Z. 28 – Fol. 105^r, Z. 25).

²⁸ In den letzten Jahren scheint sich vor allem durch die Meditation im Stile des Zen eine Verbindung zwischen Ost und West anzubahnen, dabei beruft man sich aber wohl mehr auf Meister Eckhart und die Wolke des Nichtwissens als auf Cusanus. Zu erwähnen ist immerhin

aufgipfelt, selber personhaft betroffen ist. Insofern dürften die vom Schöpfer-Vater zum Gottesvolk aber auch zu den Heidenvölkern gesandten Herrscher und Seher nicht lediglich den Ungebildeten wie die Stimme und Weisung des Königs aller Könige selber erschienen sein. Nur wenn die Stimme Gottes und seine Wahrheit irgendwie in den unterschiedlichen Religionen auf dem Plan ist, lassen diese sich ja auf die eine Religion hin öffnen.

Eines freilich tritt wohl nicht nur in dieser Schrift des Cusanus, sondern auch in seinen anderen Schriften und selbst in den Predigten erstaunlich zurück, eben jenes gesamtneutestamentliche Zeugnis, daß der Vater diesem Jesus Christus das Gericht übergeben hat und daß von dorthier alle Menschen zur Umkehr gerufen werden. Dahinter steht aber ein Glaubenszeugnis, das trotz unterschiedlicher Ausprägung Juden, Christen und Muslimen gemeinsam ist: Alle Menschen, ob sie dies nun wahrhaben wollen oder nicht, ob sie es anerkennen oder bestreiten, kommen nicht aus dem Nichts und werden deshalb auch nicht ins Nichts zurücksinken, sie kommen aus der Hand des gütigen Schöpfers und gehen deshalb auch durch Leben und Tod hindurch Gott als ihrem Herrn und Richter entgegen, deshalb leben sie in ihrem Erdenalltag unter Gottes alldurchdringendem Auge. Cusanus hebt die Herkunft aus Gott heraus und akzentuiert die Sehnsucht nach leidenthobener Glückseligkeit; die personale Verantwortung vor Gott bleibt verdeckt²⁹.

Wo dieses gemeinsame Zeugnis der Kinder Abrahams verblaßt, da büßt auch der Personcharakter des je einzelnen seine Ewigkeitsdimension ein³⁰. Dies tritt freilich bei Cusanus nicht reflex heraus. Ist dies gesehen, so vertieft sich der Graben zu den östlichen Religionen.

Das Drängen auf geisthafte Glückseligkeit rückt auch die Christuserlösung in ein ganz bestimmtes Licht. Die Sicht des Evangelisten Johannes prägt die dem Apostel Petrus in den Mund gelegte Darstellung. Der Herr gibt in freier Hoheit sein Leibesleben hin, um seine Botschaft zu bewahrheiten und die Menschen zum gütigen Gott-Vater emporzuführen; er läßt sich ans Kreuz erhöhen (*in cruce exaltatus*). Dieser Darstellung würde das später etwa auch von Schleiermacher ins Zentrum gerückte johanneische Kreuzeswort: „Es ist vollbracht“ (Joh 19, 30) entsprechen. Das „Eli, Eli, lama sabachthani“ (Mk 15, 34) würde ein düsteres Bild des Opfertodes ergeben. Der Christus Victor der altkirchlich-ostkirchlichen Tradition beherrscht die Schau; als siegender *Gott-Mensch*

G. STACHEL, *Schweigen vor Gott*. Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei*: MFCG 14 (1980) 167–181. Aus der übrigen reichen Literatur seien nur die Namen von Daisetz Taitaro Suzuki, H. E. Enomiya Lassalle, Karlfried Graf Drückheim, Philipp Kapleau, Willi Massa herausgegriffen; wichtig für eine grundsätzliche Besinnung ist das Kapitel zu Theologie und Meditation in dem Buch von C. F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen* (München – Wien 1977) 441–597.

²⁹ S. aber *Doct. ign.* III, 9 (h I, S. 146, Z. 1–S. 149, Z. 8): *Christus iudex est vivorum et mortuorum*.

³⁰ LUTHER: „Ubi igitur et cum quocumque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter“ (WA 43, 481, 32–35).

hat er die Chaos-Gewalten bezwungen und die versklavten Menschen zur Teilhabe an der leidlosen Unsterblichkeit befreit. Der Christus-Satisfactor, der als leidender Gott-Mensch den heiligen Gerichtszorn Gottes über uns gottentfremdete Sünder im Herzpunkt seiner Existenz ausgelitten hat, tritt relativ zurück. Die Erlösung aus unserer Gottesferne bestimmt die Aussagen, nicht eigentlich unsere Aussöhnung mit dem Heiligen^{30a}.

Diese Gesamtschau prägt auch die Sicht des Leidens und Sterbens Christi. Dies dürfte am krassesten im Kap. 23 von *De visione Dei* konjektiert sein unter der Überschrift: „Wie Jesus gestorben ist, indem er doch mit dem Leben vereint blieb³¹.“ Hier werden sowohl das Sterben Jesu als auch seine Auferstehung gedacht gleichsam als ein Sich-Einziehen nicht allein der Gottheit, sondern auch der Geistesmacht der Seele Jesu und damit als ein Zurücklassen des Leibes und entsprechend als ein erneutes Eingehen in den Leib. Mit Augustin wird das Beispiel eines *Presbyters Restitutus* angeführt, dessen Vernunft- und Empfindungsvermögen sich soweit aus dem Leibe herausziehen konnte, daß jener wie tot dalag und keinen Schmerz mehr verspürte³². Unter Verweis auf Johannes 10, 17 f. formuliert Cusanus: „Als Du die belebte Seele (*anima vivificans*) ablegen wolltest, erlittest Du den Tod, und als Du sie wieder nehmen wolltest, erstandest Du aus eigener Kraft³³.“ Ist hier nicht letztlich doch das johanneische Bild des hoheitlich in den Tod hineinschreitenden Herrn ins Docketische ausgezogen³⁴ und besteht folglich nicht doch eine unterschwellige Gemeinschaft zu der im Koran positiv aufgegriffenen christlich-häretischen Tradition, die den Heiligen Gottes den Tod nicht erleiden lassen wollte³⁵?

Eine Gegenbewegung orientiert sich in der christlichen Überlieferung vor allem am Gethsemanebericht, den Johannes ja nur anklingen läßt (Joh 12, 27 – 31), sowie am Verlassenheitsschrei Jesu (Mk 15, 34 = Ps 22, 2). Auch Cusanus greift diesen Aspekt auf und orientiert ihn gerade an der überaus empfindsamen Leiblichkeit sowie an den vorausschauenden Seelenkräften des Herrn. So etwa schon in der Gründonnerstagspredigt von 1431:

^{30a} Doch *De pace* 14 (N. 47; S. 45, Z. 7 – 9) . . . et daret se in sacrificium pro multis; ut sic in cruce exaltatus in omnium conspectu attraheret ad credendum omnes.

³¹ *De vis.* 14 (p I, Fol. 106^r, Z. 27 – 106^v, Z. 23): Quomodo Jesus mortuus fuit unione cum vita manente; hierzu die Anmerkungen in der deutschen Ausgabe von E. Bohnenstaedt (PhB 219) 212 – 215.

³² AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XIV, 24, 2; aufgenommen in *De ludo* II (p I, Fol. 165^r, Z. 29 – 34; PhB 223, S. 76) mit dem Zusatz: Hominum tamen voces cum clarius, loquerentur tamquam de longinquo se audire postea referebat (Fol. 165^r, Z. 37 – 39).

³³ *De vis.* 23 (p I, Fol. 112^r, Z. 45 – 46): Et quando tollere voluisti passus es mortem et quando resumere voluisti propria virtute resurrexisti.

³⁴ Die provokatorische These von E. KÄSEMANN, im Johannesevangelium selber deute sich bereits ein „naiver Docketismus“ an, „der noch nicht als Gefahr erkannt sei“ (*Jesu letzter Wille nach Johannes 17* [Tübingen 1966] 51), hat eine heftige Diskussion ausgelöst.

³⁵ Zu dieser Tradition siehe *De pace* 13 (N. 47; S. 44, Z. 7 – 10) mit der Adnotatio 29 (h VII, S. 83). Zur Schau des Cusanus über das Verhältnis zwischen dem Leib, der Seele sowie der Gottheit Jesu siehe R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 276 – 304.

„Die Größe deiner Marter, wer könnte sie zu Ende erzählen? Denn, edler und empfindsamer als alle, hat dein kraftvoller Leib schon körperlich mehr als alle gelitten. Innerlich littest du im geistigen Mit-Erleiden sowohl mit der menschlichen Natur allgemein als auch mit deiner Mutter, mit den Heiligen, die um deinetwillen leiden sollten, mit den gesamten menschlichen Qualen aller künftigen Menschen. Weil du sie gekannt und alle in gleicher Weise liebtest, trugst du alle Pein in dir. Und wie du sterben wolltest, warst du auch zum schmerzreichsten Tode bereit, so viel Schmerz erleidend, wie aller früheren und künftigen Menschen Tod zusammen bereitet³⁶.“

Über die Psychologie und den göttlichen Heilsplan des Todesleidens Jesu wäre bei Cusanus noch viel zu sagen, das hier nicht ausgeführt werden kann³⁷.

III. Menschenziel zwischen sinnenhafter Leiblichkeit und fleischenthobener Geistigkeit

Wenden wir unser Augenmerk noch einmal dem Ziel allen menschlichen Ringens zu, der Glückseligkeit. Der deutsche Gesprächspartner schürzt den neuen Knoten durch eine dreifache Unterscheidung: 1. Den Juden sei im Gesetz nur Zeitliches und Sinnenfälliges verheißen. 2. Den Arabern sei im Koran etwas Fleischliches als ewig während versprochen. 3. Das Evangelium hingegen verheiße den Menschen Teilhabe an der fleischenthobenen Geisthaftigkeit der Engel³⁸. Im Verlauf des Gesprächs werden die Zusagen der Tora und des Koran von zwei Seiten her auf die christlich-platonisierende Sicht der Vollendung hin geöffnet. Zunächst setzen Petrus und der Deutsche bei der Erfahrung an. Der Genuß an zeitlichen Gütern schwindet dahin, die Freude an geistiger Einsicht wächst noch im Alter. Stimmt diese Argumentation wirklich? Einsichtig ist der humorvolle Hinweis auf unterschiedliche Schönheitsideale. Ein an helle Haut, blaue Augen und blonde Zöpfe gewöhnter Barbar nördlicher Breiten wird Mohammeds dunkelhäutige Schönen mit ihren hell leuchtenden Augen nicht recht zu würdigen wissen. Aber gibt es in unserem geistigen Ringen nicht auch Überdruß und Ekel? Läßt sich die *Docta ignorantia* nicht auch als beharrliches Zurückrollen des von Sisyphos unverdrossen emporgewälzten Steines erfahren? Steht nicht auch hinter der Klage des Doktor Faust Erfahrung?

„Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor, / Und bin so klug als wie zuvor!
Heiße Magister, heiße Doktor gar, / Und ziehe schon an die zehen Jahr
Herauf, herab und quer und krumm / Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, daß wir nichts wissen können! / Das will mir schier das Herz verbrennen³⁹.“

³⁶ *Sermo* III (h XVI, N. 12, Z. 1 – 11).

³⁷ Dies betrifft insbesondere dessen Ausführungen über die *visio mortis* im Brief an den Novizen Nikolaus Albergati (vgl. unten S. 246) sowie mehrere Predigttexte und deren Vergleich mit der Kreuzestheologie Martin Luthers.

³⁸ *De pace* 16 (N. 50; S. 47, Z. 2 – 11).

³⁹ *Faust, Nacht*: Artemis-Taschenbuchausgabe V, 155.

Warum bekommt Cusanus nicht diese Kehrseite unseres Ringens um Wahrheit zu Gesicht? Es liegt wohl daran, daß hinter seinen unermüdlichen Jagdzügen ein Angerührtsein von einem letzten tragenden Sinn steht. Der Verweis auf die Metaphysik des Avicenna⁴⁰ läßt eine übergreifende neuplatonische Grundhaltung erkennbar werden. Das Ringen um geistige Einsicht ist noch durchwoben von einem asketisch-sittlichen Streben, ja selbst kultisch-rituelle Reinigung schwingt noch unergründlich mit⁴¹. Dies deutet das Verbot des Beischlafs in den Moscheen an, hierauf verweisen die Reinigungsriten und Opferbräuche, in deren Fluchtlinie Taufe wie Eucharistie gerückt werden⁴². Die geistig geläuterte Glückseligkeit bleibt durchaus erotisch durchpulst. Dies ließe sich etwa aufweisen an der Predigt XII zu Ostern 1432 mit ihrer eigenartigen Meditation der innigen Christusminne der Maria Magdalena⁴³. Das äußerlich leibhaftige Geschehen wird hierbei keineswegs einfach hinter sich zurückgelassen, es wird vielmehr in den „imaginären Bewußtseinsraum“⁴⁴ (K. Girgensohn) hineingenommen. So vollzieht sich etwa das Erdbeben, von welchem Matthäus (Mt 27, 51 ff.) berichtet, in diesem inwendigen Seelenbereich der Maria Magdalena⁴⁵. Ignatius von Loyola hat jene „pneumatische Sinnenhaftigkeit“ (aisthesis pneumatikē), welche schon Origenes skizziert hatte, zur Methode der Anwendung der Sinne ausgestaltet⁴⁶. Das „unsterbliche Wort in der Geschichte der fünf geistlichen Sinne“ prägte jedoch Augustin im Buch X seiner *Confessiones*:

„Was aber liebe ich, o Gott, wenn ich dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit. Nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb ist den Augen. Nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art. Nicht die Blumen, Salben, Spezereien, Wohlgeruch. Nicht das Manna und nicht den Honig. Nicht Leibesglieder, die köstlich sind in der fleischlichen Umarmung. Nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott. Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfäßt. Dort erklingt, was keine Zeit entführt. Dort duftet, was kein Wind verweht. Dort mundet, was keine Sättheit vergällt. Dort

⁴⁰ *De pace* 15 (N. 52; S. 49, Z. 17–19); *Brief an Johannes de Segobia* (h VII, S. 99, Z. 16–19); AVICENNA (Ibn Sina), *Metaphysica* X, 3; vgl. Adnotatio 33 (h VII, S. 85).

⁴¹ Siehe hierzu die Verweise von G. HÖLSCHER in *Sichtung des Alkorans* (PhB 222) zur Forderung kultischer Reinheit im Koran, bes. 304 f., Anm. 6–9.

⁴² *De pace* 17 (N. 61; S. 57, Z. 7 f.); 18 (N. 63; S. 58, Z. 8 f.).

⁴³ *Sermo* XII in h XVI.

⁴⁴ K. GIRGENSOHN, *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* (Leipzig–Erlangen 1925), passim, sowie K. GIRGENSOHN: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von E. Stange (Leipzig 1926) 41–76.

⁴⁵ *Sermo* XII (h XVI, N. 18, Z. 18–22): „Factus est“ itaque „magnus terraemotus“ in grossitie terrae intellectus mei, ut finderetur et rumperetur pro illuminatione, quam mihi amatus parabat . . .

⁴⁶ Dies ist dargestellt durch H. RAHNER, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des heiligen Ignatius von Loyola: Meditation in Religion und Psychotherapie*, hrsg. von W. Bitter (Stuttgart 1973) 45–71.

schmiegt sich an, was kein Überfluß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott⁴⁷.“

Die nach außen gerichteten Tore der vom Kosmographen beherrschten Stadt werden geschlossen, doch die durch die fünf leiblichen Sinne eingebrachten Erfahrungen werden nicht ausgelöscht, sie werden im imaginären Innenraum des geisthaften Bewußtseins neu zur Sprache gebracht, innerlich durchgekostet; hierdurch werden sie sublimiert und bewahren zugleich die köstliche Frische welthafter Erfahrung⁴⁸. Doch hier bricht eine neue Problematik auf. Sie deutet sich an in Augustins konkludierender Identifikation mit dem Gottesbezug: Dieses alles liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe. Wird Gott hier nicht mißbraucht zum letztlich auswechselbaren Fixpunkt; muß er nicht faktisch einem sublimen Selbstgenuß im imaginären Seelenraum dienen?

Doch auch Cusanus wahrt das beharrliche Hinausdringen über unser sich selber genießendes Ich. Im besinnlichen Durchmeditieren des islamischen und jüdischen Hoffnungsgutes erschließt er diese beiden Formen menschlicher Glückseligkeit für die christlich-platonische Selbstüberschreitung. Im Blick auf den Koran tritt hierbei der Unterschied zwischen dem ans Sinnliche gefesselten einfachen Volk und dem innerlich genießenden Geistesmenschen erneut heraus. Wichtiger freilich ist das nur scheinbar knappe Gespräch mit der Hoffnung Israels; es wird faktisch in der Besinnung auf den exemplarischen Glauben des Erzvaters Abraham weitergeführt. Hier kann Nikolaus auf den Wandel von der Tora über die Propheten und Apokalyptiker bis hin zum frühen Judentum und zur Zeit des Neuen Testaments zurückgreifen. Versteht man sie ausschließlich, so treffen die einleitenden Worte des Deutschen keineswegs zu, daß Israel im Gesetz nur irdischer Segen verheißen worden sei. Cusanus verweist zu Recht auf den Märtyrertod im Gesetzesgehorsam; in den Makkabäer-Kämpfen erfolgte dieser unter ausdrücklicher Hoffnung auf ein letztgültiges Errettetwerden durch Jahwe als den heiligen Rechtshelfer der Hingeschlachteten. So bezeugen die mit ihrer Mutter grausam hingemordeten sieben Söhne dem Herrscher Antiochus Epiphanes: Wir leiden um unserer eigenen Verfehlungen willen, doch „der König der Welt wird uns, die wir für sein Gesetz sterben, zum ewigen Leben wieder auferstehen lassen“; du, Verfluchter, wirst seinem Gericht nicht entgehen (2. Makk 7, 9. 16 f.). So schlagen auch das Achtzehn-Bitten-Gebet und die jüdische Proselyten-Katechese den Bogen von der Weltschöpfung zur Totenauferweckung.

Das Neue Testament tritt in diesen Wandel ein, rückt jedoch an Stelle der Tora die Gestalt Jesu Christi ins Zentrum. NvK rezipiert dies. Im Blick auf Abraham, den „Vater des Glaubens“, läßt er den „Völkerapostel“ P a u l u s die Verheißung des leiblichen und unmittelbaren Nachkommens Isaak öffnen auf den Messias Israels, Jesus Christus, zugleich transponiert jener den irdischen Völkersegen

⁴⁷ *Confessiones* X, 6, 8, nach der Übertragung von J. Bernhardt (München 1955) 497; vgl. *Sermo* 159, 3 (PL 38, 869); ORIGENES, *Comm. Ser. in Matthaeum* 66 (GCS Origines XI, 154); *Adv. Celsum* I, 48 (I, 98); *Kommentar zum Hohenlied* 2 (VIII, 167 f.).

⁴⁸ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22 – 24).

auf die ewige Glückseligkeit. Diese zweifache Entschränkung und Transposition bahnt sich bereits in der Apokalyptik an und ist im Neuen Testament sowohl bei Paulus (Röm 4, 16–25; Gal 3, 6–9) und Johannes (Joh 8, 52–58) als auch im Hebräerbrief (Hebr 11, 8–19) durchgeführt.

Gerhard von Rad hat aufgewiesen, daß trotz Israels strikter Zurückhaltung den okkulten Todesmächten gegenüber die Gemeinschaft mit Jahwe stärker ist als das Nichtende⁴⁹. Dies deutet sich an in der Entrückung Henochs wie Elias (Gen 5, 24; 2 Kön 2, 3. 5) und wird in der Kultgemeinschaft der Leviten, deren Teil oder Erbbesitz der Herr selber sein will (Dtn 10, 9; Num 18, 20), glutvoll durchdrungen: „... Doch ich bin stets bei dir, / du hast meine rechte Hand gefaßt. Nach deinem Rat führst du mich / und hernach – in Herrlichkeit nimmst du mich auf. Wen hätte ich im Himmel? / Und neben dir begehre ich nichts auf Erden! Mag auch hinschwinden mein Leib, mein Herz – mein Fels und Teil ist Jahwe“ (Ps 73, 23–26; vgl. Ps 16, 9–11). Schon hier wird das beharrliche Stehen vor dem Herrn in Gebet und Lobpreis gleichsam nach innen genommen und zugleich über den Todesabgrund hinweg festgehalten. Trat im Bekenntnis und Gebet der Märtyrer um des Gesetzesgehorsams willen die herrliche Auferweckung des geschundenen und verstümmelten Leibes heraus, so erlangt in diesen Liedern der Tempelsänger die Jahwegemeinschaft eine bis dahin nicht erfahrene Innigkeit. In Augustins Besinnung wurde die mit allen Sinnen ausgekostete Schöpfung in das Gottesverhältnis eingeborgen. Cusanus erschloß sich unermüdlich neue Jagdwege, bis zur Paradiesesmauer vorzudringen und über sie hinweg zu schauen, auch bei ihm geht eine sublimale Sinnlichkeit heimlich mit.

Das Zeugnis des Neuen Testaments bleibt in seinen Symbolen des Hoffnungszieles über die Apokalyptik ans Alte Testament rückgebunden und weist zugleich in manchem voraus auf den Koran. Die innere Dynamik seiner Bilder läßt sich nur im existentiellen Annehmen des Raum-Zeit-Bezuges mitvollziehen. Drei unterschiedliche Akzentsetzungen treten heraus, die in den kirchlichen Traditionen oft leider zu sich ausschließenden Alternativen hochstilisiert wurden⁵⁰.

a) Grundlegend dürfte das Gebet des Vaterunsers um das endgültige Hereinbrechen der Gottesherrschaft sein⁵¹. Der Herr, der zum himmlischen Vater erhöht wurde, soll und will die kleine Schar der Seinen aus der endzeitlichen Bedrängnis herausretten und sie vor Gottes Thron versammeln. Die Tyrannis des Fürsten dieses vergehenden Äons lastet schwer auf der blutgetränkten Erde und trennt uns von Gottes Lichtwelt. Der Messias erscheint hier nicht eigentlich als hoheitlicher Richter aller Menschen, sondern als Erretter der angefochtenen Gläubigen und Überwinder der Gottlosen (1 Thess 4, 13–18; 1 Kor 15; Röm 8, 18 ff.; Apk 7, 9–16; 12, 10 ff.; 15, 1–4; 19, 1–16). Diese Sicht wirkt durch die schlichten Gemeindegymbole des Abendlandes nach in der katechetischen Unterweisung.

b) Ist der Blick ausgeweitet und fragt man nach dem Schicksal längst vergangener Geschlechter, so rückt die universale Totenaufweckung sowie die Scheidung zwischen Angenommenen und Verworfenen ins Zentrum (etwa Mt 25; Apk 20, 11–15). Diese Schau bahnt sich in der Apokalyptik an, sie prägt die frühchristliche Glaubensregel sowie die reicheren altkirchlichen Bischofssymbole. Sie ist in die römisch-katholische, lutherische und reformierte Bekenntnistradition eingegangen und beherrscht die schulmäßige Explikation der Eschata in den Konfessionen.

⁴⁹ G. VON RAD, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen: Ges. Studien zum Alten Testament (München 1958) 225–247.

⁵⁰ Eine knappe Zusammenfassung habe ich versucht in: *Zur Hoffnung der Christenheit*. Thesen zur Eschatologie: NZSTh 21 (1979) 41–53.

⁵¹ H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg 1957) 41: „Jesu Botschaft vom Kommen des Königums Gottes ist unverkennbar seine Zentralverkündigung.“

c) Blickt man auf das Geschick des einzelnen Menschen, insbesondere des Gläubigen, so rückt dessen Todesstunde in den Vordergrund. Sie kann die Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn nicht aufheben; Jesu Wort an den reumütigen Schächer bekommt entscheidendes Gewicht: „Heute wirst du mit mir zusammen im Paradiese sein!“ (Lk 23, 43). Der Erzmärtyrer Stephanus fleht den zur Rechten Gottes Stehenden an, er möge sein pneuma aufnehmen (Apg 7, 54 ff.). Der Apostel Paulus wünscht, von seinem Erdenleibe entfremdet zu werden und so Heimat beim Herrn zu erlangen (Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8). Hier deutet sich ein unmittelbares Vereintwerden mit dem Herrn im Tode an, wie dies bereits in den Liedern der Tempelsänger mitschwingen dürfte. Diese Schau prägt vor allem unsere Gesangbücher. – Eine gewisse Brücke zwischen dem Geschick des einzelnen Gläubigen und der Hoffnung der Christenheit deutet sich an im zweiten Korintherbrief (2 Kor 5, 1 – 10). Der Apostel fürchtet sich vor einer Leiblosigkeit zwischen dem Ausziehen des irdischen und dem Überkleidetwerden mit dem himmlischen Leibeshaus. Auch die Wendungen vom Sterben im Herrn (Röm 14, 8) sowie vom Entschlafen in Christus (1 Thess 4, 16) dürften in eine ähnliche Richtung weisen. In der Johannesoffenbarung flehen die um Christi willen Getöteten noch am Fuße des himmlischen Brandopferaltars um sein weltwendendes Sich-Offenbaren (Apk 6, 9 f.).

Diese drei Blickrichtungen lassen sich nicht einfach systematisch zu einem in sich geschlossenen Bild vereinen. Im Verlauf der Kirchengeschichte sind sie gegeneinander abgeschlossen worden. Die hierin erkennbaren Spannungen deuten sich bereits zwischen den Testamenten in der Apokalyptik an und durchziehen analog auch die jüdische wie die islamische Hoffnung. Das Zeugnis vom Gericht nach unseren Werken hat die Leibhaftigkeit der Auferweckung unterstrichen. Gott der Herr wird uns eben in diesem Leibe richten, in, mit und an dem die himmelschreienden Greuel begangen wurden, um deretwillen Cusanus nach der Eintracht im Glauben Ausschau hielt. Das verheißene ewige Leben bei Gott ließ die radikale Neuheit der Auferweckungs-leiblichkeit heraustreten.

Augustin hat beides im *Enchiridion* sowie in den drei abschließenden Büchern von *De civitate Dei* bis in uns erschreckende Konsequenzen hinein durchreflektiert⁵². Cusanus ist sehr viel zurückhaltender; die Reformatoren haben die existentiellen Dimensionen herausgearbeitet. Sie sollten aufgegriffen werden. Nach Luther werden die Leiber der vom Herrn Angenommenen völlig durchpulst sein von der Freude und Wirkkraft des Gott-vollen Herzens. Wie der Auferstandene die Nägelmale behielt, so wird auch an ihrem Leibesleben das im Herrn Erlittene und Erstrittene aufstrahlen, freilich durch das Feuer des Gerichtes hindurch geläutert und vollendet⁵³. Insofern ist das endzeitliche Zeugnis des Neuen Testamentes erdenschwerer und leibverhafteter, als dies bei dem durch den Neuplatonismus inspirierten Cusanus erkennbar wird. Deshalb ließen sich die Verknüpfungen zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Hoffnung enger ziehen; dann brähe freilich die Kluft zu den Religionen des Ostens stärker auf.

⁵² *Enchiridion* 29, 109 – 113; eine knappe Zusammenfassung findet sich bei J. BARBEL, *Testimonia* I (Düsseldorf 1960) 181 ff. (Nr. 164) und S. 235 f. (Nr. 123).

⁵³ Zu Luthers Eschatologie siehe vor allem U. ASENDORF, *Eschatologie bei Luther* (Göttingen 1967); W. THIEDE, *Luthers individuelle Eschatologie*: LuJ 49 (1982) 7 – 49.

IV. Menschengerechtigkeit zwischen Gnadenverheißung und Glaubensgehorsam

Diesem Ziel aller Wege Gottes mit der Menschheit recken sich Glaube, Hoffnung und Liebe entgegen. Hierbei erlangt der Glaube erst dort eindeutige Konturen, wo der Anruf des Heiligen und Barmherzigen einen Menschen im Gewissen anrührt, ihn zur Umkehr zwingt und auf einen neuen Weg stellt. Erst hier spitzt sich die weltumspannende Erlösertat zu zur Rechtfertigung des je einzelnen. Das Leben des von Gott mit Beschlag Belegten wird zum Orientierungszeichen für die nachfolgenden Geschlechter. Der „Völkerlehrer“ Paulus stellt Juden, Christen und Arabern – Cusanus freilich rückt hierbei die Juden an die letzte Stelle – den „Vater des Glaubens“ vor die Augen und Herzen. Die drei einander befehdenden Religionen kommen in Abraham als ihrem gemeinsamen Ursprung zusammen, leider haben sie sich im Weiterspinnen der Abrahamsfigur von diesem einen Ursprung nach unterschiedlichen Richtungen hin entfernt⁵⁴.

Eine gewisse Idealisierung Abrahams bahnt sich schon in dem für Paulus entscheidenden Satz von der „Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“ an (Gen 15, 6). In der Perikope Genesis 15, 1 – 6 haben wir nicht mehr eine alte Erzählung vor uns wie etwa im darauf folgenden Bericht vom nächtlichen Bundesschuß (Gen 15, 7 – 12. 17 – 21), hier ist bereits die Quintessenz der gesamten Abrahamsgeschichten wie in einem Brennspiegel zusammengerafft und zugleich in ihrem urbildlichen Sinn für das angefochtene Israel entschlüsselt⁵⁵. Abraham sieht Jahwes Segenszusage an der eigenen Kinderlosigkeit scheitern und droht zu resignieren. Der Herr spricht ihm im Traumgesicht erneut den Erben und mit diesem das Volk von Söhnen und Töchtern zu, das wie die Gestirne am Nachthimmel unzählbar sein wird. Abraham glaubte dieser Zusage und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. „Glaube“ gründet sich nicht in sich selber, er birgt sich gegen allen Augenschein hinein in die göttliche Verheißung. Er ist ein „sich fest machen in Jahwe“ und darin „ein Akt des Vertrauens, ein Eingehen auf Gottes Pläne in der Geschichte . . . , ein Raumgeben dem Walten Gottes“⁵⁶. Gerhard von Rad hat darauf aufmerksam gemacht, daß jenes eigenartige „Anrechnen zur Gerechtigkeit“ ursprünglich das Amt des Priesters den einzelnen Kultteilnehmern gegenüber meinte⁵⁷. Als Bevollmächtigter Jahwes mußte er die dargebrachten Opfergaben für rein oder unrein erklären und damit den Darbringenden die Gerechtigkeit zusprechen oder verweigern. Gerechtigkeit orientiert sich also nicht an einer abstrakten Norm, sondern am vorgegebenen Gemeinschaftsverhältnis. Im Blick auf Abraham und Jahwe, auf Jahwe und Israel steht die Bundestreue auf dem Spiel. „Gerecht ist Gott, sofern er sich dem Menschen zuwendet – sofern er zu diesem Bund steht – (das ist dann Gottes *iustitia salutifera*). Der Mensch ist gerecht, sofern er die Ordnungen dieses von Gott gesetzten Gemeinschaftsverhältnisses, etwa

⁵⁴ Hierzu bes. R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*: Bibliothèque théologique 1969; CL. WESTERMANN, *Genesis* 12 – 50 (Darmstadt 1975).

⁵⁵ CL. WESTERMANN, *Genesis*: BKAT I, 2 (Neukirchen-Vluyn 1981) 263: „eine theologische Reflexion über Abraham aus der späten Königszeit, die höchstwahrscheinlich die spezifische Prägung des Glaubensbegriffs durch Jesaja schon voraussetzt“; vgl. W. ZIMMERLI, 1. Mose 12 – 25: Abraham (ZBK I/2, Zürich 1976) 51 f.

⁵⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose/Genesis* (ATD 2/4, Göttingen 1952) 156; (Göttingen 9/1972) 143.

⁵⁷ G. VON RAD, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*: ThLZ 76 (1951) Sp. 129 – 132 (= Ges. Studien zum Alten Testament, S. 130 – 135).

(nämlich) den Bund und die Gebete bejaht⁵⁸.“ In dem auf die Zuhörer hin ausgesprochenen Kernsatz: „Abraham aber glaubte Jahwe und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an“ ist dieses Gemeinschaftsverhältnis aus der kultischen Vermittlung herausgelöst. Abraham steht unmittelbar vor seinem Gott und findet darin letzte Gewißheit; dies bezeugt die Gemeinde im Blick auf seinen Glaubensgehorsam.

Cusanus läßt den Völkerapostel am Typus Abrahams das Geheimnis der Glaubensgerechtigkeit aufzeigen; hierin folgt er der frühjüdischen wie urchristlichen Überlieferung. Der Glaube klammert sich an die Gotteszusage und reckt sich in der Hoffnung ihrer Erfüllung entgegen. Hierbei muß er nicht nur widerstreitende Wirklichkeiten ausleiden, er muß darüber hinaus in der Hingabe Isaaks, des Heilsunterpfandes selber, die furchtbare Glaubensprobe durchstehen. NvK läßt dies mit dem Hebräerbriefer (Hebr 11, 19; vgl. Röm 4, 17) bereits von der Auferstehungshoffnung überstrahlt sein⁵⁹. Doch von „Erweckung der Toten weiß die alttestamentliche Vätergeschichte noch nichts. ‚Leben‘ ruht hier noch ganz im Nachkommen – dem Nachkommen, den er im Gehorsam gegen Gott nun wieder zurückgeben soll⁶⁰“. Insofern war Abrahams Anfechtung und Not dunkler und unheimlicher, als dies bei Cusanus erkennbar wird. Ihm droht sich der Heilige in einen Dämon zu verwandeln. An der Härte dieser Perikope ist deshalb auch die Gemeinschaft zwischen Gottesglauben und Humanität immer wieder auseinandergebrochen.

Nach Kant etwa hätte Abraham auf diese vermeintliche Gottesstimme hin sagen müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei(st), davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie (die Stimme) auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte⁶¹.“ Kierkegaard hingegen ringt sich in „Furcht und Zittern“ in vielen Anläufen in jenes Unausdenkliche hinein und kommt doch über die Einsicht nicht hinaus, auch Abraham sei „in hundert und dreißig Jahren nicht weitergekommen als zum Glauben⁶²“. Obwohl oder auch weil Luther um Anfechtungen wußte, meinte er, sein fleischlicher Mensch würde mit den Beinen des Esels drunten im Tale bleiben und nicht hinaufdringen auf den Berg der Gotteskonfrontation⁶³.

⁵⁸ G. VON RAD: ATD 2/4, 1. Aufl. S. 156, 9. Aufl., S. 143; W. ZIMMERLI: 1. Mose 12–25: Abraham, S. 52: „Aus dieser ‚Gerechtigkeit‘ ist dabei alles fernzuhalten, was nach zusätzlichen Leistungen moralischer oder religiöser Tugend Ausschau hielte. ‚Gerechtigkeit‘ ist hier nicht ein menschlicher Habitus, den Abraham an sich aufweisen könnte. Es ist schlicht die Anerkennung Gottes, daß Abraham in seinem wehrlosen Glauben, in seinem Ja-Sagen zu dem, was noch ganz in der Verheißung ruht und keinerlei sichtbare Verwirklichung erfahren hat, vor Gott ‚recht‘ ist. So will ihn Gott. So sagt er ja zu ihm. Darin aber ist ein Höchstes gesagt. Denn was könnte einem Menschen Höheres widerfahren, als daß Gott ja zu ihm sagt und daß er so vor Gott ‚recht‘ ist.“

⁵⁹ *De pace* 16 (N. 57; S. 53, Z. 11): Et Abraham oboedivit Deo, nectamen minus creditit repromissionem futuram etiam ex mortuo filio post resuscitando; vgl. *Crib. Alkorani* III, 12/13.

⁶⁰ W. ZIMMERLI, 1. Mose 12–25; Abraham, 113. Luther zieht die Verbindung zur Totenauferweckung durch den Verweis auf das erste Gebot: „Manant autem haec omnia ex primo praecepto. Ibi enim est doctrina fidei et resurrectionis mortuorum. Ego, creator omnipotens coeli et terrae, sum Deus tuus, id est, tu debes vivere ea vita, qua ego vivo“ (WA 43, 221, 8–10).

⁶¹ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), Ausg. von W. Weischedel VI, 333, Anm.

⁶² S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern* (1843).

⁶³ WA 43, 223, 26–29: Haec de historia ista vere spirituali dicta sufficiant, quam quidem ego carnalis et unus de pedibus asini, qui non ascendit in montem, non possum perfecte assequi aut enarrare: tantum tamen docere volui, quantum mihi per tenuitatem meam cogitare et intelligere

Wie in den biblischen Erzählungen selber so ist auch in der knappen Zusammenfassung des Cusanus auf die unterschiedlichen Blickrichtungen zu achten; dann dürfte sich die Streitfrage, ob nun die Verheißung, der Glaube oder die Werke uns rechtfertigen, klären lassen. Die Verheißung erfolgt allein aus Gottes Gnadenzuwendung, dies unterstreicht NvK. Für ihn kann es keine Proportion vom Irdischen zum Himmlischen geben⁶⁴, diesen Abgrund überbrückt allein die Inkarnation des Gott-Logos. Insofern gehen keine menschlichen Gesetzeswerke voraus. Der Glaube Abrahams glaubt auch nicht – wie dies in der neuzeitlichen evangelischen Theologie und zunehmend auch bei katholischen Theologen üblich zu werden droht – an sich selber, er steht keineswegs auf dem Nichts, er birgt sich hinein in das Heilshandeln des dreieinigen Gottes, das Nikolaus mit Paulus und Johannes und vor allem mit dem Hebräerbrief auf das universale Christusheil und die Auferweckung der Toten hin auszieht. Hierin ist der Glaube eher passiv, oder wohl richtiger: er zeigt eine mediale Struktur; durch ihn läßt sich der angefochtene Mensch festmachen in Gottes Heilszusagen. In diesem ausharrenden Vertrauen macht sich nun freilich der ganze Mensch fest mit all seinem Wirken und Erleiden. Dies wird in der Opferung Isaaks erschreckend sichtbar. Nur durch den handgreiflichen Gehorsam hindurch, im Glauben gegen Glauben und Hoffen wider Hoffnung hält Abraham fest an seiner Glaubensgerechtigkeit. Geht es doch in der Preisgabe des geliebten Sohnes „nicht um eine natürliche Gabe und sei es die höchste, sondern um das Entschwinden der ganzen Verheißung aus dem Leben Abrahams“. Nach Gerhard von Rad geht es noch um etwas Furchtbareres als um ein Kindesopfer, um den Weg in die Gottverlassenheit hinaus. Gott stellt Abraham und mit ihm zugleich auch Israel auf die Probe, ob „die Verheißungsgabe wirklich als ein reines Geschenk“ angenommen ist⁶⁵.

Ganz ähnlich wie der Apostel Paulus (Röm 4, 16 ff.) und später dann auch Luther⁶⁶ rückt Cusanus die Rechtfertigung in den Horizont der Schöpfung aus dem Nichts⁶⁷. Doch in dieses verheißene Gotteshandeln birgt sich der Glaube

licit. In einem früheren Text bezieht er den Esel auf den alten Menschen und die Knechte auf die Gesetzeslehrer: Abraham et Isaak gehn hinan, servi et asinus manent, fide et Euangelio cor adfertur deo, non manibus et pedibus itur ad deum (WA 14, 309, 1–3).

⁶⁴ *De pace* 1 (N. 5; S. 7, Z. 2) mit der Adnotatio 6, S. 69.

⁶⁵ G. VON RAD: ATD 2/4, 1. Aufl., S. 209; 9. Aufl., S. 194.

⁶⁶ WA 39 I, 48, Th. 71: Quam blasphemum igitur est dicere, Se ipsum esse sui ipsius Deum, creatorem seu generantem, tam blasphemum est suis operibus iustificari.

⁶⁷ Hierzu *Excitationes* VI, 515 f.; zit. bei L. MOHLER, *Über den Frieden im Glauben* (PhB 223) 218 f., Anm. 146: „Jeder Sünder ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber kann sich nicht selbst aus der Knechtschaft befreien. Wenn die Werke des Gesetzes und seine Handlungen ihn rechtfertigen, so könnte er sich selbst rechtfertigen. Das ist aber unmöglich, ja ein Widerspruch. Denn wie es ein Widerspruch ist, daß jemand sich selbst erschaffen kann – er wäre ja, bevor er wäre –, so ist es auch bei der Rechtfertigung. Wer sich selbst rechtfertigen könnte, wäre gerecht, bevor er gerecht ist. Daß daher der Ungerechte gerecht wird, kann nicht durch die Gerechtigkeit des Ungerechten, sondern nur durch die Gerechtigkeit des Gerechten erfolgen, der nur durch die Gnade gerecht macht, wen er will.“

hinein und bestimmt die gesamte Existenz Abrahams. Deshalb gilt sachnotwendig: Ein Glaube ohne Werke ist tot in sich selber, ja ist in Wahrheit überhaupt kein gottgewirkter Glaube, sondern lediglich menschliche Meinung. Hierin greifen die Reformatoren die Warnung des Jakobus (Jak 2, 26) auf und verschärfen sie noch⁶⁸.

Nur ist in diesem unlöslichen Ineinander von Verheißung, Glaube und Gehorsam kindlich naiv und denkerisch sorgfältig zugleich darauf zu achten, worauf unser Augenmerk gelenkt werden soll, wenn uns Abraham als Vater des Glaubens eindringlich ans Herz gelegt wird, und worauf sich dieser selber stützt auf seinem Gehorsams- und Leidensweg. Schon in der eigenartigen Perikope Genesis 15, 1 – 6 und noch stärker in Isaaks Opferung (Gen 22, 1 – 19), vollends im Neuen Testament und folglich auch bei NvK erscheint Abraham als Typus rechten Glaubensgehorsams. Die biblischen Erzählungen wollen uns nicht wie etwa die Schilderungen Homers „für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen“ lassen, hier will vielmehr der Bericht uns sich gleichsam unterwerfen; „wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen“⁶⁹. Auch wir sollen wie Abraham zum Glauben finden, damit auch wir mit ihm gerechtfertigt werden und die Heilszusage erlangen – nun freilich in dem mit Jesus Christus identifizierten verheißenen Samen. Gott sucht bei uns wie bei Abraham den Glauben, damit er auch uns das Urteil: Du bist mir recht! zusprechen und die ewige Verheißung schenken kann. Aber deshalb soll und darf sich doch der Glaube Abrahams und unser Glaubensgehorsam nicht gleichsam in sich selber zurückkrümmen⁷⁰ oder gar auf seine eigene Tüchtigkeit bauen und sich der eigenen Stärke rühmen⁷¹. Wo er diesen Irrweg einschlägt, da wird er bald zwischen hybrider Selbstvermessenhaft (praesumptio) und abgründiger Selbstverzweiflung (desperatio) als den beiden Kerngestalten der Sünde gegen den guten Gottesgeist hin und her schwanken⁷². Ein rechter Glaube birgt sich beharrlich hinein in die Gnadenzusagen Gottes, in die sich ihm unter Evangelium und Sakrament entgegenstreckende Gotteshand.

⁶⁸ Vgl. JOHANNES KYMEUS, *Des Babst Hercules wider die Deudschen* (Wittenberg 1539) 46 – 50 (O. MENZEL, CSt VI [Heidelberg 1941] 66, 30 – 69, 16). In der Anm. 152, S. 219 ff. bei L. MOHLER, PhB 223 wird freilich das reformatorische *Sola fide* mit dem Tridentinum als ein *nuda fide* mißdeutet; von dieser Fehldeutung dürfte auch die Adnotatio 35 (h VII S. 86 f.) nicht ganz frei sein. Hier wären die neuen Arbeiten zur reformatorischen Sicht der Rechtfertigung aufzugreifen, etwa O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*: WSAMA. T. 4 (Mainz 1967); O. H. PESCH – A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981); A. HASLER, *Luther in der katholischen Dogmatik*. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern: BÖT 2 (München 1968).

⁶⁹ E. AUERBACH, *Mimesis* (1946) 20; vgl. S. 7 – 30: Die Narbe des Odysseus.

⁷⁰ Zum Gebrauch dieses Bildes bei Cusanus vgl. *Sermo XXVII* (h XVI, N. 3, Z. 12); *Sermo XXX* (N. 3, Z. 5 – 12).

⁷¹ Diese unterschiedliche Blickrichtung hebt freilich die Spannung zwischen Paulus (Röm 4, 1 – 25) und dem Hebräer- wie Jakobusbrief nicht auf; U. WILCKENS hebt sie schroff heraus: *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1, 1978) 257 – 285; vgl. K. BERGER, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1966) 47 – 89.

⁷² Texte Luthers zur *Praesumptio* und *Desperatio* etwa bei H. M. BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*: FKDG 19 (Göttingen 1967) 129 – 144.

Hier verbleibt in den Darlegungen des NvK eine gewisse Unklarheit. Das Geheimnis menschlicher Glaubensgewißheit ist denkerisch nicht voll eingeholt, wie sollte es auch. Doch haben hier die Reformatoren intensiver nachgespürt. Eine gewisse Abstraktion prägt schon die „Wesensumschreibung“ des Glaubens im Hebräerbrieff: „Es ist aber der Glaube ein Unterpfand für Gehofftes und ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11, 1)⁷³; diese Unschärfe durchzieht vor allem die Diskussion zwischen Glauben und Werken im Jakobusbrieff (Jak 2, 14–26)⁷⁴. Die Chiffre des Glaubens oder Vertrauens enthält in sich unterschiedliche Aspekte oder gar Tiefendimensionen; wo dies nicht beachtet wird, ergeben sich Äquivokationen und erwachsen Mißverständnisse. In seiner Hinführung zur Eintracht in Gott arbeitet Cusanus faktisch mit einem „Glauben“ im weitesten Wortverstand, mit dem menschlichen Grundvertrauen in die einende Sinnhaftigkeit unserer Existenz hier in dieser Erdenwelt. Er vertraut darauf, daß eine einende Wahrheit zwischen den Gesprächspartnern waltet, eine tragende Sinnhaftigkeit sie miteinander verbindet und ein weltübergreifendes Ziel allen vorgegeben ist.

Er fußt damit auf dasjenige, das schon Augustin aus den Fängen der Skepsis befreite und noch dem jungen Schleiermacher ermöglichte, als denkerischer Atheist zugleich Kündler der Religion zu sein. Paul Tillich hat dies als Transposition der „Rechtfertigung allein aus Gnade durch den Glauben“ aus dem Horizont der sündigen Verlorenheit in den des radikalen Zweifels denkerisch durchreflektiert⁷⁵. Mitten in aller Sinnlosigkeit werden wir in unserer beharrlichen Wahrheitssuche angerührt von einem Letzten und Unbedingten, das über unser Sein oder Nichtsein entscheidet. Dies sprechen wir an als „Gott“, doch ist es der Gott jenseits jeglicher affirmativen und sogar auch jenseits einer negativen Theologie, der Gott jenseits von Theismus oder Atheismus⁷⁶. Dieses Gott umspannende Grundvertrauen ist bei dem spätmittelalterlichen Denker gleichsam noch angestrahlt von der Herrlichkeit der Geschöpfungswelt und durchleuchtet vom menschlichen Sich-Sehnen nach leidfreier Vollendung. Doch es ist dies der Gott jenseits der Mauer des Paradieses. Seine stets größere Unähnlichkeit zerbricht alle von uns aus festgehaltenen Ähnlichkeiten. Dies ist der Gott eines allgemeinen Grundvertrauens, den der Verfasser des Jakobusbriefes unter Hinweis auf das „Höre, Israel!“ (Dtn 6, 4) bereits als Heiligen und Erhabenen anspricht (Jak 2, 19). Um zu diesem „Gott“ hinzuführen, kann man bei menschlichen Kernerfahrungen ansetzen, welche sich bei einem jeden Besinnlichen und Willigen durch Aha-Erlebnisse hervorlocken lassen⁷⁷.

⁷³ Hierzu etwa O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*: KEK 13 (Göttingen 121966) 373–379; vgl. auch die Umschreibung bei CALVIN, *Inst.* III, 2, 41.

⁷⁴ Zu dieser Unklarheit innerhalb des Jakobusbriefes selber siehe A. PETERS, *Glaube und Werk*. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Hl. Schrift: AGTL 8 (Berlin–Hamburg 21967) 229–235.

⁷⁵ P. TILICH, *Rechtfertigung und Zweifel*: Ges. Werke VIII, 85–100; *Die protestantische Ära*: Ges. Werke VII, 11–18; *Der Mut zum Sein*: Ges. Werke, XI, 13–139; *Systematische Theologie* II, 189–194, III, 250–279.

⁷⁶ Hierzu etwa die abschließenden Ausführungen im *Mut zum Sein*: Ges. Werke, XI, 132–139.

⁷⁷ Dies sucht P. ALTHAUS an einer viergesichtigen Grunderfahrung aufzuzeigen; wir erfahren uns 1) als schlechthinig gewirkt oder geschickhaft-geworfen, 2) als gnädig begabt und gütig hindurchgeleitet, 3) als unbedingt beansprucht oder gesetzhaft gefordert, 4) als bruchstückhaft und einsam, fremd und heimatlos; vgl. A. PETERS, *Der Mensch*: HST 8 (Gütersloh 1979) 147 ff.

Zu diesem noch recht unartikulierten „Glauben“ tritt vor allem im Rückverweis auf Abraham die heilsgeschichtliche Konkretion hinzu. Wo es um spezifische Heilszusagen geht, da verdichtet sich jene *Fides generalis* zu einer *Fides specialis*⁷⁸. Hier verwandelt sich dann auch die denkerische Argumentation in ein Weitererzählen von überlieferten Geschichten. NvK hat in unserem Text die Trinität nahezu ohne Geschichtsbezug aus der schöpferischen Einheit der Transzendenz heraus entwickelt. Im Christusartikel ist ein Einbringen des Geschichtlich-Einmaligen unumgänglich; hier überschreitet Cusanus mit dem Koran und der apokryphen Evangelienüberlieferung die Grenze zum Legendenhaften; die aus Lehm verfertigten Vögel werden in einem Atemzug mit Jesu Totenaufweckungen genannt⁷⁹. Das „Für uns“ wird erst an der Gestalt Abrahams thematisiert; folglich tritt auch erst hier die *Fides specialis reflex* heraus.

Gleichsam noch unbedacht schwang sie aber schon mit im Ja zur Verehrung wie Anrufung von Heiligen; in ihnen hat sich gleichsam der *Deus absconditus* verleiblicht; in ihrer Anrufung spitzt sich dementsprechend der allgemeine ewige Gottessegen zu auf konkrete Notsituationen und leibhaftige Krankheiten⁸⁰. Um geschichtsträchtige *Fides specialis* geht es faktisch auch in der Ablehnung von Orakeln als satanischen Irreführungen⁸¹ sowie in der Annahme von Gesetzgebern als Sendboten des wahren Gottes⁸². Diese *Fides specialis* wird aber vor allem virulent in den abschließenden Überlegungen zur sakramental verfaßten Kirche.

In diesem Überschnitt von einer allgemeinen Selbst- oder Weltüberschreitung zum glaubenden Nachzeichnen der geschichtlichen Gottesoffenbarungen wird ein Umbruch in der Argumentation notwendig. Indem unser menschliches Urvertrauen die Gestalt echten Geschichtsglaubens annimmt, kehrt sich gleichsam die Bewegungsrichtung um.

Dies sucht Eberhard Jüngel in seinem Streitgespräch mit der areopagitischen Mystik bis hin zur Analogia entis Erich Przywaras bewußt zu machen⁸³. Das Stigma jener unendlichen „Unruhe zu Gott“, welche auf die Nacht letzter Bildlosigkeit hindrängt, wird umgebrochen ins „All Morgen ist ganz frisch und neu . . .“⁸⁴ der Analogie des Advents, in das befreiende und zugleich beschlagnehmende Ankommen Gottes bei den Menschen⁸⁵.

⁷⁸ Dies ist von Luther gegen Cajetan geltend gemacht, *Acta Augustana*, 1518, WA 2, 13 – 16, S. 13, 20 (zu Gen 15, 6 und Röm 4, 3): Ideo verbum et fides necessario simul sunt et sine verbo impossibile est esse fidem.

⁷⁹ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22): Adhuc Arabum secta . . . fatetur Christum mortuos resuscitasse et de luto volatilia creasse; *Crib Alkorani* I, 16; II, 17; III, 9; die apokryphe Tradition ist nachgewiesen in der Adnotatio 26, S. 81 f. in h VII.

⁸⁰ EBD. 6 (N. 18; S. 17, Z. 12 – 19).

⁸¹ EBD. 7 (N. 20, S. 19, Z. 15 – S. 20, Z. 1).

⁸² EBD. 1 (N. 4; S. 5, Z. 18 – S. 6, Z. 4).

⁸³ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977) 383 – 389.

⁸⁴ EKG 336.

⁸⁵ Diese Umkehr der Bewegungsrichtung wird von K. JASPERS als „Sprung in der Gedankenfolge“ und abergläubiges „Einfangen“ ins Objekt abqualifiziert; „der Gehalt des Glaubens wird sich nicht in der Sprache der Chiffren ins Unendliche hell, sondern wird als Gegenstand eines sinnlichen

Cusanus konzentriert dies in seinen abschließenden Andeutungen möglichst auf Taufe und Eucharistie, zugleich sucht er die Argumentation erneut umzubiegen hin auf den stets größeren Gott. Doch als „Sakrament des Glaubens“ ist die Taufe heilsnotwendig⁸⁶. Der Glaube weiß sich letztlich gebunden an die Stiftung seines Herrn unter Verheißungswort und leiblichem Zeichen. Beim Herrenmahl ist darüber hinaus noch die kirchliche Lehre der Transsubstantiation vorgegeben, sie läßt sich freilich ins Mentale und Spirituelle erheben, auch genügt die Konzentration auf die inwendige Christusmeditation. Hier übernimmt NvK die geistliche Umdeutung der Brotbitte des Vaterunsers, wie sie von Origenes her die abendländischen Vaterunser-Deutungen durchzieht und noch beim frühen Luther nachwirkt⁸⁷. Aus den übrigen mittelalterlichen Sakramenten hebt NvK die Ehe und das Weihesakrament heraus.

Weshalb tritt die Beichtbuße zurück? In ihr liegt doch seit dem IV. Laterankonzil ein kirchliches Gebot vor, wenigstens einmal im Jahr im Zusammenhang mit der österlichen Kommunion dem zuständigen Parochus die einem bewußten Todsünden zu beichten⁸⁸. Kritisch wäre hier jedoch noch grundsätzlicher zu durchdenken, daß die gesamte Argumentation von der Ausgangsfragestellung her im Horizont religiöser Riten und kirchlicher Bräuche verharret. Deren unterschiedliche Mannigfaltigkeit und nationale Eigenprägung werden durchaus positiv gewürdigt⁸⁹. Doch verbleibt die gesamte Argumentation, paulinisch-reformatorisch gesprochen, im Horizont des Gesetzes. Die Sakramente als Gestalten des einen Christusevangeliums und damit der Gnaden- und Freudencharakter des Glaubens kommen nicht zum Leuchten. Wohl kann der Glaube „vor“ den Sakramenten sein, doch als echter Christusglaube entspringt er aus dem Evangelium. Wo das Evangelium nicht als *viva vox* in den Blick kommt, muß auch das Geheimnis der Glaubensgewißheit und Heilszuversicht undeutlich bleiben.

Wahrnehmens oder kategorialen Denkens zum Objekt als Glaubensinhalt. Aberglaube entsteht, wenn die Chiffre kollabiert in die Leibhaftigkeit“ (Nikolaus Cusanus [München 1964] 63 – 70; 69).

⁸⁶ *De pace* 17 (N. 62; S. 57, Z. 13): *Fides est necessitatis in adultis, qui sine sacramento salvari possunt, quando assequi non poterunt; dies gilt als allgemeine Lehre.*

⁸⁷ *De necessitate fidei nach Epist. III ad Bohemos* (S. 57, Anm.): *Unde sive illa adhaesio vocetur fides sive incorporatio ad corpus Christi sive spiritualis refectio per quam vivit anima . . . tunc est supremæ necessitatis, antecedens omnia sacramenta tanta distantia quod sine ista nemo umquam vivere potuit nec potuerit, licet multi qui vivunt et vivent perenniter omnibus caruerint visibilibus sacramentis . . .*

⁸⁸ DS 812.

⁸⁹ Hierzu die instruktiven Texte in CT I/6, a. a. O. S. 16, Z. 24 – S. 18, Z. 22; S. 54, Z. 12 – S. 74, Z. 5; S. 108, Z. 21 – S. 114, Z. 27; S. 134, Z. 10 – 25. Vgl. ORIGENES, *De oratione* II, 27. 1. 9. Die abendländische Tradition unterscheidet von TERTULLIAN (*De oratione* IV, 2 – 4), CYPRIAN (*De dom. oratione* 18 – 21) und AUGUSTIN (*De serm. Domini in monte* II, 7, 25 – 27; Serm. 56, 10; 57, 7; 58, 5; 59, 6) her durchweg einen dreifachen Sinn der Bitte, auf die irdisch-leiblichen Bedürfnisse, auf Christus als unser wahres Lebensbrot sowie auf den Christusleib der Eucharistie. Zu Luthers Katechismen: *Lutherische Theologie und Kirche* (1979) 69 – 87. 101 – 115; (1980) 66 – 82, dort bes. 66 – 71.

Hier wäre gerade ein gewisser Wandel im Sakramentsvollzug zu beachten, der im Verlauf des Mittelalters erfolgt ist. In Taufe, Beichtbuße und Eucharistie bilden sich indikativische Spenderworte heraus. Luther hat den Evangeliumscharakter derselben auch einer nachsinnenden Betrachtung erschlossen. Wo die *viva vox Evangelii* lebhaftig auf den je einzelnen Menschen zustößt, da nimmt auch der Glaube konkrete Gestalt an. Dies konzentriert sich in der Frage des Beichtigers an den Beichtenden: „Glaubst Du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung ist?“ (KK V, 26; BSLK 519, 16 f.). So hat Luther es auch zunächst an der Beichtbuße durchgefochten und dann erst auf Abendmahl und Taufe ausgeweitet⁹⁰.

Wie schon der mittelalterliche Gebetswunsch des Priesters „*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*“⁹¹ bezeugt und das II. Vaticanum ausdrücklich lehrt⁹², ist neben den Sakramenten schon das verlesene Evangelium eine Gestalt des Adventes Christi, ja letztlich sind, wie dies gerade die Abrahamsgeschichten bekunden, alle Perikopen der Heiligen Schrift, Alten wie Neuen Testaments, Zeichen und Symbole, in, mit und unter denen der dreieinige Gott zu den Hörern und Empfängern herabkommt, um sie in sein weltumspannendes Schöpfer-, Erretter- und Vollenderwirken einzubeziehen⁹³. Der Evangeliumscharakter der Christusbotschaft sowie die Heilsdimension des lebendigen Christusblaubens treten in *De pace fidei* nicht klar heraus. Auch hierin würde – wie das Urbild Abrahams bekräftigt – eine tiefere Schicht des Gemeinsamen zwischen Judentum, Christentum und Islam freizulegen sein. Auch hier würde sich freilich erneut die Frage stellen: Führt dies zu einer vertieften Fremdheit den östlichen Religionen gegenüber?

V. Menschenstreben zwischen Glaubensgewißheit und Liebeshingabe

Entsprechend ließe sich die anthropologische Zuordnung der Werke zum Glauben sowie das Verhältnis zwischen Glaube, Liebe und Hoffnung noch präzisieren. Wird der Glaube lediglich als allgemeine Anerkennung, daß es einen Gott gebe, der zu verehren sei, verstanden, so tritt das Vertrauen, welches wir den Zusagen dieses Gottes entgegenbringen, unter die Chiffre der Hoffnung, und unser hieraus entspringendes Streben zur ewigen Glückseligkeit

⁹⁰ Hierzu siehe A. PETERS, *Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der luth. Reformation: Evangelium und Sakrament*. Oecumenica (1970) 125 – 176; W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*: EHS.T 79 (Frankfurt – Bern 1977).

⁹¹ Nach J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I (Freiburg 1958) 577, mit Anm. 62.

⁹² *Konstitution über die hl. Liturgie*, I, 7: Praesens adest (Christus) in verbo suo, si quidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur; s. hierzu den Kommentar von J. A. JUNGSMANN:

⁹³ LThK, Erg. I, 20 ff.

Vor allem Luther hat den sakramentalen Charakter des Gotteswortes herausgestrichen, etwa in den Sätzen: Sicut baptismus est sacramentum quoddam, per quod deus instaurat hominem & c., Sicut absolutio est sacramentum, per quod deus dimittit peccata, Ita verba Christi sunt sacramenta, per que operatur salutem nostram. Itaque sacramentaliter notandum est Evangelium, idest verba Christi sunt meditanda tamquam symbola, per que detur illa ipsa iusticia, virtus, salus, quam ipsa verba pre se ferunt (WA 9, 440, 7 – 12); vgl. A. PETERS, *Gesetz und Evangelium*: HST 2 (Gütersloh 1981) 29 – 57.

bei diesem Gott wird der Liebe zugeordnet; hieraus resultiert die für Cusanus kennzeichnende Trias: Glaube – Hoffnung – Liebe. Dies ist aber letztlich die für das gesamte Mittelalter übliche Struktur⁹⁴.

Herr Kollege Haubst hat mir freundlicherweise einen Text zugänglich gemacht, an dem sich diese Dynamik gut aufzeigen und zugleich die Brücke zur reformatorischen Sicht andeuten läßt. Es handelt sich um eine Trinitatispredigt von 1444 zum Lobpreis der Seraphim (Jes 6, 3)⁹⁵. Der auf die Gnadenzusagen, die Gebote und Sakramente rückbezogene Glaube dringt vor zu einer dreifach orientierten Hoffnung, Vergebung der Schuld zu erlangen, Gnade zu gewinnen und zur Herrlichkeit hindurchzudringen; erst so steigen wir zur Liebe auf, die ihrerseits nach dem Zeugnis des Apostels (1 Tim 1, 5) dreifach sich ausfaltet, zu einem reinen Herzen frei von Todsünde und einem guten Gewissen ohne verkehrtes Wollen und schließlich zu einem ungeheuchelten Glauben ohne Selbsttäuschung⁹⁶. In diesem letzten Glied taucht also der Glaube erneut auf, hier ist er freilich ein durch die Hoffnung geleiteter und vor allem durch die Liebe gestalteter Glaube, die *Fides caritate formata*⁹⁷.

Die Reformatoren blicken auf diesen Glauben und bestimmen von ihm her das ganze Verhältnis neu⁹⁸. Gehe ich ernstlich vom Beispiel Abrahams als dem „Vater des Glaubens“ aus, dann handelt es sich nicht um ein diffuses Grundvertrauen, irgendwo über dem Sternenzelt möge ein gütiger Vater wohnen, dann geht es auch nicht lediglich darum, daß dieser Gott irgendeinmal vor Jahrhunderten aus seiner Verborgenheit herausgetreten sei und in Herrschern oder Sehern gewirkt habe. Eine derartige *Fides historica* oder auch *Cognitio dogmatica* ist von Jakobus mit Recht verworfen worden. Doch zu diesem inkriminierten toten Glauben treten nun aber nicht aus einer hoheitlichen Willensfreiheit des Erzvaters heraus kraftvolle Taten hinzu, die ihn gleichsam auferwecken, ähnlich wie der Lebensgeist unseren Körper durchpulst (Jak 2, 26). Dieser Vergleich des Jakobus stimmt nicht mit dem von ihm selber herangezogenen Beispiel Abrahams (Jak 2, 21 ff.) überein. Jahwes Verheißungen und Weisungen rufen in ihm den antwortenden Glauben hervor, und dieser Glaube bewährt sich in Taten des Gehorsams; er erwächst keineswegs aus den Werken,

⁹⁴ *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 24–S. 157, Z. 12); vgl. E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*: HDG I, 2 b (Freiburg 1971) bes. 123–127; O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* a. a. O. bes. 719–792.

⁹⁵ *Sermo* XXXIX (h XVII, N. 1–4).

⁹⁶ . . . ut ad caritatem trinam ascendas, quae est: de corde puro non habens mortale peccatum et conscientia bona absque perversa intentione et fide non ficta absque scilicet fictione.

⁹⁷ Etwa *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 155, Z. 20 f.; Z. 25): Non est enim viva fides, sed mortua et penitus non fides, absque caritate. Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum, immo est signum constantissimae fidei . . . Nec potest fides magna esse sine spe sancta fruitionis ipsius Iesu; vgl. auch den *Brief an Nikolaus Albergati*: CT IV/3 (Heidelberg 1955) 25–57, bes. N. 29 u. 40.

⁹⁸ Schroff vollzieht Luther diese Neufassung des Glaubens in den Thesen *De fide* von 1535, WA 39 I, 44–48; Th. 17 f. Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum, Atque hic desinit. – Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, Sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Th. 21 f.: Fides acquisita stat velut piger manum sub ascella abscondens, et dicit: Ista nihil ad me. – Fides vera extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum et dicit: Dilectus meus mihi et ego illi.

aber er übt sich in ihnen⁹⁹. Insofern erweist sich der Glaube in der Liebe als mächtig und wirkt durch sie (Gal 5, 6)¹⁰⁰.

Dies hat der Völkerapostel sorgfältiger expliziert, und die Reformatoren griffen es auf. Es ist behutsam und umsichtig an zwei Fronten zu fechten. Paulus „wendet sich zur Linken gegen die Juden und Werkgerechten und sagt: In Christus gilt auch nicht die Beschneidung, d. h. keine Werke, kein Kult und durchaus keine besondere Lebensart, sondern allein der Glaube ohne alles Vertrauen auf Werke. Zur Rechten wendet er sich gegen die Lässigen und Trägen und Müßiggänger, die da sagen: wenn der Glaube ohne Werke rechtfertigt, dann wollen wir nichts tun, sondern allein glauben und tun, was wir wollen. Nicht also, ihr Unfrommen, sagt Paulus: Wahr ist's, daß der Glaube allein ohne die Werke rechtfertigt, aber ich rede von dem wahren Glauben, der, nachdem er gerechtfertigt hat, nicht im Müßiggang schnarcht, sondern in der Liebe wirksam ist¹⁰¹“.

Dieser lebendige und ungeheuchelte Glaube „inkarniert“ sich in der Liebe¹⁰². Damit treten neben den Verheißungen auch die Weisungen Gottes in den Blick. Cusanus muß folglich nicht nur eine Koinzidenz der Religionen, er muß auch eine Eintracht zwischen den unterschiedlichen Gesetzeskorpora projektieren. Hierzu konzentriert er nicht allein die Weisungen des Alten und Neuen Testaments, sondern auch die Anordnungen des Korans sowie aller menschlichen Gesetzgeber auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe¹⁰³. Damit folgt er einer Intention, die in der hellenistisch-jüdischen Diaspora ansetzt¹⁰⁴.

Der Aristeasbrief, der von einem Heiden abgefaßt sein will, strukturiert die mosaischen Gesetze in Weisungen, die sich auf die Frömmigkeit sowie in Gebote, die sich auf die Gerechtigkeit beziehen; hierzu ordnet er die Kultvorschriften dem Streben nach einem gerechten Zusammenleben unter. Philo spricht dann ausdrücklich von den „beiden obersten Hauptgeboten“, deren eines „das Verhältnis zu Gott in der Weise der Frömmigkeit und Heiligkeit“ und deren anderes „das Verhältnis zu den Menschen in der Weise der Menschenliebe und Gerechtigkeit“ regeln wolle¹⁰⁵. Aus der Anordnung des Deuteronomiums, dem dreimal täglich zu betenden „Höre, Israel!“ (Dtn 6, 4 f.), sowie aus dem Anruf der Priesterschrift: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst! Ich bin

⁹⁹ Hierzu A. PETERS, *Glaube und Werk* a. a. O. bes. 59–113.

¹⁰⁰ S. Luthers Auslegungen von Gal 5,6 WA 2, 565–567 und WA 40 II, 34–39.

¹⁰¹ WA 40 II, 37, 17–25, nach der Übersetzung von H. KLEINKNECHT, *D. M. Luthers Epistel-Auslegung IV: Der Galaterbrief* (Göttingen 1980) 292 f.

¹⁰² Hierzu P. MANNS, *Fides absoluta – fides incarnata*. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterbriefkommentar: Reformata Reformanda I; Festgabe für H. Jedin, hrsg. v. E. Iserloh und K. Repgen (Münster 1965) 265–312.

¹⁰³ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 13 f.); *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136–S. 139); *Crib. Alk.* III, 11.

¹⁰⁴ Vgl. M. HENGEL, *Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit*: Verborum Veritas. Festschr. f. G. Stählin (Wuppertal 1970) 329–348; G. BORNKAMM, *Geschichte und Glaube*, Teil I: Ges. Aufsätze III (München 1968) 37–45; C. BURCHARD, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschr. f. J. Jeremias (1970) 39–62.

¹⁰⁵ (*Pseudo*)-Aristeasbrief, § 131; PHILO, *Virt* 51; *SpecLeg* II, 63.

Jahwe“ (Lev 19, 18) bildet sich das Doppelgebot. Die grundlegende Forderung der Gottesliebe ist hierbei durchpult von Jahwes Eifern um sein Volk, deshalb ist auch sie ohne Maß. Gott sucht unser ganzes Herz, unsere ungespaltene Seele und unsere letzte Intensität.

Eben diese Liebe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit ganzem Vermögen“ ist genau dasjenige, was Nikolaus zu Recht allein dem mit der Hypostase des Gott-Logos untrennbar geeinten Menschsein Jesu zuschreibt. Für uns bleibt es ein endzeitliches Ziel¹⁰⁶. Unser Vernunft-Mensch vermag hierbei nur auf das Bewußtsein „schlechthinniger Abhängigkeit“¹⁰⁷ zu rekurrieren, ist doch „einen Gott haben . . . nicht Mose-Gesetz alleine, sondern auch ein natürlich Gesetze“¹⁰⁸. Irgendwie wissen wir alle um das Geheimnis geschickhaften Geworfenseins, aber auch um ein gütiges Bewahrtwerden¹⁰⁹. Freilich den Tag seiner Geburt möchte man manchmal auch verfluchen, und die Versuchung, Hand an sich selber zu legen, ist uns kaum fremd. Wir werden aus echtem Vertrauen fließende Liebe zu Gott, wie dies Cusanus im Grunde tut, mit Gottes Schöpfer-, Erlöser und Neuschöpferwirken füllen dürfen. Ist sie letztlich doch Gabe des Geistes, dessen innertrinitarische Eigenart sich in ihr widerspiegelt¹¹⁰.

Das Liebesgebot den Mitmenschen gegenüber rafft NvK in der Goldenen Regel zusammen. Auf diesen klassischen Text stößt man häufig bei ihm, vor allem zur Vergebungsbitte des Vaterunsers¹¹¹. Hierbei rührt er an die stoische Lehre von den *notiones communes*. Wir Menschen tragen in uns nicht allein die Axiome der Logik und Mathematik, sondern auch ein Wissen um das Ethos, wenn dies

¹⁰⁶ *Crib. Alk.* III, 11, nach der Wiedergabe v. G. HÖLSCHER (PhB 222) 257: „Du mußt . . . zugestehen, daß es nur Ein Gesetz sowohl Abrahams wie Moses und wie Christi gibt, welches denen, die es halten, den höchsten Lohn des ewigen Lebens verheißt . . . Es gibt also nur Einen vollkommensten Weg oder Gesetz, der zu dem Einen vollkommensten Ziel führt, und das kann kein anderer Weg sein als der, den Christus, der Vollkommenste von allen, gegangen ist und den er zu gehen gelehrt hat.“

¹⁰⁷ D. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 4, 4: „ . . . wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist.“

¹⁰⁸ WA 18, 80, 18.

¹⁰⁹ Vgl. etwa H. ZÄHRNT, *Gott kann nicht sterben*. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft (München ³1970) bes. 90 – 145; H. KÜNG, *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München 1978; dtv 1981) bes. 607 – 640.

¹¹⁰ R. HAUBST, *Das Bild*, 189 – 202.

¹¹¹ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 13): . . . et quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri; *Brief an Nikolaus Albercati*, Nr. 32 (a. a. O. 38, 28): Haec est Christi, domini nostri et magistri, doctrina, ut quod tibi fieri petis a deo propter deum facito alteri; *Comp.* 10 (h XI/3, N. 34, Z. 1 – 3): Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendor aequalitatis, cognoscit; legem illam, quod tibi vis fieri alteri fac, laudat, quia est splendor aequalitatis; *Domine, in lumine vultus tui*, Nr. 32 (CT I/6, S. 20, Z. 5): Et non est lex quae non sit in plenitudine sua haec. Quis enim est aliud lex omnis quam ita aliis facere ut quis sibi vellet fieri?; *Pater Noster in vulgari expositum*, Nr. 39 (a. a. O. S. 78, 17): Da merck das Christi gesetz is, das du dues andern als du willes dir gedaen haben.; Ein kurzze ler und auslegung, Nr. 25 (a. a. O. S. 116, 20): Alls du wild deinem nachsten, also sol dir auch geschehen und anders nicht.

freilich auch verschwommener und unklarer bleibt. Auf platonischem Hintergrund erscheint dies stärker als göttliches Hineinstrahlen in unsere geisthafte Ebenbildlichkeit¹¹².

Durch Melanchthon wurde diese Tradition in einer Trias zusammengefaßt: Es gelte, Gott zu ehren, dem Mitmenschen nicht zu schaden, sondern zu helfen, die gemeinsame Lebensgrundlage der Bruderschaft aller Menschen zu wahren. Durch ihn vor allem wurden diese Einsichten an die „natürlichen Systeme“ des 17. Jahrhunderts weitergeleitet und somit auch für die Neuzeit bestimmend¹¹³.

Die von Cusanus häufig vollzogene Konzentration auf die Goldene Regel (Mt 7, 12; Lk 6, 31) enthält in sich eine Spannung, die er anscheinend nicht reflektiert hat. In ihr gründet die uns geläufige Rede: die Welt lasse sich nicht mit der Bergpredigt regieren. Die vom Kardinal geschickt formulierte Weisung, „dem andern nichts als dasjenige zu tun, von dem wir wollen, es geschehe auch uns“¹¹⁴, skizziert den biblischen Grundvollzug der „Gerechtigkeit“, nämlich: sich in einem vorgegebenen Verhältnis person- und sachgerecht zu verhalten¹¹⁵.

Da wir uns jedoch an die Stelle des Mit- oder auch Gegenspielers zu versetzen vermögen und dann noch von dorthier unser Verhalten bestimmen lassen können, ist die Regel selber nicht so eindeutig, wie sie sich den Anschein gibt. Dies zeigt sich darin, daß sie reflex wohl zuerst von den sogenannten Sophisten formuliert wurde, bereits als Anleitung, das eigene Interesse geschickt zu tarnen: Gib dir den Anschein, als suchtest du das Beste der Polis und ihrer Mitbürger und setze darunter deinen Eigennutz durch; ein uns aus der Gegenwart durchaus vertrautes Verhalten.

In der hohen Naturrechtsüberlieferung der Antike wurde die Goldene Regel durchweg als eine Art Waage gehandhabt. Der Leitsatz für eine derartige ausgewogene Wechselseitigkeit lautet etwa: Was ich will, das mir mein Gegenüber tun soll, das tue ich ihm auch – doch nur so weit, als mir dadurch nicht Lasten aufgebürdet werden, welche mein Gegenüber auch nicht auf sich nehmen würde. Mit einer so gleichsam rückgekoppelten Goldenen Regel arbeiten wir in allen Bereichen unseres Miteinanders von Ehe und Familie über Wirtschaft und Gesellschaft bis hin zur Balance des Schreckens zwischen den beiden großen Machtblöcken. Überall suchen wir nach einem relativ ausge-

¹¹² *Comp.* 13 (h XI/3, N. 42, Z. 7–8): *Lux autem illa, quae in nobis lucet, desuper datur* (Jak 1, 17) et non commiscetur corpori.

¹¹³ MELANCHTHON, *Loci communes*, 1521, Studienausgabe II/1, 42, 27–45, 2; vgl. aber auch Studienausg. IV, 164, 23–165, 14 und CR 21, 25, 4–36. Zu den „natürlichen Systemen“ des 17. Jhdts. s. W. DILTHEY, *Ges. Schriften* II, 162–203.

¹¹⁴ Demnächst in h XVI/4, Sermo XXIV.

¹¹⁵ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, 369: „... im alten Israel wurde ein Verhalten, ein Handeln nicht an einer ideellen Norm gemessen, sondern an dem jeweiligen Gemeinschaftsverhältnis selbst, in dem sich der Partner gerade zu bewähren hatte“; vgl. 368–380; 390–393. Zur Goldenen Regel gibt es eine ausgezeichnete Studie von A. DIHLE, *Die Goldene Regel*. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (Göttingen 1962).

wogenen Verhältnis zwischen Einsatz und Gewinn, zwischen Pflichten und Rechten, zwischen Chancen und Risiken; hierbei soll die Waage möglichst noch ein wenig zu unseren Gunsten ausschlagen.

Jesus Christus nimmt in der Bergpredigt die Goldene Regel auf, weist jedoch das Insistieren auf einer angemessenen Wechselseitigkeit ausdrücklich zurück. Seine Jünger sollen nicht zurückschlagen, sondern die andere Wange hinhalten; sie sollen verleihen, ohne auf Rückerstattung zu sehen; sie sollen ihre Feinde lieben und für ihre Verfolger beten (Mt 5, 39. 42. 44). Hier bricht ein Zwiespalt auf zwischen der Goldenen Regel als politisch-gesellschaftlicher Leitlinie und dem radikalen Gebot selbstloser Gottes- wie Nächstenliebe. Indirekt ist dies von Cusanus aufgegriffen, läßt er doch alle menschlichen Gebote vom einen Liebesgebot durchdrungen sein (Gal 5, 14) und dieses seinerseits ist in die Gottesliebe ohne Maß eingetaucht. Doch eine reflektierte Unterscheidung und präzise Zuordnung dieser drei Umgangsmöglichkeiten mit der Goldenen Regel ist mir nicht begegnet. Doch resultiert aus der Einordnung unter die Gottesliebe die Abstufung im Liebesgebot: „Lieben sollen wir Gott über uns, wir ihn in erster Linie, dann in zweiter Linie den Geist in uns, unsere nächsten Verwandten neben und unsern Leib unter uns als den Untertan. Gott müssen wir um seiner selbst willen lieben, unsern Geist über alles Vergängliche in Ausrichtung auf Gott hin, in ähnlicher Weise den Nächsten und zuletzt den Leib als das geringste dieser Güter¹¹⁶.“

Diese nicht umkehrbare Ordnung ist durch die Reformatoren radikalisiert zu einem schroffen Entweder-Oder zwischen Gottes- und Selbstliebe und damit auch zwischen Nächstenliebe und Selbstsucht¹¹⁷. Leitbild hierzu war ihnen die selbstlose Gottes- und Nächstenliebe Jesu Christi. Ist die Liebe zu Gott ohne Maß, so strahlt dies aus auf den Ruf zur Hingabe an die Menschenbrüder. Doch hier wäre die neuzeitliche Einsicht kritisch einzubringen: Nur wer sich selber angenommen hat, kann sich echt hingeben. Wer sich nicht angenommen hat, wirft sich höchstens weg. Über eine derartige Besinnung ließen sich wohl Brücken schlagen zwischen dem Kardinal und dem Reformator¹¹⁸.

¹¹⁶ *Sermo VII* (h XVI, N. 24, Z. 16–24).

¹¹⁷ WA 2, 581, 6 (zu Mt 7, 12): Quare pro mea temeritate . . . videtur praeceptum loqui de perverso amore, quo quisque oblitus proximi ea tantum quaerit, quae sua sunt, qui tunc rectus fit, si rursum seipsum oblitus proximo tantum serviat.

¹¹⁸ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 14 f.) zur Dilectio als dem complementum legis auch die Verweise auf die Predigten in der Anmerkung; *Brief an Nikolaus Albergati*, Nr. 45–47 und *Crib. Alk.* II, 7.; *Luther zu Gal 5, 14*: WA 40 II, 70–74; S. 74, 24: Haec absoluta est doctrina de fide et charitate et Theologia brevissima et longissima, Brevissima, quod ad verba et sententias attinet, sed usu et reipsa latior, longior, profundior et sublimior est toto mundo.

VI. Schlußbemerkung: Zur exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Positionalität des Menschen

Versuchen wir die unterschiedlichen Verweise auf das Menschenbild des Cusanus in diesem Traktat zum religiösen Frieden kritisch zu sichten, so wird zunächst zu unterstreichen sein: NvK gründet sich faktisch auf diejenigen Existenzstrukturen, die uns Menschen gemeinsam sind und öffnet sie mit der biblisch-platonischen Tradition auf ein Bleibendes und Ewiges hin. Hierbei läßt sich für einen jeden Einsichtigen und Willigen plausibel machen, daß die schöpferische Urmacht nicht hinter uns Menschen zurückbleiben darf. Wie bereits der Mensch so muß auch sie ein schöpferisch freies und in sich selber reflexes geisthaftes Wesen sein. Damit lassen sich die üblichen Anwürfe von Juden und Muslimen gegen die kirchliche Trinitätslehre als zu kurzschlüssige Mißverständnisse abwehren, damit läßt sich jedoch noch kein inneres Einstimmen in das christliche Glaubenszeugnis erreichen. Hierzu ist die lebendige Begegnung mit dem Gott-Vater, der sich uns in Jesus aus Nazareth geschichtsmächtig erschlossen hat, sowie mit dem in seiner Gemeinde wirkenden und uns die Gottesgewißheit schenkenden Geist notwendig. Deshalb kann auch Cusanus nicht umhin, von Jesus und dann auch von Abraham zu berichten. Das Gebundensein des Heils an die alttestamentlichen Gotteszeugen, an die Person Jesu Christi sowie an die worthaft-sakramentale Vermittlung durch die Christenheit läßt sich wohl zurückstellen, aber nicht restlos ausblenden. Doch Cusanus legt das Gewicht seiner Argumentation auf den exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter der gemeinsamen Menschenexistenz im Kosmos¹¹⁹.

Die „*exzentrische Positionalität*“¹²⁰ unseres Menschseins ermöglicht die geistvollen Jagdzüge hin auf die absolute Welt- und Selbsttranszendenz. Hierbei stößt Cusanus auf die menschliche Möglichkeit, die konkrete Bindung an unsere jeweilige Raum-Zeit zu verlassen und alle nur denkbaren Positionen durchzuspielen. Zugleich liegt noch ein Weiteres sowohl seinen Konjekturen als auch dem „*Maximitätsprinzip*“ zugrunde: In all unseren Sinneserfahrungen und Handlungsvollzügen orientieren wir uns am ständigen Leitbild letzter Vollkommenheit, zugleich vermögen wir jede fixierte Position erneut zu überschreiten.

Dies ist in den von Kant entdeckten Antinomien auf den Begriff gebracht und von Lessing als Wille zum ständigen Neuaufbruch thematisiert. Erinnert sei nur an seine klassischen Worte aus der Duplik: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich alleine“¹²¹.

¹¹⁹ Zu dieser Trias vgl. A. PETERS, *Der Mensch*, 54–56; 207–214.

¹²⁰ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*: Sammlung Göschen Nr. 2200.

¹²¹ G. E. LESSING, *Eine Duplik I*: Sämtl. Werke, hrsg. v. R. Petsch VI, 200.

Die Einsicht in den grundsätzlich *responsorischen* Charakter konkreter Menschenexistenz hingegen erzwingt beharrlich ein eigenartiges Umbrechen dieser ins Unendliche ausgreifenden Dynamik.

Dies ließe sich etwa an Schelling und Heidegger aufweisen. Als ein gegenwärtiges Beispiel sei aus dem letzten Vortrag von Wilhelm Weischedel zur „Frage nach Gott im skeptischen Denken“ zitiert: „Nicht eigentlich rühren wir an das Geheimnis, sondern dieses rührt uns an . . . Das radikale Fragen würde niemals in Gang kommen, wenn sich ihm nicht zuvor das Geheimnis, in das hinein es fragt, als Anstoß zum Fragen kundgegeben hätte. So ist das Geheimnis als das, was allem Denken vorangeht, das Unvordenkliche, was also allem Denken zuvor ist¹²².“

Cusanus macht diese nicht umkehrbare Struktur im ontologischen Horizont fest durch die These: Es gibt vom Endlichen zum Unendlichen keine Proportion¹²³. Auch die Analogie zwischen Rechtfertigung und Schöpfung gehört in diesen Kontext. Erst muß sich uns das Sein, das Wahre, Gute und Heilsame liebend erschließen, dann vermögen wir uns ihm zu öffnen; und selbst noch dies erfahren wir unter allem Ringen und Mühen als ein Geschenk von jenseits und oben her. In die Schlüsselfunktion zwischen Wort und Antwort, zwischen Abstieg und Aufstieg zeichnet Cusanus die Gestalt des kosmischen Christus ein. Nur weil in ihm der Gott-Logos die menschliche Natur annahm, vermag dieses Zentralindividuum das gesamte Menschengeschlecht, ja den ganzen Kosmos komplikativ zu umspannen und wieder einzubringen¹²⁴.

Da der Kardinal mit der platonischen Tradition an der Arché orientiert ist, tritt die *endzeitliche* Dynamik ein wenig zurück. Sie bleibt durchweg eingengt auf das urmenschliche Streben nach Glückseligkeit. Das Juden, Christen und Mohammedanern ursprünglich gemeinsame Glaubenszeugnis, daß alle Menschen noch einem letztgültigen Urteil entgegengehen, deutet sich kaum an. Weil ein jeder Mensch den von Cusanus an der Goldenen Regel festgemachten Maßstab um ein angemessenes Verhalten und damit auch um ein gelingendes Leben in sich trägt, deshalb muß er in seinem Gewissen den Widerstreit zwischen anklagenden und verteidigenden Gedanken aushalten. Wir wissen um das Vollkommene und sind zugleich radikal exzentrisch, deshalb sehnen wir uns nach einem endgültigen Ablegen aller Masken und einem völligen Offenbarwerden, zugleich jedoch fürchten wir uns davor. Weil wir jenen „Gerichtshof“ ständig mit uns herumtragen müssen, leben wir auf ein letztgültiges Urteil hin, das uns keine innerweltliche Instanz zusprechen kann, das wir selber ebenfalls nicht fällen können.

Angesichts dieser gemeinsamen exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Struktur aller Menschen dürfte das christliche Glaubenszeugnis eindeutiger heraustreten, als dies unter dem Blickwinkel des Cusanus erfolgt: Dieser Eine und Einzige, an dem der heilige Gott uns alle mißt, ist für uns in die

¹²² W. WEISCHEDEL, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, hrsg. v. W. Müller-Lauter (Berlin – New York 1976) 28 f.

¹²³ Vgl. K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* 24 f.

¹²⁴ Nach R. HAUBST, *Die Christologie* 305 – 312.

Bresche getreten, ihn hat der Vater auferweckt und ihm das Gericht übergeben. Wo wir ihn in Glaube, Liebe und Hoffnung als „Meister, Weg, Leben und Wahrheit“¹²⁵ annehmen, dürfen wir ihn auch als unseren Rechtshelfer und Erretter mit Freuden erwarten.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: R. Haubst)

HAUBST: Ich danke Herrn Kollegen Peters sehr herzlich. Er hat wirklich nochmal aus anderer Perspektive manche Fragen angeschlagen. Ich bitte um Äußerungen dazu.

BEN-CHORIN: Ich will mich natürlich so kurz wie möglich fassen und daher nur einiges andeuten; vor allem: Ich habe mich bei diesem Referat besonders gefreut, daß Herr Peters uns wieder auf den Wurzelgrund des Glaubens, auf die Heilige Schrift, zurückgeführt hat; denn mir ist gerade in dem vorangehenden Referat beziehungsweise bei der Diskussion aufgefallen, daß man von der Reich-Gottes-Verkündigung in der Heiligen Schrift bei der *una religio* gar nicht mehr sprechen konnte. Es scheint mir sehr wesentlich, daß Herr Peters darauf hinweist: Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß wir auf das Gericht zugehen.

Da die narrative Theologie besonders hervorgehoben wurde, möchte ich an das arabische Gleichnis erinnern, das auf dieses Gericht hin gesprochen ist. Es spricht von dem König, der einen Fruchtgarten hat und nun einen Blinden und einen Lahmen als Wächter bestellt. Der Lahme sagt zum Blinden: „Nimm mich doch auf die Schulter, und ich werde dir zeigen, wo die besten Früchte sind.“ Und so stehlen der Lahme und der Blinde zusammen die Früchte. Dann kommt der Herr des Gartens und sieht die Beschörung, und dann sagt der Lahme: „Ich konnte es doch gar nicht gewesen sein, weil ich mich doch gar nicht fortbewegen kann“, und der Blinde sagt: „Ich war es doch bestimmt nicht, denn ich sehe doch gar nicht, wo die guten Früchte sind.“ So wollen Körper und Seele beide die Schuld von sich weisen.

Es scheint mir wesentlich, daß wir dieses Denken der Teilung von Leib und Seele ganz überwinden und den Menschen in seiner Einheit sehen. Jede eschatologische Sicht aber, die hier zwischen der Transzendenz und der Immanenz trennt, scheint mir auch ganz abwegig. Das ist in der Diskussion zum Ausdruck gekommen. Ich möchte auf einen großen Schweizer Theologen der letzten Generation zurückverweisen, Leonhard Ragaz¹, der immer wieder das „Reich Gottes für diese Erde“ betont hat, so daß die Frage vom himmlischen

¹²⁵ *De vis* 25 (p I, Fol. 113^v, Z. 42 – Fol. 114^r, Z. 10): *Dedisti mihi super omnia Iesum magistrum, viam, vitam et veritatem (Joh 14, 6), ut penitus mihi nihil deesse possit. Confortas me spiritu sancto tuo . . . Rapis me, ut sim supra me ipsum et praevideam locum gloriae ad quem me invitas . . . Trahe me, Domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi a te tractus (Joh 14, 6), ut attractus absolvar ab hoc mundo et iungar tibi Deo absoluto in aeternitate vitae gloriosae. Amen.*

¹ S. HANS-JOACHIM BARKENING, *Leonhard Ragaz und Schalom Ben-Chorin: Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte* (Köln 1982) 46 ff.

und irdischen Jerusalem zum Beispiel gar nicht zum Tragen kommt. Ich darf aber auch an ein talmudisches Wort erinnern: „Gott wird das himmlische Jerusalem nicht betreten, er habe denn das irdische betreten.“ Das heißt: Erst wenn wir auf Erden Gott eine Stätte dadurch bereiten, daß wir dem Menschen eine Stätte bereiten, wird diese Einheit hergestellt. Zu der Frage des Glaubens, insbesondere des Glaubens Abrahams, möchte ich hier noch auf die Unterscheidung von *ʿaemûna* und *πίστις* hinweisen. *ʿaemûna* ist das Vertrauen in Gott, unabhängig von der einzelnen Forderung – eine existentielle Grundhaltung des Menschen! So auch im Neuen Testament zunächst *πίστις*. *Πίστις* wird dann aber immer mehr als das Fürwahrhalten bestimmter Theologumena aufgefaßt.

Dem verehrten Referenten möchte ich aber an einem Punkt sehr widersprechen. Er wies auf die Notwendigkeit des innertrinitarischen Gesprächs hin; denn Gott wäre ja ärmer als der Mensch, wenn er nicht das Gespräch führen könnte. Darf ich Sie daran erinnern, daß das Wort der Bibel der redende Gott ist, aber nicht der mit sich selbst redende in einem innertrinitarischen Gespräch, von dem wir nichts wissen können und nichts wissen. Das erste, was wir nach dem Sündenfall lesen, ist vielmehr: „Adam, Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9). Das ist der redende, der anredende Gott! Und es gibt zwei Verhaltensweisen darauf: die Verhaltensweise Adams, der sich versteckt, und die Verhaltensweise Abrahams, der sagt: „hinnenî – hier bin ich.“ Zum letzten: auf die goldene Regel (Matth 7, 12) – ich glaube, man müßte nachtragen, daß sie bei Tobias (4, 16) erstmals genannt ist –, auf die Grundregel: „Was dir verhaßt, tue deinem Nächsten nicht an!“ folgt das Wort: „Und nun geh’ hin und handle danach!“ Damit möchte auch ich schließen.

PETERS: Ich nehme das dankbar auf. Kritisch: Bubers Unterscheidung ist noch zu idealistisch, da steht noch der frühe Buber dahinter. Herr von Rad hat mit Recht gesagt: *ʿaemûna* heißt „sich festmachen in“. So muß es verstanden werden. Ich glaube, Buber hat nicht so sehr das Grundvertrauen im Blick; das Grundvertrauen ist denkerisch etwas, was sozusagen erst durch lange Überlegung sichtbar wird. Man könnte vielleicht sagen, daß es bei Jesaias sich andeute. Aber primär ist es gerade das konkrete Vertrauen. Und ich glaube, daß Buber noch ein wenig zu idealistisch getrennt hat.

HAUBST: Es würde zu weit führen, wenn wir auf alles eingehen wollten. Wir wollen ja womöglich allerspätstens so gegen ein Uhr Schluß machen. Ich bitte Herrn Hoffmann.

HOFFMANN: Herr Peters, ich bin Ihnen sehr dankbar für Ihr Referat. Ich will es auf einen Nenner bringen in der Wirkung auf mich. Es war für mich eine eschatologische Ansprache, aber auf meinen Status als Theologen. Theologie steht ja – ich richte mich jetzt einmal nach einem Ausspruch von Sönhgen² –

² G. SÖNHGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft: MySal I* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 924.

in der Zwischenzeit zwischen der Mitte, an der Christus kam, und der Endzeit, an die wir immer wieder erinnert werden sollen, aber die nicht ständig gegenwärtig ist; denn gegenwärtig ist das Hier und Jetzt, in dem wir leben. Aber im Alten Testament stehen ja Dinge drin, die den Theologen auf den Plan rufen. Ich denke etwa an die Landnahme und was damit verbunden war; an die Schwierigkeiten, die ganze Völkergruppen haben, um Bilder wie vom geschlachteten Lamm anzunehmen. Das geht bis in die tägliche Erfahrung der Seelsorge hinein. Als Seelsorger, als der ich lange Zeit ja auch tätig war, weiß man um die Nöte, die manche schon beim Abendmahlsempfang mit der Formulierung „Fleisch und Blut“ haben. Das sind nicht bloß Dinge, die so einmal dahergesagt werden. Es gibt noch eine ganze Skala von Aussagen, die biblisch sind, geschichtlich, heilsgeschichtlich sind, aber die irgendwie vermittelt werden müssen. Und so hat, glaube ich, die Theologie im ganzen diese Aufgabe, um es mit Cusanus zu sagen, der *manuductio*. Ich würde meinen, daß er in der Hinführung – die irgendwie von der Philosophie herkommen muß, wie ja auch Chalcedon mit philosophischen Begriffen gesagt hat, was die Kirche sich eigentlich unter der Menschwerdung des Gottessohnes vorstellt –, daß er darin eine große Aufgabe sah, immer wieder mit Hilfe philosophischer Begriffe zu vermitteln, was im Grunde dahintersteht. Und das ist das zweite, an das ich ganz kurz erinnern will: Es ist in einer *konjekturalen* Form gesagt, und zwar in der Überzeugung, daß die Begriffe gar nicht hinreichen, um die Wesenstiefe auszuschöpfen. Es muß auch immer wieder neu gesagt und formuliert werden mit Begrifflichkeiten und einem Begriffsschatz, der zunächst einmal nicht unterzubringen ist in das heilsgeschichtliche Thema der Heiligen Schrift.

PETERS: Vielleicht nur ein Satz dazu: Bei Cusanus spiegelt sich auch die geschichtliche Tradition der Erkenntnis wider: Erst die Trinitätslehre – sodann Christologie, und erst im Mittelalter setzt das Bemühen um die Formulierung ein. Wie kann die Kirche scharf zusammenfassen? Diese Struktur spiegelt sich im Traktat auch wider.

HOFFMANN: Darf ich nochmal erinnern: Die eschatologische Theologie ist ein Kind der Neuzeit. Bei Cusanus, im ganzen Mittelalter bis zur Neuzeit war es dagegen in der Theologie ein Anhang.

PETERS: Für mich, auch für die katholischen Theologen, sehen Sie sich einmal die diesbezüglichen Texte an, spielt die Eschatologie eine erstaunliche Rolle für das, was in der Gemeinde gelebt wurde, im Mittelalter. Das sollte man bedenken: Die hohe Theologie wieder mit der Gemeinde – hier wäre Frömmigkeit – zu verbinden.

HAUBST: Darf ich dazu auch zwei Dinge sagen. Ich bin dabei, Material zu sammeln, um die Entwicklung des eschatologischen Denkens bei NvK aufzuzeigen. Zweitens: In den frühen Predigten sagt er wiederholt, was Sie eben zitiert haben: Christus ist die Mitte der Zeit, und wir gehen auf das Ende zu; wir sind dazwischen.

KOBUSCH: Herr Professor Peters, Sie haben einmal davon gesprochen, daß Sie Cusanus lebendig verstehen wollen, aber ich weiß nicht, ob man ihn deswegen

falsch verstehen darf. Ich halte dreierlei für mit dem cusanischen Denken schon schlechterdings unvereinbar. Einmal haben Sie davon gesprochen, Cusanus ziele eine engelgleiche Vollkommenheit an. In *De pace fidei* steht genau das Gegenteil: *Homo nun vult esse nisi homo, non angelus, non altera natura; vult autem homo beatus fieri.*

Dahinter steckt eine Auseinandersetzung im Neuplatonismus. Proklos und Hierokles von Alexandrien haben genau diese These vertreten gegen den von Ihnen hier herbeigezogenen Origenes, der ein Übergehen der einzelnen Schichten, für die Theiler von „Schottentheorie“ spricht, durchaus für möglich gehalten hat. Origenes ist meines Erachtens hier ganz fehl am Platze. – Das zweite ist das, was Sie zuerst genannt haben, die Charakterisierung des Menschen als das „Zwischen“. Da könnte man sich ja auch viel eher, statt auf Buber, auf den Neuplatonismus berufen – Sie nannten glaube ich Pico an dieser Stelle – und an solche Formulierungen wie: der Mensch ist „methodios“, „er steht zwischen Geist und Materie“ erinnern. Der Mensch ist ein Wesen, das aneckt, einmal dahin und einmal dorthin tendiert. Ich glaube, daß hier der Neuplatonismus im Hintergrund steckt. Das dritte ist der Gottesbegriff. Sie sprachen sehr ausführlich über den eifernden, andrängenden Gott. In *De visione Dei*, wo von Gott als der *ipsa libertas* die Rede ist, wird auch gesagt, daß uns die Freiheit gewährt wird: *nobis concedat libertatem*. Und da scheint mir – es wird auch ausgeführt: Selbst wenn wir Böses tun, läßt er es zu; es heißt ja: Er gewährt Freiheit, auch dann, wenn es ihm eigentlich nicht so recht ist –, das scheint mir doch nicht vereinbar zu sein mit dem, was Sie über den eifernden Gott gesagt haben.

PETERS: Vielleicht sollte ich Ihre Anfrage vom Schluß her zu beantworten suchen: Ich meine auch, daß der eifernde Gott eben über Cusanus hinausgeht. Der eifernde Gott hebt aber die Freiheit des Menschen nicht auf. Das ist ein Mißverständnis. Der eifernde Gott ist etwa von Jeremia erfahren. Das hebt die Freiheit des Jeremia nicht auf. Hier herrscht ein Mißverständnis, das man vorsichtig klären muß. Sie haben auch recht: NvK ist abgelöst fraglos von den Überspitzungen des Origenes, aber die Tradition des Origenes greift tiefer; ihr Ziel ist die Engelgleichheit. Das ist ja gesagt. Mir ging es nicht um die präzisen Ausprägungen des Origenes. Sie haben viel weiter greifendere Konsequenzen; sie führen in östliche Traditionen hinein, daß die Welt immer wieder dieselbe Bewegung vollziehen wird, daß der Satan erlöst wird. Fraglos ist das nicht voll aufgenommen. Mein Versuch war lediglich zu sagen, wie es eben Herr Ben Chorin aufgenommen hat: diese Trennung von Geist und Leib, von sinnlichem und geistigem Mensch, ist auf Grund dieser platonisch-augustinischen Tradition bei Cusanus stärker durchgeführt vollzogen, reflektiert als in der Bibel. Das könnte man meiner Ansicht nach auch aus den eigenartigen Aussagen zeigen, daß Jesus von Anfang an alles erkannte, im Mutterleib schon, daß Jesus als *viator* immer schon *comprehensor* gewesen sei. Auch die eigenartige Vorstellung, die angedeutet ist: Der Tod Jesu wird so verstanden, daß nicht nur, wie Irenaeus es gesagt hat, die Gottheit sich einzieht und die Menschheit alleine

bleibt; sondern bei Cusanus geht es eigentlich noch weiter: die Seele zieht sich auch ein – er bringt die Beispiele, die Augustin nennt – und der Leib bleibt allein zurück. Hier herrscht bis in den Tod Jesu hinein diese Vorstellung: Die Seele zieht sich heraus und der Leib bleibt zurück. Vielleicht gibt es mehrere Aussagereihen bei Cusanus. Mir ist diese aufgefallen: Da ist ein berühmter Presbyter gewesen, den Augustin erwähnt, der konnte seinen Geist einfach zurückziehen, daß er wie tot dalag. Hier ist Tod verstanden nicht als letztes Ausleiden des Gottesgerichtes, sondern Tod ist primär verstanden als Herausziehen der geistigen Existenz aus dem Leib, der zurückbleibt.

v. BREDOW: Dazu hätte ich eine Ergänzung. Ich hatte mir das schon vorhin notiert, und zwar anlässlich der Frage: Wie ist es mit dem Zorn Gottes und dem Eifer Gottes? Spielt das bei Nikolaus eine Rolle? Ich glaube, Sie haben recht gesehen: Vom Zorn Gottes ist bei Nikolaus natürlich nicht so die Rede wie etwa bei Luther. Aber daß Jesus derjenige ist, der alles, was Sünde war, auf sich genommen hat, das ist dokumentiert in dem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati³. Da ist die Rede von Getsemane. Was Jesus da erlitten hat, das ist *visio mortis*, und wir müssen die *scientia mortis* lernen, das Todeswissen. Aber was ist das? Das Sehen dessen, was die Sünde eigentlich ist. Sie bewirkt Tod: Tod der Wahrheitsfähigkeit und Liebesfähigkeit des Geistes (der Seele). Jesus kann dies natürlich viel deutlicher sehen als irgendein anderer Mensch. Er hat all das durchlitten. Die Aufforderung an den Novizen ist nun, diese *scientia mortis* zu lernen und so mit Jesus zu leiden. – Der bloß leibliche Tod ist nicht so zu fürchten; für den Christen ist er der Durchgang zu dem Leben, das nicht mehr stirbt.

HAUBST: Ich möchte nur ganz kurz sagen, das Wort „Engelgleichheit“ scheint hier eine Äquivokation in sich zu haben. Es ist bei Cusanus nie orphisch zu verstehen, als ob der Mensch den Engeln gleich werde, indem er aus dem Leibe ausziehe. Das Engelgleiche liegt darin, daß der Mensch Unsterblichkeit erlangt, auch in seiner leiblichen Existenz, die Cusanus nie aus dem Auge verloren hat.

DUPRÉ: Herr Peters, mich hat Ihre Aktualisierung von Cusanus sehr angesprochen. Gleichzeitig hat sich mir aber auch die Frage gestellt, wie sich diese Aktualisierung zu dem verhält, was Cusanus in *De pace fidei* darstellt und erreichen möchte. Sie haben hier einen weitaus größeren Bereich angesprochen. Ich glaube, es ist deshalb wichtig und notwendig, auch einmal auf die Begrenzung hinzuweisen, die von der Zielsetzung des Dialogs *De pace fidei* her angegeben ist, so daß man Cusanus nicht auf Zwecke und Ziele hin beurteilt, die er in dieser Schrift gar nicht verfolgen wollte. Sie haben zum Beispiel gefragt oder das Problem gestellt: „Wie ist es mit dem Verhältnis von Alltag und Gericht? Müßten wir hier nicht mehr Verantwortung erwarten?“ Nun, ich gehe davon aus, daß Cusanus gerade in *De pace fidei* versuchte, eine Antwort auf die

³ Cusanus-Texte IV/3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues* (Heidelberg 1955) 67 – 69, und die Erläuterung S. 96 – 101.

Situation des Alltags zu geben. Er hat es immerhin der Mühe wert gefunden, über die Ereignisse seiner Zeit nachzudenken und seine Gedanken niederzuschreiben. Das ist doch eine Tat! Was hier vorliegt – die literarischen Maßstäbe sind vielleicht nicht so zu gebrauchen, wie wir es gerne möchten –, ist nichtsdestotrotz ein Kunstwerk, eine Tat, und zwar eine Tat, die aus der Sicht des Menschen zu begreifen ist, der frei ist, über seine Lage nachzudenken, und der dieses Nachdenken als den ersten Schritt betrachten muß, um diese Lage, wenn überhaupt, zu verändern. Hier glaube ich, ist es jetzt ganz wichtig – und da schließe ich mich im Grunde genommen dem ersten Vortrag an –, zu betonen: er tut dies im Zeichen von *De coniecturis*.

Im Anschluß an H. Plessner haben Sie auf die „exzentrische Positionalität“ des Menschen hingewiesen. Cusanus hat in *De coniecturis* in der Tat ein Menschenbild entwickelt, von dem her man Plessners Auffassungen vom Menschen ontologisch fundieren kann. Doch geht es ihm keineswegs nur um eine geistige Selbst- und Weltübersteigung, sondern um die praktische Weltgestaltung, als deren wesensgemäßer Ausdruck seine Konjekturen zu verstehen sind. Die von ihm entwickelte Methode ist darum als ein Versuch zu bewerten, die spezifische Welt des Menschen so zu begreifen, daß sich das Begreifen zugleich auch als Tat und Vertiefung des Menschseins bewähren kann. Für Cusanus wirft das unvermeidlich die Frage nach der Religion auf, die er im Kontext von *De coniecturis*⁴ als Wirklichkeit erkennt, die dem Menschen zwar nicht von Natur, wohl aber als von der Natur spezifizierte Aufgabe zukommt. Entsprechend ist auch die Frage nach Kultus und Ritus, nach der *cultura unius Dei*⁵, sowohl im Sinn von *De coniecturis* wie von *De pace fidei* als Problem der theoretischen Vermittlung im Dienste der Weltgestaltung und als Teil derselben aufzufassen. Auch in *De pace fidei* sind *religio* und *cultura* als Verbindungen von Natur und Kunst⁶ zu begreifen, in denen sich die Schöpfung vollzieht und dem Denken seinen Anteil an ihrer Verwirklichung zuweist. Zwar beschränkt sich Cusanus darauf, die anstehenden Fragen „lediglich“ in „*caelo rationis*“⁷ zu behandeln. Da dies aber nur als Moment im Prozeß der Problemlösung betrachtet werden kann, ist es deutlich, daß es sich hierbei um einen ersten, jedoch wesentlichen Schritt handelt. Folgerichtig werden darum alle, nachdem die Analyse in *caelo rationis* geleistet ist, nach Hause geschickt, um nachzudenken – nicht nur die Heiden, auch die Christen. Das soll man eben nicht vergessen.

Im Anschluß an den Vortrag von Herrn Klibansky möchte ich noch sagen: Er hat hervorgehoben, daß es bei Pico um die Einheit der Philosophie ging, bei Cusanus um die Einheit der Religion. Das stimmt, aber Cusanus hat die Frage nach der Einheit der Philosophie bereits in *De docta ignorantia* gestellt⁸, und die

⁴ *De coni.* I, 11 (h III, N. 55; Z. 6–9); EBD. II, 15 (N. 147, Z. 1–14).

⁵ *De pace* XIX (h VII, N. 68; S. 62, Z. 14).

⁶ *De coni.* II, 12 (h III, N. 131–133).

⁷ *De pace* XIX (h VII, N. 68; S. 62, Z. 19); *De coni.* I, 12 (h III, N. 63, Z. 13) u. ö.

⁸ Vgl. den Begleitbrief zu *Doct. ign.*

Frage nach der Einheit der Religion stellt sich ihm jetzt als ein Verifikationsproblem seiner Seinsaussagen über das Gesamt der Schöpfung. Darum meine Bemerkung hier: die Kosmologie, die Eschatologie, die finden wir in den beiden ersten Kapiteln von *De pace fidei*. Und dann kommt jetzt die Frage: Aber wenn die Schöpfung vollendet ist, was bleibt da noch zu tun? Die Grundantwort ist die, daß es darum geht, die Wahrheit zu vollenden, daß es also der Freiheit des Menschen anheimgestellt ist, die Wahrheit konkret zu verwirklichen. Der Mensch wird ja angesprochen als ein Wesen, das deshalb gemeinschaftsfähig ist, weil es auf Wahrheit hin angelegt ist. Das ist eine ungeheuer problematische Sache! Dahinter sehe ich die große Frage, die für Cusanus selbstverständlich ist, evident ist, nämlich: Wie vermittele ich das „*primo es homo et deinde Christianus*“ (sei mal erst ein Mensch, und dann sei ein Christ!)⁹. Darin vollzieht sich die Spannung des lebendigen Gottes, des Schöpfers, der nicht nur außerhalb der Sünde ist, sondern der in unserem konkreten Dasein mit angesprochen ist! Hier ist es sehr wichtig zu sehen, daß Cusanus sich methodologisch gesprochen im Rahmen eines ganz bestimmten Horizontes bewegt. So spricht er zum Beispiel hier nicht über den *amor intellectualis*¹⁰ der Gotteserkenntnis oder über die Voraussetzung der Gotteserkenntnis. Er hat das Thema begrenzt, und der Hauptgedanke dieser Begrenzung liegt meines Erachtens darin – und jetzt nehme ich wieder ein Motiv aus *De coniecturis*¹¹ auf –, daß eben das Christentum sich im Spiegel der anderen Religionen sehen läßt. Es geht meines Erachtens hier gar nicht um den Versuch, die Religionen im Sinne eines utopischen Konstrukts miteinander zu versöhnen, sondern darum, das Christentum selbst einmal im Spiegel der anderen zu identifizieren. Es geht darum, daß das Christentum aus seiner eigenen Tradition und Wahrheit heraus friedensfähig gemacht wird. Das letzte wird dann bestätigt, wenn die Leute nach Hause geschickt werden. Aber den Dialog selbst betrachte ich als den Versuch eines konjunkturalen Weges. Als solcher beschreibt er das Problem, wobei freilich die Beschreibung selbst auch als Teil einer Lösung angeboten wird.

KREMER: Herr Peters, Sie haben gesagt, bei Cusanus trete der Gedanke zurück, daß Juden, Christen und Muslime aus der einen Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, im Dialog *De pace fidei*. Ich frage mich, ob Sie mit einer so formulierten Frage nicht das Spezifische des Cusanus in *De pace fidei* übersehen. Die Ausführungen über den Schöpfungsgedanken leitet er ja, und das ist sehr überlegt, damit ein, daß er sagt: Insofern ich Gott als Unendlichen betrachte, als *infinitus*, kann ich überhaupt keine Aussagen über ihn machen¹². Da bedeutet negative Theologie, restloses Schweigen. Insofern ich aber Gott als Schöpfer des Universums betrachte, kann ich Aussagen von ihm machen, weil wir nur von dem, was wir von der Kreatur her kennen und wissen, Aussagen auf

⁹ *Excitationes* (p II, Fol. LXXV^v, Z. 28).

¹⁰ Vgl. p II, Fol. XCII^r; *De coni.* II, 17 (h III, N. 176, Z. 20).

¹¹ *De coni.* II, 15 (h III, N. 146–154).

¹² *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 9 f.).

ihn übertragen können¹³. Genau an diesem Punkt setzt die spezifische Antwort des Cusanus ein: Innerhalb der Struktur des Universums zeigen sich Anhaltspunkte dafür, um zu dem Dreieinen Gott zu kommen. Darin ist selbstverständlich impliziert, daß dieser Gott – und das ist gar nicht der Streitpunkt zwischen Muslimen, Juden und Christen –, daß dieser Eine Gott nach allen drei Religionsgemeinschaften der Schöpfer aller Menschen ist. Aber das Spezifische ist gerade der Dreieine Gott, für den Cusanus Hinweise in der Schöpfung zu erkennen glaubt. Zu Anfang seiner Schrift sagt er nämlich ausdrücklich¹⁴: Was hat jede Kreatur, das Du ihr nicht gegeben hast?

Dann zweitens eine Frage – es kann sein, daß mir das bei Ihrem Gedankenreichtum entgangen ist: Könnten Sie mit wenigen Worten sagen, worin nach Ihrem Verständnis von *De pace fidei* die *fides* bei Cusanus besteht, was das Charakteristische der *fides* bei Cusanus ist (das war ja ein Zentralwort Ihres Vortrages), und, unter der Voraussetzung, daß Sie als evangelischer Christ nicht damit übereinstimmen, worin Sie die Differenz dazu sehen?

PETERS: Es gibt zwei Verständnisse „des Glaubens“. Da ist einmal der Glaube, der zur allgemeinen Existenz gehört und der von vornherein mit im Spiel ist, der Glaube auf eine Wahrheit hin. Und dann ist da in dem Abraham-Beispiel der konkrete Glaube, der auf eine bestimmte Weisung antwortet. Wenn ich jetzt von dem ersten ausgehe, bekommen die Hoffnung auf ein Ziel und die Liebesbewegung einen stärkeren Akzent und auch viel mehr Freiraum. Wenn ich stärker von Abraham ausgehe, dann geht es um die *fides incarnata*, den Glauben, der sich im Leben und im Tun inkarniert. Wie sich beides zueinander verhält, hat Cusanus nicht gesagt. Er reflektiert nicht darüber. Insofern bleibt einfach die Frage. Ich habe dasselbe an der zitierten Predigt gezeigt. Auch in dieser taucht Glaube zweimal auf. Doch wie gehören diese beiden Glaubensbegriffe, oder besser Vorstellungen, zusammen? Das ist die Frage.

v. BREDOW: Das ist doch eins. Entschuldigen Sie bitte!

PETERS: Nein, es ist eben nicht eins.

v. BREDOW: Ich kann logisch schon nicht mit dem zurechtkommen. Sie unterscheiden *fides generalis* und *fides specialis*. Und nun steckt ja in der *fides generalis* die *fides specialis* drin. Sonst kann sie nicht *fides* sein. So scheint mir, daß es eine notwendige Einheit ist. Der konkrete Glaube ist zugleich auch das Urvertrauen.

PETERS: Das Urvertrauen wird in der ganzen Geschichte der Menschheit nur konkret, wo eben Offenbarung ist. Und dann ist es eben nicht bloßes Urvertrauen, sondern dann entsteht auch Kult, entsteht Festhalten dieser konkreten Offenbarung. Dann wird der gal-ed gebaut, der Steinhafen. Wir betrachten es jetzt immer aus der Überschau heraus, aber der betroffen ist, der ist nicht von einem allgemeinen Gott betroffen, sondern vom lebendigen Gott dieser Weisung.

¹³ EBD. (Z. 10–12).

¹⁴ EBD. 1 (N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 1).

v. BREDOW: Es gibt keinen „allgemeinen Gott“; den kann ich überhaupt nicht denken.

PETERS: Ja, da ist schon eine Entscheidung; dann sind Sie schon für *fides specialis*.

v. BREDOW: Ich kann also diese Unterscheidung, die Sie machen, nicht nachvollziehen.

PETERS: Vielleicht nochmal ganz einfältig: Diese neuplatonische Überlegung hat doch keinen Kult aus sich entlassen, hat sie nicht. Wie sollte sie es auch? Sie hat nur frühere Kulte überdacht und überdeckt, überdacht, es ist ein Denken. Überall in der Menschheit kann man den Namen dessen nennen, dem das begegnet ist, und auch den Ort, und die Frage Wo? Das ist doch das Geheimnis des Christenglaubens und auch Mohammeds. Diese Spannung, glaube ich, bleibt; das läßt sich nicht leugnen.

OTTE: Gestatten Sie mir als ebenfalls protestantischem Theologen, etwas mehr der reformierten Richtung, zu dem gelehrten Vortrag meines Kollegen Stellung zu nehmen. Ich bin Praktiker und Universitätsdozent. Ich habe beide Seiten, die angesprochen wurden, auch verstanden und verstehe sie. Indessen was soll hier die Konkretion, wie sie hier genannt wurde, die Konkretion, wie sie ein Akademiker allein von der akademischen Arbeit her sieht? Wenn es um Konkretion geht, dann ist es, wie ich meine, eine Konkretion der Problemlösungen. Diese Konkretion habe ich in *De pace fidei* vorgefunden. Es geht nicht darum, narrativ Dinge nachzuerzählen, sondern Probleme zu lösen, das heißt in dem Fall, mehrere Religionen ins Gespräch zu bringen. Da möchte ich sagen, daß ich den gelehrten Vortrag sehr einseitig empfunden habe als evangelischer Theologe. Das kam darin zum Ausdruck, daß der Referent selber feststellte, wie stark er auf der Seite des Gesetzes stände. Ich selber habe als evangelischer Theologe, und damit Evangelium sagend, Cusanus viel stärker als Mann des Evangeliums begriffen, und zwar insofern, als er die Christologie nicht einseitig nur vom Opfertod Christi her begriffen hat, wie es in lutherischer Tradition mit Beziehung auf die Gnadenlehre gern gemacht wird – das ist eine juridische Verengung –, sondern daß Cusanus in raffinierter Weise die Gnadenlehre viel weiter gesehen hat, die Gnadenlehre auch im Hinblick auf den Lebensvollzug, auf die Erziehung der Menschheit, und schließlich auch im Hinblick auf die Erkenntnistheorie. Und hier, würde ich sagen, ist nach meinem Verständnis Cusanus sehr konkret, indem er nämlich die Christologie – etwa von II Korinther 5 aus, wo es heißt, daß durch Christum das Verstehen möglich ist, umgesetzt hat in die Frage der Identität dessen, was an sich nicht identisch ist. Und das ist für mich im Hinblick auf die *coincidentia* unendlich viel konkreter, als wenn man narrativ ein paar Daten und auch einen Ausblick aufs Gericht wagt. Die Eschatologie ist bei Cusanus voll in Gang gebracht, natürlich nicht im Hinblick einer Gerichtseschatologie, sondern eher im Hinblick, wie Teilhard de Chardin es sieht, des Hintendierens auf Vollendung, und zwar so, wie es in unserem konkreten Lebensvollzug angelegt ist, wie wir es verantworten müssen. – Da sind wir zwar nicht entlassen – aber im Hinblick darauf,

daß es in unserem Leben schon eine Rolle spielt. Und von hier aus würde ich meinen, daß die Christologie bei Cusanus viel stärker eine solche ist, die „das Nichtseiende ins Sein ruft“ (Röm 4); das heißt also, was an Nichtverständnis da ist, als mögliches Verständnis uns andemonstriert. Hier wird Cusanus konkret, und darin sehe ich „Evangelium“. Ich bin der Meinung, bei Cusanus ist Evangelium im Vollmaß da: und wenn jetzt die Gesetzesseite hervorgekehrt ist, müßte man sich fragen: Hat eigentlich die Anlage des Referates Cusanus entsprochen? Entschuldigen Sie diese Anfrage, aber es ist auch eine Anfrage eines evangelischen Theologen.

PETERS: Vielleicht nur ein kurzes Wort. Ich glaube, es geht jetzt gar nicht um „lutherisch“ oder „reformiert“. Calvin hat ja ganz stark das Gericht. Sie schneiden jetzt die Fragestellung der Moderne an; hier wäre nochmal zu überlegen: ob es schon bei Cusanus diese Bewegung in die Zukunft, hier innerweltlichen Gestaltung mit überschießender Dimension, gibt. Das ist die Frage. Hiermit wären Wege zu Tillich, Wege zu Teilhard de Chardin angedeutet. Dabei geht man zugleich über Cusanus hinaus. Das läßt sich nicht leugnen.

GRUSS: Meine Frage ist eine mehr historische, aber doch theologisch motiviert. Wenn man Cusanus aus der Sicht der Reformatoren ins Auge faßt, dann stellt sich eine Frage, die auch einen Komplex des Lebens betrifft. Martin Luther ist ja einmal nach Rom gepilgert, und diese Erinnerung ist in ihm wirksam geblieben im Sinne einer wachsenden späteren Distanzierung, bis er sich am Ende überlegte, was er eher als Gegner anzusehen habe: das im Antichristen verfaßte Papsttum oder den Türken. Nikolaus Cusanus ist in einem geistigen, über den physischen Sinn hinaus, ein Rompilger, indem er von der konziliaren oder mehr konziliaren Idee zur papstverfaßten Kirche sich hinwendet. Die Frage geht nun in diese Richtung: Wieweit ist Nikolaus Cusanus die konkrete Gestalt der Kirche seiner Zeit, speziell der päpstlichen Amtswahrnehmung, selbst problematisch geworden? Wieweit hat er gelitten an einem Papsttum, das ja gerade – alles war noch in frischer Erinnerung – aus der Verbannung von Avignon zurückkehrte, mit den dort ausgeführten erbarmungslosen Inquisitionsfeldzügen? Demgegenüber hebt sich ja seine Idee der Konkordanz großartig und leuchtend ab – und wie hat er das Papsttum gesehen, das ja auch schon mitbestimmt war von der Renaissance? Kaum ein Menschenalter trennt uns von der Bußpredigt des Savonarola. Meine Frage richtet sich also an Cusanusexperten: Wieweit sind diese konkreten Gegebenheiten für Cusanus ein Anlaß des Leidens gewesen? Er hat ja die Größe gehabt, durch die konkrete Gestalt hindurch die tiefere Idee des Papsttums zu sehen.

HAUBST: Es würde zu weit führen, wenn wir darauf eingingen. Ich möchte bloß sagen: Streichen Sie das Fragezeichen am Schluß durch und machen Sie ein Ausrufezeichen dahin!

BOLBERITZ: Meine Anmerkung hängt mit dem zum Thema Religion und Christologie Gesagten zusammen. In *De pace fidei* setzte Cusanus selbst voraus: Alle Menschen gehören zu einer bestimmten Religion. Seit der

Aufklärung veränderte sich diese Lage. Meine Frage richtet sich darauf: Kann Cusanus mit diesem Werk dem heutigen Menschen, der atheistisch oder gleichgültig ist, noch etwas sagen? Der lehnt die Tradition der Religionen ab. Hat das Christentum für den heutigen Menschen den Absolutheitscharakter wie in *De pace fidei*? Dem modernen Menschen scheint die Religion erstens Ideologie zu sein. Es kommt immer stärker und stärker heraus, daß das Christentum auch eine Ideologie ist. Aber auf anderer Seite ist das Christentum in seiner eigenen Wesenheit keine Ideologie: Es ist ein spezielles Lebenswort. Kann man schon sagen im cusanischen Sinn: Die nicht-christlichen Religionen haben meistens einen ideologischen Charakter – das Christentum in sich, im wesentlichen Sinne, hat keinen ideologischen Charakter? Dann lautet meine Frage so: Wie kann das Christentum eine absolute Religion sein? Ich glaube, wir können dies im Sinne des Cusanus von der Inkarnation her so verstehen: Ja, das Christentum kann eine absolute Religion sein, aber im fernen Sinn. Die Heiden, die Juden, die nicht-christlichen Religionen verwerfen die Idee der Inkarnation. Das ist ihm ein Standardmodell: „Cur deus homo.“ Für das Christentum ist die Inkarnationslehre das Wesentliche im Glauben. In diesem Punkt liegt der Unterschied des Christentums von den anderen Religionen. Also: Christus als Mensch repräsentiert den bleibenden ideologischen Charakter des Christentums. Die geschichtliche Repräsentation des Christentums hat ja einen ideologischen Charakter; und darin ist es eine Religion. Aber andererseits repräsentiert Christus, der Sohn Gottes, durch seine Auferstehung den nicht-ideologischen Charakter, den eschatologischen Charakter, den übernatürlichen und den un-nützlichen Charakter des Christen. Das Christentum ist absolute Religion im Sinne des Cusanus, weil die Person Christi im Sinne der *coincidentia oppositorum* alles zusammenfaßt, was in den verschiedenen Religionen wertvoll ist.

Ich möchte fragen: Sind Sie einverstanden mit einer solchen Interpretation oder Adaptation der *coincidentia oppositorum*? Die Inkarnationslehre wäre danach das Absolute im Christentum.

PETERS: Im Grundsätzlichen ja; in der Einzelausführung wird man noch weiter überlegen müssen.

HAUBST: Danke! Herr Urban, ein junger Mainzer Theologe.

URBAN: Sie haben besonders herausgestellt die gemeinsame Überzeugung von Juden, Christen und Mohammedanern, daß alle Menschen auf das Gericht Gottes zugehen. Es stellt sich damit die Frage, ob der Gerichtsgedanke im Hinblick auf die *una religio* so sehr helfen könnte und dessen mindere Betonung bei Cusanus daher als Mangel zu bezeichnen wäre. Dieser Gerichtsgedanke scheint mir gar nicht so verbindlich zu sein zwischen Juden, Christen und Mohammedanern, weil gerade für uns Christen das Gericht durch die Erlösung durch Jesus Christus in anderem Licht steht als bei den anderen Genannten. Dieser Unterschied läßt sich darin darstellen, daß die Endzeit für den christlichen Glauben mit Tod und Auferstehung Jesu Christi schon angebrochen ist, aber noch auf die Vollendung zugeht. Das daraus entstehende

christliche Bewußtsein, in der Endzeit zu leben, scheint mir ein solcher existentieller Unterschied zum jüdischen und islamischen Verständnis zu sein, nicht nur ein oberflächlicher, äußerlicher, daß der Raum dieser Gemeinsamkeit recht schmal scheint. Ein Zweites: Sie haben den Weg des Cusanus, über den Trinitätsgedanken der *una religio* eine Grundlage zu schaffen, meiner Meinung nach etwas abgewertet. Die denkerische Darlegung des Cusanus, daß die ganze Schöpfung trinitarisch geprägt ist, scheint mir einen viel breiteren Bereich von Religionen zu erfassen und so für das Hingehen zur einen Wahrheit, zur *una religio* hin viel mehr zu leisten. Vielleicht kann man es auch im Sinne der Heiligen Schrift sehen und sagen (Röm 1, 18 ff.), daß alle, auch die Heiden, den Schöpfer aus den Werken erkennen können. Danke.

HAUTH: Ich habe keine Fragen mehr an den Vorredner, sondern ich möchte ein kurzes, abschließendes Wort zu dem Symposium, zu den zwei Tagen der Vorlesungen hier in der Universität Trier sagen. Die Schrift *De pace fidei* des Nicolaus Cusanus stellt eine erträumte Vision des großen Mannes aus Kues über die verschiedenen Religionen in Jerusalem, der großen Metropole im Osten, zwischen Juden, Mohammedanern und Christen dar, mit dem Wunschziel, letztlich zu einer Einheit zu kommen. Gestern und heute erlebten wir aber bei diesem Symposium hier, 500 Jahre nach Cusanus, durch Professor Dr. Dr. Haubst, den langjährigen und bewährten Leiter des Cusanus-Forschungsinstituts in Trier, in der einstigen weströmischen Kaisermetropole erstmalig keine visionäre, sondern eine reale internationale Zusammenkunft der verschiedenen großen Religionen im Gespräch miteinander, im Ringen um den Frieden in unserer von Unfrieden erschütterten und zerrütteten Welt. Das dürfte für uns alle Anlaß genug sein, die wir hier sind, bei dieser Live-Veranstaltung über *De pace fidei* des Nikolaus Cusanus Herrn Professor Haubst, Ihnen, unseren ganz besonderen Dank zu sagen für seine großen Mühen und Arbeiten, diese moderne Live-Zusammenkunft der verschiedenen Religionen in die Wege geleitet zu haben. Möge Ihnen in dieser Zusammenkunft der entsprechende Erfolg beschieden sein!

HAUBST: Herr Dr. Hauth, ich danke Ihnen herzlich für diese von Herzen kommenden Worte. Ich möchte diesen Dank auch weitergeben an alle, die nach hier gekommen sind, die als Referenten, als Diskussionsredner, als Fragende und Antwortende, zusammengewirkt haben. Diese Cooperatio im Geist der concordantia wird, wie ich hoffe, auch im Podiumsgespräch heute nachmittag eine gute Weiterführung und einen guten Abschluß finden. Ich möchte auch noch sagen, daß beim Podiumsgespräch auch Stimmen aus dem Plenum zu Gehör kommen können. Ich möchte auch schon einmal auf das Thema des nächsten Symposiums hinweisen, das wir im Wissenschaftlichen Beirat abgesprochen haben. Es geht dann um eine Schrift, die kaum zwei Monate nach *De pace fidei* entstanden ist, *De visione Dei*, und da zeigt sich, daß Cusanus außer dieser induktiven oder manuduktiven Methode auch die einer inneren, lebendigen existentialen Darstellung beherrscht und daß ihm die sehr am Herzen gelegen hat bis ins mystische Denken hinein. Ich möchte aber nun auch

meinen Dank denen aussprechen, die in den letzten Tagen hart gearbeitet haben, meinen Mitarbeitern, Herrn Kaiser, der es sehr bedauerte, daß er nicht einmal zu den Vorlesungen kommen konnte, den Damen, Frau Momper, Frau Ikrath, Frau Uhlich, die in Mainz elf Jahre meine Sekretärin war, die heute hier als Nothelferin mit eingesprungen ist. (Beifall)

HAUTH: Vergessen Sie Ihre Nichte nicht! (Beifall)

HAUBST: Gut! Frau Zenz möchte ich auch nennen (Beifall), denn es war auch für sie eine Strapaze. Nun auf zum Podiumsgespräch!

PODIUMSGESPRÄCH (mit Epilog)

PODIUMSGESPRÄCH

MEUTHEN: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Zur Eröffnung möchte ich schon vorweg der Cusanus-Gesellschaft, insbesondere dem Trierer Cusanus-Institut und seinem Leiter, sehr herzlich für die Initiative, für die Planung und für die durchdachte Vorbereitung zu diesem Podiumsgespräch danken. Mir scheint es am einfachsten, Ihnen, Herr Professor Haubst, zunächst das Wort zu geben. Sie mögen uns in kurzen Zügen in eben dieses Konzept, das Sie entwickelt haben, einführen. Ich bitte Sie des weiteren, dann vielleicht auch die Teilnehmer des Gespräches kurz vorzustellen. Die Zusammensetzung der Gesprächsrunde ergab sich ja aus der thematischen Planung. Darf ich Sie zunächst darum bitten?

I.

HAUBST: *Einführung in den Sinn dieses Gespräches mit Begrüßung der Dialogpartner*

A) Das Thema des gesamten Symposions „Der Friede unter den Religionen nach NvK“ wurde seit vorgestern abend in Vorträgen und Diskussionen anhand des Dialoges „Der Friede im Glauben“ zunächst *historisch* eingeordnet und untersucht. Schon dabei konnte aber auch die – heute sogar mehr denn je *aktuelle* – *Bedeutung* mancher *Leitgedanken* bewußt werden, die da der göttliche Logos im Gespräch mit 17 Weisen aus verschiedenen Nationen und aus der Sicht von recht verschiedenen Religionen entwickelt. Der Herbeiführung einer friedvollen Einheit aller Menschen im Glauben sollen diese dienen.

NvK hat diesen visionären Dialog i. J. 1453 in der Erschütterung über das „religiöse“ – genauer: über das durch religiöse Gegensätze angeheizte – Pathos des blutigen Krieges, in dem Konstantinopel zerstört wurde, geschrieben.

Konzentrieren wir uns nun, in diesem Podiumsgespräch, *zusammenfassend* auf das, was dieser Dialog als ganzer *uns auch heute noch* zu sagen hat.

Um mit diesem als Ganzem vertraut zu machen, lag zunächst der Gedanke nahe, ihn dramatisch zu inszenieren. Wie zu hoffen ist, wird das auch früher oder später durch ein Schauspiel im Fernsehen geschehen. Für eine solche Sendung wären hier jedoch fürs erste nur fragmentarische und erklärungsbedürftige Auszüge möglich. Wer sich für die konkrete Form und den lebendigen Ideenreichtum des 17- bzw. 20stimmigen Religionsgespräches als Ganzen interessiert, dem sei darum (außer der lateinischen Edition von Raymond Klibansky) die eigens für dieses Symposion erarbeitete und leicht zugängliche *deutsche Übersetzung*¹ empfohlen.

Diese erlaubt und erleichtert es uns nun auch, für die Diskussion *die* Dialogpartien auszuwählen, in denen die bis heute größten außerchrist-

¹ NIK. v. KUES. *Textauswahl in deutscher Übersetzung*, H. 1: Der Friede im Glauben (im Selbstverlag d. Cus.-Instituts 1982).

lichen Religionen, nämlich der *Islam* und der *Hinduismus*, angesprochen werden.

Noch eindeutiger, als das auch schon bei dem Symposium des Jahres 1970 „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene“² geschah, dehnen wir damit den Begriff und Horizont des „Ökumenischen“ – weit über „die Einheit der Christen unter sich“ hinaus, und doch im ursprünglichen Sinn des Wortes – prinzipiell auf die ganze Vielfalt der Religionen in der Menschheit aus.

Der *Hinduismus* ist wegen der Fülle seiner Götter-Vorstellungen und -Darstellungen typisch für die sogenannten *heidnischen* Religionen, die Cusanus jedoch nicht voreilig oder allzu oberflächlich als bloße „Vielgötterei“ abtun möchte, während der *Islam* in dezidiertem Gegensatz dazu – mit dem *Judentum* – um des Bekenntnisses zu dem Einen Gott willen auch schon in dem christlichen Glauben an den trinitarischen Vollzug des personalen Lebens in dem Einen Gott einen Abfall von dem allein-wahren Monotheismus sieht.

Eben darin liegt, wie gesagt, der entscheidende Grund dafür, daß wir im folgenden das *Christentum* auf der einen Seite mit dem *Islam*, auf der anderen Seite mit dem *Hinduismus* dialogisch konfrontieren und zusammenschauen möchten. Das *Christentum* steht ja, mit diesen Religionen verglichen, irgendwie *in der Mitte*; und das ist sicher nicht nur ein nachträglicher Kompromiß. Wie gerade NvK nachdrücklich betont, liegt ja in der *Koinzidenz*, dem In-eins-Fall der Einheit Gottes mit den drei Personen, im Trinitätsglauben also, eine solche Mitte, die auf der höheren Ebene der Gottesoffenbarung in Jesus Christus die Gegensätze von Heidentum und *Islam* übergreift. In *Jesus Christus* erblickt Cusanus dementsprechend den „Friedenstifter und Mittler“ sowie den „Vollender aller Religionen“³.

Der Dialog mit dem *Judentum* tritt in *De pace fidei* hinter dem Gespräch mit dem *muslimischen* Araber, dem Türken und zumal mit dem Perser merklich zurück; so entspricht es der weltweiten Blickausweitung in dieser Schrift. NvK ist sich indes auch klar der geschichtlichen Wurzeln bewußt, die sowohl das *Christentum* wie der *Islam* im *Judentum* haben. Deshalb schalten wir im folgenden den beiden Schwerpunkten, dem Gespräch mit Vertretern von *Islam* und *Hinduismus*, auch ein klärendes „Vorgespräch“ mit einem Repräsentanten des heutigen *Judentums* vor. So viel zum inhaltlichen Rahmen oder „Horizont“ des folgenden Podiumsgesprächs.

B) Damit dieses sich *fruchtbar* (und in der Richtung der cusanischen Friedensvision) entfalten kann (d. h. *negativ*: damit es weder chaotisch durcheinander geht noch im Sande verläuft und erst recht nicht in Streit oder Unfrieden endet), scheint es mir ratsam, daß wir uns etwa an die folgenden *drei Diskussionsregeln* halten:

² MFCG 9 (1970).

³ Predigt 118 (V₂ Fol. 1^{rb}) und Predigt 263 (V₂ Fol. 216^{ra}); vgl. R. HAUBST, *Die Christologie*, 200.

Erstens: Wir knüpfen bei allen drei Stadien des Dialogs: Christentum – Judentum, Islam, Hinduismus jeweils „kontextural-dialogisch“ (wie man es heute nennt)⁴ an das an, was *Cusanus* selbst dazu gesagt hat; und zwar jeweils mit dieser *Aufeinander-Folge von Fragen*:

Zunächst: Stimmt das, was *Cusanus* da den nichtchristlichen Religionen zuschreibt? Inwieweit können sich deren Vertreter auch heute noch damit identifizieren? Inwieweit können sie sodann auch der cusanischen Gedankenführung folgen? Das soll sozusagen die generelle Richtung sein, in der die Diskussion sich bewegt.

Zweitens: Wie Erfahrung und Reflexion lehren, ist jeder ökumenische Dialog – mehr oder minder – *von diesen extremen Gegensätzen bedroht*, die ihm, je mehr sie sich polarisieren, den Boden unter den Füßen entziehen (auch die Deutungsgeschichte des cusanischen Dialogs „*De pace fidei*“ zeigt dies):

1. Die Betonung der *Übereinstimmung* oder Heilsbedeutung aller Religionen führt leicht zu den überspitzten Pauschalurteilen: Alle Religionen sind gleich, d. h. je nachdem: „gleich gut“ oder „gleich schlecht“. Was sie unterscheidet, sollten danach (jetzt und immer schon) nur Äußerlichkeiten, Nebensächlichkeiten sein. Das ist im Grunde ein *Indifferentismus*, für den zumindest auch viele echt-religiösen Inhalte gleichgültig sind. Das nimmt dem religiösen Dialog seinen Ernst. Das intendierte *Cusanus* sicher nicht.

2. Auf der Gegenseite kann aber auch die *Selbstbehauptung* oder Selbstdarstellung der je *eigenen Identität* der Religionen so radikal oder absolut sein, daß sie *nichts außer* je ihren Dogmen und ethischen Verhaltensweisen gelten läßt. Damit wird effektiv jeder berechnete Eigengehalt aller anderen Religionen bestritten und als Irrtum oder gar als Sache des Unglaubens hingestellt. Das Fazit davon ist eine solche *Abgrenzung*, die jeden wirklichen Dialog in der Hoffnung auf gegenseitige *religiöse* Bereicherung von vornherein unterbindet.

Drittens sprechen freilich manche auch noch bei solchen Abgrenzungen von *Toleranz*, indem sie verbale Freundlichkeiten austauschen. Hinter dem cusanischen Leit-Prinzip der „*Einheit in der Vielheit*“ sowie der „*Vielheit in der Einheit*“ bleibt jedoch jede solche bloße Toleranz (statt Konkordanz als Bemühung um Eintracht im Denken und Wollen) weit zurück. Das cusanische Leit-Prinzip der allumfassenden *concordantia* oder *pax* betont ja, nicht minder als die *universale* und grundlegende *Glaubenseinheit* in allen Religionen, auch die zu jeder lebendigen Religiosität notwendige individuelle, völkische, kulturelle *Eigenständigkeit* (oder gar Ur-Wüchsigkeit) in allen Religionen der Erde; und dem entspricht auch eine organische Gliederung innerhalb der Gesamtkirche.

Damit lehnt Nikolaus nicht nur das Ziel einer möglichen *Gleichförmigkeit* (Uniformität) innerhalb einer nur einheitsbetonten „universalen Religion“ oder Kirche ab. Er legt zugleich auch den Finger darauf, daß die erstrebte Einheit

⁴ Vgl. H. WALDENFELS, *Theologie im Kontext der Weltgeschichte*: LebZeug 25 (1977) H. 4, 5–18.

oder der „Friede“ im Glauben nicht etwa durch eine simple *Subtraktion* oder destruktive *Demontage* der sich differierend darstellenden Glaubensinhalte zu erreichen ist – das liefe ja in der letzten Konsequenz auf die totale Negation vor allem in Atheismus oder in religiösem Skeptizismus hinaus!

Hier kann vielmehr nur eine „*vertiefte Treue* zum (je eigenen) *Bekenntnis*“⁵ weiterführen, wobei das Wort „vertieft“ die allseitige Notwendigkeit zum je tieferen *Verständnis* des vorgegebenen Bekenntnisses – von dem Einen Gott und seinem vielgestaltigen Wirken her – unterstreicht. Demgemäß sollen auch die völkischen und *kulturellen Eigentümlichkeiten* in dem erstrebten Ziel von Frieden und Einheit keineswegs ausgelöscht, sondern gerade durch ihre organische Eingliederung in die erstrebte Glaubens-Einheit ihre womöglich noch höhere *Sinnerfüllung* oder *Vollendung* finden.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, besonders im Hinblick auf die, die an den acht Vorträgen und Diskussionen, die vorangingen, nicht teilgenommen haben, schien es mir nötig, den *Themenkreis* und sozusagen die *Tiefendimension* des folgenden Podiumsgesprächs durch diese Hinweise zu umschreiben und deren Relevanz in den Blick zu bringen. Dessen Thematik umfaßt freilich weit mehr, als wir hier in ca. zweieinhalb Stunden durchmeditieren und im einzelnen durchprüfen können. Doch dieses ganze Feld der ökumenischen Theologie ist zur Zeit so aktuell und der Beitrag des *Cusanus* (über mehr als ein halbes Jahrtausend hinweg) so anregend, daß wir uns mit seiner Sehweise wenigstens etwas näher vertraut machen sollten.

C) Ich darf Sie nun auch mit denen bekannt machen, die wir als Sprecher der genannten Religionen sowie als sachkundige Wissenschaftler oder als „Experten“ für dieses Podium gewinnen konnten. Diese *begrüße* ich besonders herzlich, und zwar zuerst die, die die weiteste Anreise nach hier hatten:

Herrn *Pandurang Shastri Athavale* aus Bombay, Indien. Er hat den Titel „Shastri“, der soviel wie „Gelehrter auf dem Gebiet der Veden“ besagt. Er ist heutzutage einer der bekanntesten Repräsentanten der Hindu-Religion.

Pater Dr. *Matthäus Lederle* SJ hat uns mit ihm in Verbindung gebracht; er wird auch das, was Herr Athavale auf Indisch oder Englisch sagt, ins Deutsche übersetzen.

In Professor Dr. *Raymondo Panikkar* spricht ein Inder, Christ und Priester, jetzt Professor in den USA. Als Übersetzung von ihm aus dem Englischen ist bereits 1965 u. a. das Buch „Christus, der Unbekannte im Hinduismus“⁶ erschienen. Schon dieser Titel zeigt, wie auch der Inhalt des Buches, eine dem Verfasser selbst damals noch nicht bewußte Geistesverwandtschaft mit der cusanischen Gedankenführung.

Als einen repräsentativen *Muslim* begrüße ich Herrn Professor Dr. *Abdoldjawad Falaturi*. Nach Abschluß seiner „Studien in der islamischen Theologie und

⁵ So in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hrsg. „Arbeitshilfe“ 26: *Muslime in Deutschland* (Bonn 1982) 31.

⁶ Im Räber Verlag (Luzern und Stuttgart).

Philosophie . . . im Iran“ hat er sich „in Deutschland mit den abendländischen Geisteswissenschaften“⁷ vertraut gemacht; er leitet nunmehr die „Islamische Wissenschaftliche Akademie“ zu Köln.

Für einen *koran*-kundigen Dialog mit ihm sind mehrere Persönlichkeiten im Plenum mit eingeladen, das Wort zu ergreifen; ich denke vor allem an die Herren Professoren Adel-Theodor Khoury (er ist gebürtiger Libanese, jetzt in Münster) und an Anton Schall, Heidelberg. Auf dem Podium sind Professor Dr. *Claus Schedl* aus Graz, der Verfasser des monumentalen Werkes „Muhammad und Jesus“⁸, und Professor Dr. *Heribert Busse*, Kiel.

Als Vertreter des *Judentums* begrüße ich den zumal hier in Trier vielen durch seine theologischen Veröffentlichungen in deutscher Sprache bekannten Schriftsteller *Schalom Ben Chorin*⁹, der aus Jerusalem zu uns gekommen ist. Seine Gesprächspartner sind hier vor allem der frühere Abt von St. Matthias in Trier und sodann der Abtei Mariä Heimgang in Jerusalem, Dr. *Laurentius Klein*, seit zwei Jahren der Leiter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, und der als Luther-Forscher bekannte Heidelberger evangelische Theologieprofessor Dr. *Albrecht Peters*, der uns hier natürlich auch auf Fragen zum Themenkreis seines Referates antworten wird.

Uns geht es hier nun aber, wie gesagt, primär um die aktuelle Auslotung der von *Nikolaus von Kues*, besonders in *De pace fidei*, vorgetragenen Ideen und Impulse.

Professor Dr. *Raymund Klibansky*, der mit der ersten kritischen Ausgabe von *De docta ignorantia* (die 1932 erschien) die Heidelberger Edition *Nicolai de Cusa Opera omnia* initiierte und kürzlich (50 Jahre danach) mit der Veröffentlichung des Spätwerkes *De venatione sapientiae* einen neuen Höhepunkt der Cusanus-Edition gesetzt hat, er hat ungefähr mitten dazwischen, nämlich 1956, auch die programmatische Schrift *De pace fidei* in einer mustergültigen Textgestaltung mit vielseitigen Erläuterungen herausgebracht. Aus der Sicht der Cusanus-Forschung, sehr verehrter, lieber Herr Kollege Klibansky, ist es mir eine besondere Freude, Sie als deren Altmeister hier begrüßen zu können.

Die – nicht leichte – Leitung des folgenden Gesprächs hat dankenswerterweise der Kölner Historiker Professor Dr. *Erich Meuthen* übernommen. Er ist der beste Kenner und mit Hermann Hallauer auch der umsichtige Herausgeber der sämtlichen *Acta Cusana*. Als ein gewissenhafter Geistesgeschichtler wird Herr Meuthen, des bin ich sicher, auch wo Zukunftsperspektiven sich auftun, dafür bürgen, daß wir von dem echten und wirklichen Cusanus ausgehen, und daß dieser nicht ideologisch mythisiert wird. Ihn bitte ich, nun die Leitung unseres Dialogs zu übernehmen.

⁷ So Falaturi selbst in den *Dokumenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages Hamburg 1981* (Stuttgart-Berlin 1981) 629.

⁸ (Wien-Freiburg-Basel 1978).

⁹ Zitiert sei vor allem: *Jüdischer Glaube* (Tübingen 1978).

II.

MEUTHEN: Vielen Dank, Herr Haubst! Sie wiesen auf das Symposium von 1970 hin, das sich mit der christlichen Ökumene beschäftigte. Das heutige Gespräch geht über den Rahmen des Christlichen hinaus. Ich schlage aber vor, zunächst noch einmal in aller Kürze die innerchristliche Problematik zu Wort kommen zu lassen. NvK läßt ja ebenfalls verschiedene christliche Positionen seiner Zeit zu Wort kommen. Von hier aus weiten wir den Blick auf die jüdische Religion, die in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, in ihrem Inhalt der christlichen am nächsten steht. Der Islam wird sich dann als drittes Untersuchungsfeld zwanglos anschließen. Steht der Hinduismus, der in einer vierten Gesprächsrunde dann zu Wort kommen soll, diesen Religionen scheinbar ferner, so wird sich, wie ich annehme, gerade bei ihm eine gewisse Mittelstellung ergeben. Das zunächst am fernsten Stehende wendet sich dann, so hoffe ich, in den großen Kreis zurück, den wir in der uns allen gemeinsamen Überzeugung oder auch nur Intention oder Hoffnung – auch das wäre viel – heute um uns ziehen. Der Kreis der Gesprächspartner ist relativ groß; wir müssen deshalb mit der Zeit etwas haushalten, um jeden angemessen zu Wort kommen zu lassen. Gleichwohl werden auch Fragen aus dem Publikum in ganz beschränkter Weise möglich sein.

Beginnen wir also mit dem *Themenkreis I: Christentum*.

Abt Laurentius Klein ist der Leiter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Ich könnte mir denken, daß er die Problematik im Bereich der christlichen Kirchen noch einmal kurz umreißt. Der Hauptgesprächspartner wird für Sie wohl Herr Professor Peters sein. Ich meine, es soll zunächst ein Gespräch zwischen Ihnen beiden beginnen, in dem es etwa um die ja auch von Nikolaus angeschnittene Frage der *Rechtfertigung* geht. Die Frage nach der Rechtfertigung, die Frage nach der Gnade, führt uns dann wohl recht organisch, so meine ich, zur Rechtfertigungslehre des *Alten Testaments* und damit in den *II. Fragenkreis*. Ich darf Herrn Ben Chorin bitten, zu dem Zeitpunkt, wo es ihm angemessen erscheint, von seiner Position aus in dieses innerchristliche Gespräch einzugreifen. Um Cusanus nicht ganz zu vergessen, möchte ich Herrn Klibansky als besten Kenner des Werkes bitten, notfalls dann, wenn er glaubt, Cusanus werde mißverstanden, energisch einzugreifen und uns auf die Realität des Textes zurückzuführen. Ich darf somit Abt Laurentius das Wort erteilen.

KLEIN: Es ist nicht leicht, die Gesprächsführung so einzuhalten, wie der Herr Vorsitzende das eben skizziert hat. Trotzdem will ich es versuchen; ich glaube, daß wir dann doch in diese Linie hineinkommen. Ich möchte Ihnen zunächst einiges erzählen. Es wurde heute morgen schon gesagt: Man muß mitunter etwas berichten, um zum Herz und zum Innersten der Sache zu kommen. Nun, wie Sie wissen, war ich Abt in St. Matthias, und wenn ein Abt bei lebendigem Leib zurücktritt, dann hat er eine ganz eigentümliche Pflicht. Er muß dafür sorgen, daß sein Siegel zerbrochen wird. Das wurde also gemacht; das Siegel

wurde zerbrochen, und ich hatte nun die Stücke in der Hand, und zu gleicher Zeit die Berufung in der Hand, nach Jerusalem zu gehen, um dort die in Not geratene Abtei Mariä Heimgang wieder zum Leben zu bringen.

Danach erzählte Abt Laurentius: Wie er auf der Autofahrt von Trier nach Jerusalem, von der cusanischen Idee der una religio in rituum varietate gepackt, vor dem Kueser Hospital die Fragmente seines Siegels in die Mosel warf, um sie „Nikolaus“ anzuvertrauen; wie es ihm dann im Heiligen Land aufging, daß „die dynamischen Typen, die Propheten, mit ihren Visionen zugleich die großen Träumer waren“; sowie von dem Gesicht des Netzes mit reinen und unreinen Tieren, auf Grund dessen Petrus in Joppe die ersten Heiden in die Kirche aufnahm. Dann fuhr er fort: De pace fidei, das ist ein Traum, eine Vision. In der Einleitung sagt Nikolaus mehrmals, daß er eine visio hatte, daß er geradezu in Ekstase gerissen worden ist, raptus heißt es da. So muß man wohl auch diese Schrift „Vom Frieden im Glauben“ interpretieren; sie ist eine Vision. Was geschieht in einem Traum mit einem Menschen? Er wird über sich selbst hinausgehoben, über seine eigene Philosophie, über seine eigene Theologie, über seine eigenen Emotionen, auf eine ganz neue Ebene. Heute morgen, Herr Professor Peters, war die Rede von dem bekannten Beispiel: Wenn einer vor der Mauer steht, kann er die Mauer überhaupt erst wahrnehmen, wenn er schon irgendwie darüber hinweg ist. Wenn wir über Gott sprechen, der sozusagen wie eine Mauer da ist, wie kann das dann ein Mensch? Er kann das nicht mit Gedanken, wohl aber mit dem Phänomen, das wir Vision nennen.

Und damit möchte ich ein zweites ansprechen. Wann ist diese Vision entstanden? NvK hatte die furchtbare Nachricht vom *Fall Konstantinopels* erhalten: diese große christliche Stadt, das zweite Rom, war in die Hände der Türken gefallen. Und wie wir in dem Vortrag von Herrn Professor Meuthen hörten, kamen alle möglichen Gerüchte über die Grausamkeiten. Ich möchte sagen, der Fall von Konstantinopel war *das Auschwitz der Christen*; und als Antwort auf dieses Auschwitz der Christen hat Cusanus diese Vision. Das ist christliche Theologie nach dem christlichen Auschwitz! Wie bewältigt Cusanus als christlicher Theologe dieses Phänomen, nachdem der allmächtige Gott, der seinen Sohn gesandt hat, den Sohn, der von den Toten auferstanden ist, der der Messias ist, daß es einen Fall von Konstantinopel geben konnte? Es ist eine interessante Sache, wie er dieses Problem angeht: Er sieht in der Vision den Himmel offen, den König der Könige auf einem Thron sitzend; es kommen Trauerboten von allen Seiten und erzählen von diesen furchtbaren Ereignissen, und einer der Thronassistenten ergreift das Wort und faßt die Klagen zusammen. Und jetzt geschieht das Eigentümliche, ein jüdisch-christliches Problem zu gleicher Zeit: Der Thron des Königs der Könige wird zur Anklagebank. Eine „Gott ist tot“-Theologie ist für NvK viel zu billig, damit gibt er sich nicht ab. Das Gottesbild bleibt unangetastet. Doch der Rangälteste sagt: „Du, o Gott, hast alles so geschaffen; wegen dir entbrennt dieser Religionskrieg! Du hast den Menschen so angelegt, daß er das Gute erstrebt, das Du bist; daß er das Wahre erstrebt, das Du bist: Du hast ihm den Lebenswillen ins Herz

gegeben, und ihn zu der Liebe befähigt, die Du bist. Doch jeder glaubt dir einen Gefallen zu tun, wenn er den anderen bekämpft.“ Und das ist nun die Antwort, die auf diese Anklage gegeben wird: „Was habe ich nicht alles für die Menschen getan? Was könnte ich noch tun?“ Dann sagt NvK: die Vertreter der Religionen sollen sich konkret begegnen. So wie sie im Thronsaal Gottes Gott und dem fleischgewordenen Wort begegnet sind, so sollen sie einander begegnen, und in dieser Begegnung werden sie das, was ihnen allen gemeinsam in die Herzen eingegeben ist, entdecken: Ökumene als Begegnung!, und dann zur einen Religion finden. Sie sehen, das sind Fragen, die zugleich an Christen wie an Juden gerichtet sind; denn heute sind wir dabei, eine Religion, eine „*Theologie nach Auschwitz*“ zu entwickeln.

Ich möchte aber noch eins hinzufügen: Außer dieser Sicht, die faszinierend ist, hat NvK auch ganz konkrete ökumenische Beiträge geliefert: durch seine Konzeption der *einen Religion in der Mannigfaltigkeit der Riten*. Denn heute diskutieren die Christen bereits in aller Nüchternheit und ohne Emotion Modelle der Einheit. Wie soll eine vereinigte Christenheit aussehen? Die einen verfolgen die Idee der konziliaren Gemeinschaft, die anderen die Idee der versöhnten Verschiedenheit, die ja schon in der Formulierung stark an NvK erinnert¹⁰. Beide Ideen sind in der Konzeption des NvK von der einen Religion in der Mannigfaltigkeit der Riten zusammengefaßt. So würde ich es jetzt einmal von einem ökumenischen Standpunkt aus sehen und möchte nun fragen, ob Herr Professor Peters oder Herr Ben Chorin die Dinge ähnlich sehen, um dann vielleicht auf die Thematik von Glauben und Werken zu sprechen zu kommen.

BEN CHORIN: Ich möchte vielleicht nur auf Ihre Bemerkung, daß wir eine „Theologie nach Auschwitz“ vor uns haben – und dies sagten Sie in Parallele zu der Situation, aus der Cusanus nach dem Fall von Konstantinopel geschrieben hat –, dies erwidern: Der große Unterschied ist der, daß wir heute als Juden und Christen ganz anders gefragt sind. Damals war es vor allem die Frage: Wie stellt sich die Christenheit zu diesem äußeren Debakel, das durch Vertreter des Islam hervorgerufen wurde? Wir haben uns aber heute der Frage zu stellen: Was können wir als Juden und Christen nach Auschwitz von Gott und zu Gott sagen? Das ist nicht nur eine Frage der Theologie, sondern auch eine Frage des Betens. *Können wir nach Auschwitz noch so beten wie vorher?* Ja, ich meine, daß sich Ihnen als Christen die Frage noch schärfer stellt als den Juden. Wir waren die Leidenden. Auch unter Ihnen waren viele Leidende. Aber die, die das Leid verursacht haben, waren getaufte Christen! Lassen Sie mich zur Theologie und zum Beten nach Auschwitz noch ein Wort sagen. Dieser Tage wurde ein Märtyrer von Auschwitz, Maximilian Kolbe, heiliggesprochen. Er war ein Christ. Ein Jude, Janus Korczak, ist nicht heilig gesprochen, war aber nicht

¹⁰ Vgl. auch R. RÖHRICHT, *Der ökumenische Reichtum der Wahrheit* (mitsamt der anschließenden Diskussion): MFCG 9 (1971) 125 – 139.

weniger heilig. Ich glaube, solche Menschen wie der Jude Korczak¹¹ und der Christ Maximilian Kolbe haben einen Funken Licht in der Finsternis von Auschwitz und Maidanek entzündet, einen Schimmer Licht im Dunkel; und der kann uns Hoffnung geben; denn der kann wieder aufflammen zu jenem Licht, von dem wir im Psalm (36, 10) sagen: „In deinem Lichte sehen wir Licht“; denn der Funke Licht, den solche Märtyrer entzündet haben, ist Licht vom Licht.

PANIKKAR: Darf ich kurz das Wort ergreifen und im Geiste des Cusanus sagen: Vielleicht sollten wir anerkennen, daß es in der Weltgeschichte *viele Konstantinopel* und viele Auschwitz gegeben hat; wir müssen da nicht nur so auf den Westen konzentriert sein. 25 Millionen Afrikaner sind nach Amerika als Sklaven verschleppt worden, von denen 45 Prozent nicht angekommen sind. Das wäre auch ein krasses Beispiel. Vielleicht möchte ich hinzufügen: Für mich ist es sehr bezeichnend, daß nach Ihnen und Herrn Haubst die Frage der Rechtfertigung eine innerchristliche Frage ist. Ich glaube, es ist eine viel universellere Frage.

MEUTHEN: Sie meinen, das sei eine universellere Frage; dann erinnern Sie mich daran, wenn wir auf den Hinduismus zu sprechen kommen! Nun möchte ich doch gerne Herrn Professor Peters dazu hören, vielleicht auch noch einmal zu dem Komplex, der von Abt Laurentius und Herrn Ben Chorin angesprochen worden ist. Ich möchte aber, daß wir so auch zu einem Sachthema kommen, das bei NvK sehr im Vordergrund steht, dem Glauben und der Gnade, weil hier eine Frage angeschnitten ist, die im innerchristlichen Dialog eine so enorme Rolle spielt.

PETERS: Vielleicht noch ein Wort zur Rückerinnerung an den Anfang des Traktates zur Vision: Die Klage erhebt sich, daß Menschen um der Religion und des Glaubens willen zum Lügen, zum Heucheln, gezwungen und getötet werden. Behalten wir das doch im Auge: daß hier eine tiefe Verkehrung, eine tiefe gemeinsame Not und Schuld der ganzen Menschheit vor Gott in der Klage dargebracht wird. Von daher: die Aussagen zur *Rechtfertigung*! Sie stehen erst hinten im Dialog. Der Apostel Paulus als der Völkerlehrer und Abraham, der Vater des Glaubens, werden hervorgehoben. Insofern ist gerade die Einsicht der Rechtfertigung nicht allein christlich, sondern sie wird hineingestellt in das, was Juden, Arabern und Christen gemeinsam ist. Sie erwächst aus und konkretisiert sich in dem Sichfestmachen des Menschen in der konkreten Anrede und Weisung Gottes. Das ist das Geheimnis bei Abraham. *Abraham* wird herausgerufen aus seiner alten Welt und auf den Weg des Glaubensgehorsams gestellt. Da begegnet ihm dieser Gott, der ihn herausgerufen hatte, als der Gott, der ihn in das Gericht und in die letzte große Glaubensprobe führt. Hier gehen *Glaube und Werk* in eins. Das ist für uns wichtig, immer wieder zu sehen. Der Glaube macht sich fest in dem Gott, der den Abraham anredet. Aber

¹¹ Janus Korczak. Polnisch-jüdischer Arzt, Pädagoge und Schriftsteller (1878 – 1942). Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1972.

dieser Glaube wird lebendig und konkret im Tun, bestimmt das Tun, leitet das Tun. Luthers Grundüberlegung zu diesem Zusammenhang ist einfältig. Der Glaube des Abraham schaut nicht eigentlich auf sein Tun. Er hält sich an das Wort Gottes, an die Verheißung. Aber er entläßt aus sich das Tun. Der Glaube wird stark im Tun, er bewährt sich im Tun, er gewinnt gerade Gestalt und Kraft im Tun. Jedoch wenn Abraham zutiefst angefochten ist, kann er sich nicht auf das berufen, was er bereits getan hat. Dann muß er sich wieder zurückwenden zu dem Gott, der ihm begegnet ist. Der Glaube lebt aus dem Wort Gottes, bewährt sich, stärkt sich, wird stark und lebendig im Tun, aber in der Anfechtung kehrt er immer wieder zurück zu Gott. Das ist die einfältige schlichte Bewegung. Er vertraut und hofft nicht auf sein Tun, sondern er vertraut und hofft auf den Gott, der ihn hält und trägt, in seinem Tun, auch in seinem Leiden. Das ist die Erfahrung von Auschwitz, die auch immer wieder schon bedacht ist, auch in der Tradition des Mittelalters. Es geht nicht so sehr darum, daß der Glaube sich nur im Tun bewährt, der Glaube muß durchgetragen werden vor allem im Leiden. Das ist es, was von den beiden, von Janus Korczak und von dem Pater Kolbe, erfahren wurde.

Daß man diese Grundgestalt sieht und erkennt und vielleicht von daher denkt, das ist keineswegs ein reformatorisches Fündlein. Es ist ein viel tiefer greifender Zusammenhang. Peter Manns hat zum Schluß seines Luther-Buches¹² mit Recht gesagt: Luther beruft sich auf den Vater Abraham, der wirklich quer durch alles hindurchgeht; er ist derjenige, der gerade die Konfessionen mit hineinnimmt in diesen Weg und im gewissen Sinne nun doch kein Vorbild ist, daß wir ihn aufs Podest stellen. Er ist der Mensch, der uns lehrt, den Weg mitzugehen, den Weg des Gehorsams, der Liebe und des Glaubens mitzugehen. Das ist der Sinn dieser Bewegung. Bei Cusanus ist das nur angedeutet und auch viel weiter geöffnet. Doch wir können dankbar sein vom Völkerapostel Paulus her: Er beruft sich auf Abraham und entfaltet diesen Glaubensgehorsam Abrahams, und Glaube ist hier schlicht Sichfestmachen in dem Gott, der mir in der Weisung begegnet ist, und darin das Leben gewinnen und die letzten Tiefen des Leidens und der Anfechtung hindurchgehen.

MEUTHEN: Herr Ben Chorin, würden Sie vielleicht, da nun doch auf das Alte Testament, wie wir Christen es nennen, so stark rekurriert worden ist, zu diesem Problem etwas sagen?

BEN CHORIN: Ich werde das gerne tun, aber ich meine, wir sollten doch auf unser eigentliches Thema zurückkommen, und zunächst einmal feststellen, daß es in der *Vision des Cusanus* darum geht, daß die Vertreter verschiedener Religionen miteinander sprechen. Und da wollte ich meiner großen Freude darüber Ausdruck geben, daß rund 530 Jahre nach dieser Vision nun eine Verwirklichung eintritt. Aber bei dieser Verwirklichung wird sich sehr bald zeigen, daß Traum und Wirklichkeit immer auseinanderklaffen. Sie haben mich angesprochen, gewissermaßen als den Vertreter des Alten Bundes, des

¹² P. MANNS, *Martin Luther* (Freiburg 1982) 219 f.

Alten Testamentes. Aber das ist ein geläufiger Irrtum. Judentum und Altes Testament sind ja nicht identisch. Um so besser, wenn das gemeint war!

Aber für den Juden des Cusanus trifft das weitgehend zu. Er ist ein später Nachkomme jenes Tryphon, der einen Dialog mit Justinus Martyr führte¹³, und ebenso ein Papierjude ist wie der Jude des Cusanus, der viele Dinge so sieht, wie sie ein lebendiger Jude wohl kaum jemals gesehen hat. An dieser Stelle, meine ich, müssen wir einsetzen und an Stelle des typologisch festgelegten, aber unwirklichen Juden des Cusanus das Judentum so sprechen lassen, wie es heute und wie es wohl auch damals im wesentlichen gesprochen hat.

Und nun wurde ich auf die Frage „*Glaube und Werke*“, wenn ich es recht verstanden habe, angesprochen. Da gilt es wiederum, ein altes christliches Vorurteil zunächst wegzuräumen, nämlich die Vorstellung, daß das Judentum eine Religion der Werk-Gerechtigkeit ist, der das *sola fide*, das „nur aus dem Glauben“ der Reformatoren, aber auch des Christentums weithin, entgegengesetzt wird. In der Tat würde ich zustimmen, wenn man sagt: Das Judentum ist Religion der Tat. Die Gebote, die zwischen Gott und den Menschen zu erfüllen sind, oder zwischen den Menschen und Gott, nicht zwischen dem Menschen und seinen Mitmenschen, werden gerade „Mizwoth ma'assioth, Gebote der Tat“, genannt. Aber diese Tat ist ja leer, wenn sie nicht vom Glauben getragen ist. Da möchte ich Sie darauf aufmerksam machen, daß der Katalog der rabbinischen Gesetze 613 Gebote und Verbote umfaßt¹⁴. Aber im Traktat Makkoth 24a des babylonischen Talmud wird dies reduziert auf eine „mizwa“, auf ein Gebot; und das wird begründet mit einer Stelle aus dem Propheten Habakuk 2, 4: „Der Gerechte *lebt aus seinem Glauben*.“ Wenn er aus seinem Glauben lebt, wenn sein Leben getragen ist vom Glauben, dann ist die Tat eine Tat, die zur Ehre Gottes geschieht, auch wenn sie in keiner Weise rituell oder religiös motiviert erscheint, wenn sie nur dem Vertrauen entspringt.

Nun wäre es abermals falsch, wenn wir annehmen würden, wie das so oft in einem Zerrbild der „Pharisäer“ geschieht, daß der fromme Jude nun meint: wenn er die Gebote erfülle, dann müsse Gott ihm dies entsprechend anrechnen, und die Rechnung gehe auf. Da möchte ich doch daran erinnern, daß wir in der Liturgie der Synagoge Daniel 9, 18 zitieren: „Nicht auf unsere Gerechtigkeit gestützt breiten wir unser Flehen vor dir aus, sondern auf deine große Barmherzigkeit gestützt.“ Wir wissen auch, daß Gott dem Mose bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Berge Sinai Exodus 33, 19 zuruft: „Ich begnade, wen ich begnade, und erbarme mich, wessen ich mich erbarme.“ Und da sehen wir nun die Gestalt unseres Vaters Abraham vor uns. Er vertraut, als Gott ihn aus allen Bindungen herausruft (Gen 12, 1): „Gehe aus deinem

¹³ Vgl. K. THIEME, *Kirche und Synagoge*. Der Dialog Justins des Märtyrers (Olten 1945) 75 ff.

¹⁴ Bei E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu* II (Leipzig 1907 / Hildesheim 1964) 550 f., Anm. 11 findet sich ein Zitat aus Rabbi Simlai (3. Jhdt. n. Chr.), der die genannte Auffassung vorträgt.

Lande und aus deiner Heimat und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!“ Das war der Aufbruch in das Ungewisse, nur gestützt auf das *Glaubensvertrauen*. Und diese Glaubenshaltung muß sich in einer *Tat* konkretisieren, die unseren ethischen Begriffen zuwiderläuft, worauf Sören Kierkegaard¹⁵ so nachdrücklich hingewiesen hat, in dem Opfer des Abraham, das dann allerdings nicht angenommen wird. Lassen Sie mich diese Bemerkung schließen mit einem Wort meines verehrten Freundes, des Dichters Max Brod. Er sagte einmal: „Die Gipfel sehen einander. Ich sehe da die beiden Gipfel der Heilsgeschichte, Morija, wo das Sohnesopfer erlassen wurde um des Gehorsam willen, und Golgotha, wo das Sohnesopfer zur Sühne der Welt vollzogen wird¹⁶.“

MEUTHEN: Herr Klibansky, möchten Sie noch etwas sagen?

KLIBANSKY: Um die Meinung des Cusanus zu klären, er deutet sie nicht nur an, wie Herr Peters meinte, sondern er spricht sie in voller Klarheit aus: Wir werden gerechtfertigt durch den Glauben, aber, fährt er fort, dieser Glaube ist ein geformter, ein gestalteter Glaube, ein Glaube, der ohne die Werke tot ist¹⁷. Es handelt sich also für Cusanus immer um Glauben und Werke. Niemals um Werke ohne Glauben, niemals um Glauben ohne Werke!

KLEIN: Ich möchte eine ganz kurze Frage stellen: In *De pace fidei* treten ja nun nicht nur Juden und Christen auf, sondern eben auch Muslime und die anderen Religionen, und vor allem die anderen Religionen können sich nicht auf Abraham beziehen. Die Frage ist: Gibt es nicht auch aus der Schöpfungstheologie die Möglichkeit eines Handelns als Geschöpf Gottes, oder wie es im Prolog inhaltlich heißt: Gott hat jedem Menschen das Verlangen gegeben nach dem Wahren, nach dem Guten, nach dem Schönen; er hat alle zur Liebe befähigt, ob Juden oder Christen oder Muslime¹⁸ – *alle*, d. h.: Gibt es eine *Rechtfertigung ohne* das verbal offenbarte *Wort Gottes*? Wäre das nach evangelischer Schau, nach jüdischer Schau noch denkbar in etwa?

PETERS: Reformatorisch im gewissen Sinne einfach: Das muß der liebe Gott selbst entscheiden; wir sind ja nicht die Herren über die anderen. Das führt dazu: Wir übergeben diese Menschen Gott im Gebet, daß sie vor ihm stehen; wir richten nicht. Aber die Entscheidung ist auch von der Schrift her: Wir haben aus dem Neuen Testament darüber keine Gewißheit. Wir stehen jetzt auf unseren Konklusionen. Und wenn wir fragen würden: „Würdest du für deine Konklusionen sterben?“, dann würde ich sagen: „Vorsicht!“

BEN CHORIN: Ich meine, wir müssen es gewiß Gott überlassen, aber Gott hat sich uns als Juden und Christen in der Heiligen Schrift kundgetan. So können wir etwas über die Verhaltensweise Gottes auf Grund der Schrift sagen. Dann, meine ich, können sich nicht nur diejenigen als von Gott her angeredet finden,

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Konflikt zwischen Religion und Ethik*.

¹⁶ M. BROD, *Die Gipfel sehen einander*: Heinrich Heine (Leipzig und Wien 1934).

¹⁷ *De pace* 16 (h VII, N. 58; S. 54, Z. 24 – S. 55, Z. 1).

¹⁸ Vgl. *De pace*, Prolog im Himmel (h VII, N. 1 – 9; S. 3 – 10).

die sich auf *Abraham* berufen. Alle Menschen sind ja auf Adam zurückzuführen. Und *Adam* wird von Gott her gefragt (Gen. 3): „Wo bist du?“ Das, meine ich, ist die Situation des Menschen schlechthin. Der Mensch wird von Gott her immer wieder angerufen: „Wo bist du?“, wo stehst du jetzt? und: „Was tust du jetzt in diesem Augenblick?“ Darauf gibt es nach der Schrift zwei Verhaltensweisen des Menschen. Adam wird angerufen und verbirgt sich, weil er sich nackt fühlt vor Gott. Aber Abraham, als er angerufen wird, sagt: „hinnenî, hier bin ich.“ Das ist das Leitwort, das immer wiederkehrt. Wir haben uns zu fragen: Adam oder Abraham – oder ein dritter, *Jona*? Der flieht vor Gott! Gott sagt ihm: „Geh nach Ninive!“, und er will nach Tarschisch ausweichen. Ich glaube, er hat viel mehr Kinder als Abraham. Daß wir alle Adamskinder sind, das wissen wir; und daß wir uns oft gern verstecken möchten, das wissen wir auch. Wie wenige sagen, wenn der schwere Ruf Gottes kommt, „Hier bin ich!“ Und wie viele lösen schnell ein Ticket nach Tarschisch, wenn sie nach Ninive fahren sollen! Das ist es, was ich dazu von der Schrift her zu sagen habe, die ja für uns beide Heilige Schrift ist oder sein sollte.

PETERS: Entscheidend ist, wenn wir wissen, daß wir nicht wirklich „Abraham“ sind – wer steht dann mit seinem Opfer für uns? –, und daß Er für uns steht.

III.

MEUTHEN: An diesem Punkte wird uns klar, daß wir jetzt nach Gott fragen müssen. Das erste große Problem des Gesprächs *De pace fidei* ist der Gottesbegriff, und den haben wir bisher hier noch ganz undefiniert benutzt. Ob er stets derselbe ist, das ist eine große Frage. Jedenfalls interessiert NvK das zunächst, mit Recht. Daher glaube ich, unser Gedankengang müßte jetzt an einem neuen Punkte, beim Gottesverständnis ansetzen: dann kommen wir sicher wieder auch zum Menschen zurück. Ich schlage daher vor, daß wir nun die *Diskussion über den Gottesbegriff* beginnen.

Es handelt sich, wenn wir von NvK und *De pace fidei* ausgehen, dort um zwei Fragenkreise: nämlich einmal um Gott als Trinität und zweitens um „das Wort“, das hier zur Sprache steht. Ich wünschte, daß wir im weiteren Verlauf dieses Gesprächs ermittelten, ob das, was NvK als gemeinsamen Gottesbegriff der hier zu Sprache kommenden Religionen ansieht, in dieser Weise auch von den Religionen, die hier am Tische sitzen, gebilligt würde. Ich möchte vor allem die Vertreter und Fachleute des Islams fragen, wie der Versuch des Cusanus, hier Übereinstimmungen herbeizuführen, zu beurteilen ist. Die beiden Hauptgesprächspartner dafür dürften Herr Schedl und Herr Falaturi sein. Wir waren aber in einem Vorgespräch der Ansicht, daß zunächst geklärt werden müsse, was Cusanus selbst intendiert und wie er den islamischen Gottesbegriff versteht. Diese Frage geht an Sie, Herr Klibansky.

KLIBANSKY: Er geht davon aus, daß Gott, der wahre Gott, *einer und dreieinig* ist. Dies ist die Grundwahrheit, die er, wenn auch nur in stark verhüllter Form, auch in anderen Religionen sieht. Als der Schöpfer ist Gott, wie Cusanus sagt,

einer und drei. Hier gilt die Trinität. Gott als der Unendliche ist über allen Namen, er ist unsagbar und über alles Denken erhaben. Er hat sich aber der Welt mitgeteilt, er ist „Fleisch geworden“. Menschwerdung ist ganz entscheidend. Die Frage erhebt sich nun: Wie ist in allen anderen Religionen die Einheit Gottes festzustellen? Wie ist sie ausgedrückt? Wie ist sie vorausgesetzt? Und wie sind in den anderen Religionen Funken von Wahrheit zu finden, die zu den Wahrheiten des Christentums hinführen? Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet NvK alle anderen Religionen und findet, daß in jeder Religion, auch wo von Vielheit die Rede ist, der *eine* Gott *vorausgesetzt* wird. Schwerer ist es mit der *Dreieinigkeit*. Hier bedarf es tiefschürfender philosophischer Analysen; hier muß der Andersgläubige durch das Gespräch überzeugt werden. Nikolaus ist dessen gewiß, daß er selbst diese Überzeugung anderen mitteilen kann. In bezug auf die Inkarnation, die *Fleischwerdung*, war dies, wie er meinte, eine leichtere Aufgabe. Er glaubt, aufbauend auf bestimmten Elementen in anderen Religionen, zeigen zu können, daß die Fleischwerdung aus der Sicht der anderen Religionen kein endgültiges Hindernis zur Einigung darstellen muß.

MEUTHEN: Vielen Dank! Ich wollte das für die Fragestellung, weil ich nicht Fachmann bin, in eben dieser Weise präziser gestaltet haben. Möchten Sie direkt dazu sprechen, Herr Ben Chorin?

→ BEN CHORIN: Eine sachliche Bemerkung! Cusanus sagt im Gespräch von den Juden, die Trinität würden sie leichter annehmen als die Inkarnation. Gerade das Gegenteil ist der Fall!

MEUTHEN: Ich möchte jetzt Herrn Falaturi das Wort zu der Frage erteilen, die Herr Klibansky expliziert hat: Ist *aus der Sicht des Islam* der Gedankengang des Cusanus nachvollziehbar, und bieten sich Hoffnungen in dieser Richtung an?

FALATURI: Zunächst eine technische Frage: Darf man alles, was man zu sagen hat, jetzt vortragen? Oder soll ich nur einen Beitrag zur Diskussion geben? Ich habe das Gefühl, daß die Herren doch ziemlich ausführlich gesprochen haben. Soll ich alles, was ich – als Stellungnahme zu Cusanus – zu sagen habe, jetzt vortragen?

MEUTHEN: Ich würde sagen, daß Sie Ihre Stellungnahme vortragen.

FALATURI: „Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Gnädigen!“ Wenn wir von Gott reden, dürfen wir auch unser Gespräch in seinem Namen eröffnen, wie der Koran das tut. Meine Damen und Herren, ich stehe hier vor einer sehr *schwierigen Aufgabe*; einmal, weil, wie wir wissen, der Beweggrund des Cusanus hauptsächlich der Islam und auch die, möchte ich sagen, Untat der Muslime gewesen ist; zweitens haben wir die ganzen Tage über Vorträge aus christlicher Sicht gehört und kein einziges Mal, obwohl der Islam die Hauptrolle gespielt hatte, aus der Sicht eines Muslims einen Vortrag über Cusanus zu hören bekommen. Drittens ist es so, daß ich auch jetzt hier alleiniger Vertreter des Islams bin und sowohl beim Vortrag wie auf dem Podium und auch unter Ihnen mehr Christen vertreten sind. Zu diesen Schwierigkeiten kommt ein Trost für mich, daß ich dieses Alleinsein gerade als

Grund zum Mut ansehe und ganz offen vortrage, was vorzutragen ist. Ich freue mich, daß Cusanus nach 500 Jahren wenigstens einen muslimischen Partner zum Dialog hier hatte. Denn ich trete hier hauptsächlich als Gesprächspartner von Cusanus auf.

Wie wir bei den Vorträgen gehört haben, konzentrierte sich sein Bemühen auf zwei Problemkreise: Trinität und Christologie. Er bemüht sich, diese beiden Gedanken auch aus dem Koran, aus der Übersetzung, die ihm vorlag, zu eruieren. Er setzt dabei voraus, daß eine einzige Religion anzustreben und in der Vielfalt der Riten zu suchen sei. Ich fange mit diesem letzten Punkt, der *Suche nach einer einzigen Religion*, die auch gleich mit der *Trinität* verbunden ist, an. Ich möchte sagen: Auch wenn die Übersetzung, die NvK vor sich hatte, nicht einwandfrei gewesen ist, freuen sich die Muslime, festzustellen, daß Cusanus auf Grund seines Studiums des Korans sogar dem Islam einen Schritt nähergekommen ist, nähergekommen, indem er die landläufige christliche Meinung von „Dreifaltigkeit“ abtut, und dafür von „Dreieinigkeit“ spricht: Wieweit diese Dreieinigkeit auch aus dem Koran zu hören und zu lesen ist, darauf komme ich zurück. Aber ich sehe eine Leistung darin, daß er mindestens eine Barriere aus dem Wege geschafft hat. Und, das sage ich nicht, um Ihnen oder anderen eine Freude zu machen, sondern aus Überzeugung: Er hat in der Tat eine leichtere Basis des Dialogs geschaffen. Jetzt zur Suche nach der Einheit! Ich meine, daß hier vielleicht ein *koranischer Einfluß auf Cusanus* vorliegt. Er, der Koran, läßt nämlich in einem Appell die Ahl al-kitāb, die Schriftbesitzer, also Juden und Christen, zu einem „einzigen Wort“ ein; nämlich dazu, allein Gott, den einzigen Gott anzubeten und alles, was außer ihm ist, nicht als Gottheit, als Teilhaber an seiner Göttlichkeit usw., zu verehren. (Koran 3/64: Sprich: „O Volk der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns, daß wir nämlich Allah allein dienen und nichts neben ihn stellen und daß nicht die einen von uns die andern zu Herren annehmen neben Allah.“ Und so sie den Rücken kehren, so sprecht: „Bezeugt, daß wir Muslime sind.“)

So ist praktisch das, was Cusanus sucht, schon im Koran vorgegeben, nur mit dem Unterschied, daß Mohammed nicht – wie es bei Cusanus der Fall gewesen ist – von der Religion, in der er schon gelebt hatte, ausgehend sich dann gezwungen fühlte, um seine Meinung zu rechtfertigen, die Juden und Christen zu einer Einheit im Sinne seines Glaubens (Islam) einzuladen. Er sagt nicht – was vielleicht ein Analogiker machen würde –: Gucken wir, was wir gemeinsam haben, das Gemeinsame legen wir zugrunde.

Nein*, der Islam als Gottergebenheit, d. h. als der ursprünglichste gemeinsame Kern aller Religionen bzw. der Religion schlechthin, ist mit der allerersten koranischen Offenbarungsaussprechung in Erscheinung getreten, fern vom Gedanken, auf diese Weise eine gemeinsame Basis für eine Einheit mit Juden und Christen zu schaffen. Dieser zur Einheit ladende Aufruf ist eine Fortführung derartiger Vorstellungen des Islam, nicht aber umgekehrt, d. h., eine solche Überzeugung ist nicht als eine Basis artikuliert worden, dadurch eine Einheit zu erzwingen, wie dies bei Cusanus der Fall ist. Mit anderen Worten:

*Wie bei den Referaten, wird auch im folgenden auch bei der Podiumsdiskussion das, was für den Druck ergänzt ist, in Kleindruck gesetzt.

Wenn der Muslim von einem einzigen Gott redet, tut er dies nicht aufgrund einer logischen Schlußfolgerung im Sinne einer Abstraktion des Gottesbegriffes verschiedener Religionen. Als Muslim denkt man und glaubt man an den einen Gott, wie die koranische Offenbarung ihn in reinster Art verkündet. (Ich möchte hier nicht unbedingt als Muslim sprechen, sondern auch im Sinne unserer Diskussion als ein Religionswissenschaftler:) Er (der Muslim) wird hier nicht erst das Gemeinsame suchen und die Christen und Juden zu dieser Gemeinsamkeit einladen, sondern er geht auf den Ursprung zurück, nämlich, wenn wir wollen – bitte in Anführungszeichen gesagt –, auf einen „Urmonotheismus“. Er geht von einem Urmonotheismus aus, dies aber *nicht*, indem er *historisch* feststellt, daß es seit Entstehung der Menschheit praktisch nur eine „einzige Religion“ gegeben hat. Er hält vielmehr dem Inhalte nach an der *Hingabe an einen einzigen Gott als einziger Religion* fest. Das ist es, was vielleicht auch Cusanus mit „Gottesverehrung“ wiedergibt. Die einzige Religion – so der islamische Glaube – gilt nämlich schon seit Adam und solange die Menschheit besteht. Wenn Sie es noch nicht gehört haben: Der Koran ist der Überzeugung, daß Adam selbst Prophet gewesen ist, weil es keine Zeit geben durfte, zu der Gott die Menschen ohne Sendung einfach sich selbst überlassen hätte. Hier haben wir es also mit einem Phänomen im Islam und Koran zu tun, das wir in allen Religionen vorfinden. Inhaltlich ist ja die Religion nur eine, solange es sich um Hingabe an einen einzigen Gott handelt. Wohl gibt es verschiedene Formen davon. Der Form nach haben wir es mit einer Pluralität der Religionen zu tun. Der Koran weist ausdrücklich darauf hin, daß *jedes Volk einen Gesandten hatte* (Koran 10/47: Und jedes Volk hat seinen Gesandten), und sogar auch, daß die Völker eins waren, denen dann jeweils Propheten geschickt wurden, nachdem sie sich zu mehreren Völkern entwickelt hatten. (Koran 2/213: Die Menschen waren *eine* Gemeinde; und dann entsandte Allah Propheten als Freudenboten und Mahner und sandte mit ihnen die Schrift mit der Wahrheit hinab, damit sie unter den Menschen richtete in dem, worin sie uneins waren . . .). Dadurch entsteht eine Vielfalt von Formen, nicht aber des Inhalts. Das ist also wahrscheinlich in etwa, was Cusanus denkt: Einheit der Religion in Vielfalt der Riten. Hier heißt es: Einheit der Religion, aber vielfältig der Form nach. Das ist das eine: Daß der Koran bestrebt ist, auf den Ursprung der Religion, auf Gottergebenheit zurückzugreifen.

Das zweite Cusanus Ähnliche, aber viel einfacher im Koran in Sure 30 Vers 30 vorgetragen, besteht darin, daß dort behauptet wird, daß die *Natur des Menschen* von Anfang an *diesem Islam zugeneigt* war (Koran 30/30: „Richte dein Angesicht als Hanif auf die [wahre] Religion, die [ursprüngliche] Form, in der Allah den Menschen erschaffen; es gibt keine Änderung in der Schöpfung Allahs; dies ist die rechte Religion, jedoch wissen es die meisten Menschen nicht.“): Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er von Natur aus dieser Unterwerfung oder, wenn wir wollen, Gottergebenheit zugeneigt ist. Das kann man vielleicht auf einem Umweg mit dem Versuch des Cusanus, dieses Ursprüngliche in der Weisheit der Menschen zu finden, vergleichen. Aber der Koran macht es viel leichter, indem er die Natur des Menschen auf diese Hingabe auf einen einzigen Gott hingeneigt sieht. Das hat

aber Konsequenzen, die meinem Gesprächspartner, d. h. Cusanus, nicht passen:

Aus den beiden Punkten, die ich darlegte, entsteht nämlich die weitere Konsequenz, daß es *keinen Mittler* zwischen Menschen und Gott gegeben hat und geben darf. Das einzige, was die Menschen zu Gott führen kann und soll, d. h., das einzige, was den Menschen im religiösen Verhalten mit Gott verbindet, ist die Lehre; die Lehre, die die Gesandten und Propheten der Menschheit überbringen, und nicht diese als Personen selbst. Aus diesem Grund bitte ich die Referenten an diesen zwei Tagen, in ihren Aufsätzen, weil sie gedruckt werden, das Wort „Mohammedaner“ zu streichen, weil Mohammed selbst für den Islam keine Mittler-Rolle spielt. Dem Islam als solchem fällt ja die Zentralrolle zu, und deswegen heißt es „*Muslim*“ und *nicht* „*Mohammedaner*“. „Mohammedaner“ ist eine christliche Wortprägung, die analog zu „Christen“ ins Leben gesetzt wurde. Hier haben wir eine entscheidende Differenz zu Cusanus.

Cusanus sucht die Trinität, auf die ich zurückkomme, auf gewisse Weise in der Weisheit des Menschen. Der Koran sieht hingegen das Prinzip, allein den einen, einzigen Gott zu verehren, in der Natur des Menschen begründet. Jetzt frage ich meinen lieben Cusanus: Wie können die Menschen, selbst diejenigen, die schon überzeugte Christen sind und sehr viel von Trinität gehört haben, fragen: Was versteht *ihr* unter *Trinität*? Kommt das richtig so an, wie Cusanus das verstanden hat?

Müßten sie nicht eigentlich – Cusanus' These zufolge – in der Lage sein, diesen von jeher in ihrer Weisheit begründeten Glaubensinhalt ohne Schwierigkeit darzulegen, vor allem weil auch die anderen – wie Cusanus es sieht – bereits einen solchen Glauben in sich tragen?

Doch ich habe, meiner Erfahrung mit den Christen seit mehr als 20 Jahren nach zu urteilen, das Gefühl, daß selbst geschulte Christen trotzdem nicht genau wissen, was „Trinität“ bedeutet. Daß man aber dies dennoch in der Weisheit des Menschen begründet wissen will, lieber Herr Cusanus, damit kann man, glaube ich, nicht zurechtkommen. Im Gegenteil, würde ich sagen. Wenn man das Gefühl der Religion bei der Gottanbetung in sich empfindet, so hat man doch von Natur aus diese Zuneigung zur Anbetung des einen einzigen Gottes, also „Gottverehrung“, wie auch Cusanus immer wieder hervorhebt, und nicht zu einer Trinität, die auf kein religionsunabhängiges Verständnis stößt. Das ist der grundsätzliche Unterschied zwischen islamischer und koranischer Auffassung vom Ursprünglichen im Menschen und dem, was Cusanus dafür hält.

Was Cusanus mit dieser Trinität meint, scheint mir aber auf eine Spekulation beschränkt bleiben zu müssen. Das sollte weiter erörtert werden. Ich trage zunächst meine *erste These* vor: Es gibt nur eine einzige Religion und Gottesverehrung; bitte, das ist, was ich meine; es wird auch im Islam bestätigt. Auch Cusanus sieht dies aus bestimmten Gründen als Religion aller „Vernunftbegabten“. Diese (eine Religion) setzt er in der ganzen Mannigfaltigkeit der Riten voraus, worauf bereits oft hingewiesen wurde. Das Sonderbare jedoch bei Cusanus ist, daß er von hier an versucht, diese als einzig vorausgesetzte Religion

auf einem sehr interessanten spekulativen Weg zu einer Trinität hinzuführen, indem er – wir haben in den Vorträgen davon ausführlich gehört – die *Einheit*, die *Gleichheit* und die *Verbindung* zwischen dieser Einheit und Gleichheit hervorhebt, wobei er unter diesen drei Elementen praktisch eine Einheit versteht. Versteht man das so, daß die „Einheit“ die „Gleichheit“ und die „Gleichheit“ die „Einheit“ ist, daß die „Einheit“ und die „Gleichheit“ miteinander verbunden sind und daß also praktisch alles ein und dasselbe ist – ja, so könnte ein Muslim es bis zu dieser Grenze ein bißchen nachvollziehen.

Schwierig wird dieser Nachvollzug, wenn man sein damit verbundenes Ziel erfährt. Dies offenbart sich in einem anderen Zusammenhang, wodurch einem erst klar wird, warum Cusanus überhaupt diesen Weg geht. Er sagt ja: Manche nennen die Einheit *Vater*, die Gleichheit *Sohn* und die Verknüpfung *Heiliger Geist*. Bitte, hier fängt die Diskussion an! Solange nämlich die Sache auf die abstrakten Worte Einheit, Gleichheit und Verbindung beschränkt bleibt, kann man ihm natürlich folgen. Aber sobald er dies konkret auf „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ anwendet, wird die Sache aus islamischer Sicht problematisch. Das soll näher erörtert werden: Wenn man, meine Damen und Herren, von dem Anschein nach zwei Elementen behauptet, daß sie gleich sind, so hat man damit zugleich ihre Zweiheit geleugnet und die Tatsache bekräftigt, daß es sich um ein und dasselbe Element handelt. In diesem Falle ist – auch wenn wir nicht unbedingt auf dem Satz der Identität und Aristoteles aufbauen – eine Verbindung zwischen ihnen als in Wirklichkeit nicht zwei verschiedenen Elementen vollkommen überflüssig, ja reines Gedankenspiel. Eine Verbindung setzt nämlich einen Dualismus voraus, was hier nicht mehr gegeben ist. Wenn $2 \times 2 = 4$ ist und $4 = 2 \times 2$, dann entsteht nicht ein drittes Element namens Verbindung zwischen $4 (= 2 \times 2)$ und $2 \times 2 (= 4)$. Hier geht bei mir wenigstens die Logik dieses Satzes nicht auf! Ich verstehe ihn, d. h., ich verstehe, was damit bezweckt wird, aber erst, wenn ich mir Cusanus' Zielsetzung vor Augen führe, nämlich: „Manche nennen die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verknüpfung Heiliger Geist.“ Das bedeutet aber nicht, daß die diesem Inhalt zugrunde gelegte Formel (Einheit = Gleichheit = Einheit + Gleichheit) eine logische Legitimität erhält.

Nun fragen wir, was der Koran dazu sagt, denn Cusanus möchte *diese Trinität* gerne auch *aus dem Koran nachweisen*. Das Bisherige war von mir einfach eine logische Stellungnahme dazu; und ich weiß, daß ich sehr viele hiermit provoziert habe bzw. provoziere; das ist aber nicht schlimm; das ist der Sinn des Dialoges. Ich bin auch froh, wie mein Kollege¹⁹ sagte, daß nicht nur auf dem Podium, sondern auch im Plenum Kollegen unter uns sind, die den Dialog mit mir führen wollen. Ich bin deswegen froh, weil man mich auf diese Weise kontrollieren kann, daß ich nichts sage, was nicht im Koran steht. Hier setzt Cusanus bei zwei wichtigen Wörtern an, die ich auch anderswo²⁰ hervorgeho-

¹⁹ S. o. 261.

²⁰ S. u. 276.

ben habe, worauf ich auch zurückkomme: „Wort“/kalima und „Geist“/rūh. Es geht um die Anwendung dieser beiden Wörter auf Jesus in dem Sinne, daß Jesus Wort und Geist Gottes ist, woran auch Cusanus bei seiner Interpretation des koranischen Jesusbildes anknüpft.

Jesus wird im Koran an keiner Stelle direkt mit kalimat Allāh/Wort Gottes oder Rūh Allāh/Geist Gottes bezeichnet, also in einer nominalen Zusammensetzung, wohl aber in einer präpositionalen Konstruktion verbunden mit Pronomen mit Rückbezug auf Gott: kalimatin minhu/ein Wort von ihm (Gott), Koran 3/45; rūhun minhu/ein Geist von ihm (Gott), Koran 4/171; kalimatuhu/sein (Gottes) Wort, Koran 4/171. Koran 3/45: (Gedenke) da die Engel sprachen: „O Maria, siehe, Allah verkündet dir ein Wort von ihm; sein Name ist der Messias Jesus, der Sohn der Maria, angesehen hienieden und im Jenseits und einer der (Allah) Nahen“; Koran 4/171: O Volk der Schrift, überschreitet nicht euren Glauben und sprecht von Allah nur die Wahrheit. Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm. So glaubet an Allah und an seinen Gesandten und sprecht nicht: „Drei“ . . . (Vgl. Koran 21/91 u. 66/12 über Maria: . . . und in die wir bliesen von unserm Geiste, . . . u.: . . . drum hauchten wir unsern Geist in sie . . .). Unter allen anderen Personen, die im Koran erwähnt werden, kommt nur dem ersten Menschen Adam die Beschreibung zu, daß „sein (Gottes) Geist“/rūhihi bzw. „mein (Gottes) Geist“/rūhī ihm zukommt (Koran 32/9: Als dann formte er ihn und blies in ihn von seinem Geiste . . .; Koran 15/29 und 38/72: . . . und ihm von meinem Geiste eingehaucht habe . . .). Von daher ist auch der Vergleich der Schöpfungsweise Jesu und Adams verständlich: Koran 3/59: Siehe, Jesus ist vor Allah gleich Adam; er erschuf ihn aus Erde, alsdann sprach er zu ihm: „Sei!“, und er ward.

In welcher Form auch Geist und Wort Gottes von Jesus ausgesagt werden, es soll überprüft werden, ob man daraus eine Trinität ableiten kann. Dabei werde ich zwangsläufig so ein bißchen Theologe; bisher habe ich sonst nur als einfacher Muslim und gelegentlich Religionswissenschaftler gesprochen. Selbst dann, wenn diese beiden Wörter so verstanden werden, wie NvK sie verstanden hat, ist das kein Grund dafür, daß man im Koran daraus eine Trinität versteht. Das kann, und das ist interessant, nur ein Christ tun. Denn im Koran kommen Gott auch zahlreiche andere Beschaffenheiten – nicht nur diese beiden – zu: rahma/Gnade und Barmherzigkeit, ‘ilm/Wissen, irāda/Wille, qudra/Macht usw. Das ist dann eine Frage der Theologie, wieweit man diese Vielheit der Eigenschaften mit der Einheit des Wesens zu vereinbaren hat oder vereinbaren kann. Es gibt verschiedene Antworten darauf.

Eine Antwort, die vielleicht Cusanus gefallen wird und auf die auch vielleicht Kollege Schedl kommen wird, ist, daß es sich hier nicht um eine reale Vielheit handelt, sondern um eine Vielheit der Aspekte. Gott ist dem Wesen nach eins. Indem er aber alles weiß, ist er wissend; indem er alles tun kann, ist er mächtig usw. Daraus entsteht nun eine Vielfalt von Aspekten. Denn, wenn wir das so nehmen, kann ich nicht nur auf eine Trinität, sondern auf eine Vielfalt von Beschaffenheiten kommen. Ich komme Cusanus entgegen und sage: „Gut! Aber hier haben wir es nur mit einer Vielheit zu tun, die aus Aspekten besteht.“ Nun kommt Cusanus – ich will jetzt Cusanus spielen – und sagt: „Ja, das halten wir fest. Wir sagen auch, daß diese Trinität in Aspekten besteht.“ Ich sage: „Lieber Cusanus, ich werde Dir das gerne abnehmen, aber mit anderen Stellen Deines Werkes paßt das nicht mehr zusammen.“

Dazu gehört, was auch eben gesagt wurde, nämlich „Fleischwerden Gottes“.

Der islamische Vorbehalt gilt nicht nur der Trinität als Trinität, so daß man sie eventuell über Umdeutungen zurechtbiegt, um eine direkte Vielheit Gottes zu vermeiden. Das Hauptproblem ist das Werden, welches die Trinität voraussetzt.

„Ein Werden im Wesen Gottes ist, islamisch gesehen, unmöglich!“ „Werden“ setzt einen Prozeß voraus, eine Unvollkommenheit; Gott *wird* nicht und *ist* auch nicht *geworden*.

Darauf weist die als Teil des Gebets von jedem Muslim fast täglich wiederholte Koransure 112 hin: „Sprich: Er ist der eine Gott, Allah der Alleinige; er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich. Ein Werden Gottes kann, sofern dies die Unvollkommenheit Gottes voraussetzt, überhaupt nicht akzeptiert werden, weil dies ein Widerspruch in sich selbst ist. Wir sehen nun – obwohl immer wieder betont wird, daß es sich hier nicht um eine „Dreifaltigkeit“, sondern um eine „Dreieinigkeit“ handelt –, daß man auch de facto zu der These „Werden Gottes“ übergehen muß, um die christliche Lehre rechtfertigen zu können; eine Vorstellung, die der Koran nie akzeptieren kann, selbst wenn er Jesus eindeutig und klar als „Wort Gottes“ und „Geist Gottes“ bezeichnen würde.

Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß der Koran jedes Werden im göttlichen Bereich ausschließt, zeigt, daß er unter „Geist“ und „Wort“ bezogen auf Jesus anderes versteht, als die christliche Theologie diese zu verstehen und zu interpretieren vermag. Nun, das waren allgemeine Bemerkungen: Ich möchte jetzt zu speziellen Bemerkungen zu den beiden Begriffen *kalima* und *rūḥ* als „Wort“ und „Geist“, sofern damit Wort und Geist Gottes gemeint ist, kommen.

MEUTHEN: Im Hinblick auf die noch ausstehende Darlegung des Hinduismus sollten wir aus Zeitgründen vielleicht die Diskussion doch hierbei bewenden lassen; denn ich habe schon vier Wortmeldungen. Wie Sie sehen, reizen Sie geradezu, und das finde ich sehr schön, zum Widerspruch.

FALATURI: Ich hatte deswegen ganz zu Anfang eine technische Frage an Sie gestellt, wie weit ich hier gehen darf; zum anderen finde ich es trotzdem nicht gerecht, daß man all diese Tage darüber gesprochen hat, was Cusanus vom Islam verstanden hat, und keiner es gewagt hat oder die Möglichkeit hatte, hier aus der Sicht des Islam etwas vorzutragen. Ich kann aufhören, ich halte aber die Diskussion für unvollständig.

Nur zu den zwei Worten, deretwegen ich dieser Tage von Kollege Haubst zitiert worden bin, d. h. „Geist“/*rūḥ* und „Wort“/*kalima*, die im Koran u. a., wie eben erwähnt, von Jesus, Sohn der Maria/Masīḥ ibn Maryam prädiziert werden. Die Anwendung dieser Wörter beschränkt sich nicht allein auf Jesus. Sofern es *rūḥ*/Geist Gottes betrifft, heißt es entsprechend auch von Adam: Nachdem Adam gebildet wurde, „habe ich ihm meinen Geist eingehaucht“ (Koran 15/29; 32/9; 38/72). Daß aber Jesus „der Geist Gottes eingehaucht“ worden ist, hat seinen klaren Grund darin, daß Jesus, genau wie Adam, ohne Zeugung, ohne Vater entstand (Koran 3/59). Das beweist das zweite Wort, nämlich *kalima*, was hier „das Wort“ bedeutet. Und das Wort bedeutet hier die Befehlsform „sei“ im Sinne eines ontologischen Befehls, d. h. etwas durch die Aufforderung zum Sein aus Nichts entstehen zu lassen. (Koran 3/59: Siehe, Jesus ist vor Allah gleich Adam; er erschuf ihn aus Erde, alsdann sprach er zu ihm: „Sei!“, und er ward). Das ist die Erschaffungsweise aller meist immateriellen Dinge, die Gott von nichts

entstehen läßt, was in der Sprache der islamischen Philosophen mit dem koranischen Terminus *ibdāʿ* gekennzeichnet wird. In diesem Sinne heißt es an einer anderen Stelle des Korans (18/109: „Sprich: Würde das Meer Tinte für meines Herrn Worte (*kalimāt Allāh*), wahrlich, versiegen würde das Meer vor den Worten meines Herrn, auch wenn wir noch ein gleiches zur Hilfe brächten.“ Wie man sieht, wird *kalima*/das Wort im Hinblick auf seine Entstehungsweise aus dem Nichts nicht nur von Jesus, sondern von vielem, was aus dem Nichts geschaffen wird, ausgesagt. Und dennoch bleibe ich bei meiner Aussage auf dem Kirchentag in Hamburg²¹: diese Beschaffenheiten *kalima* und *rūḥ*, die Jesus zugeschrieben werden, werden in dieser zusammenhängenden Form keinem anderen Propheten und keinem anderen Menschen zugeschrieben. Daß dieses Wesen im Hinblick auf seine Entstehungsweise aus dem Nichts mit Sicherheit *den höchsten Rang in der Schöpfung* hat, das bedeutet aber nicht: im Hinblick auf seine Lehre. Was die „Lehre“ betrifft, so ist der Muslim sich stützend auf den Koran der Überzeugung, daß Muhammad *ḥatim* oder *ḥātam an-nabiyyīn*/der letzte bzw. das Siegel der Propheten ist. Das braucht aber nicht unbedingt nur historisch gemeint zu sein. Der Botschaftsabschluß ist hauptsächlich inhaltlich zu verstehen. Es ist nur dieser Botschaft Mohammeds gelungen, den höchsten Gipfel des absoluten Monotheismus als Urphänomen im Menschen zu treffen und in einer universalen Form zu prägen, so daß bezogen auf diesen Kern der Religion keine historische und geographische Entwicklung mehr denkbar ist. In diesem Sinne ist Mohammeds Botschaft die letzte; und in diesem Rahmen hat die „Person Jesus“ den höchstmöglichen Rang in der Schöpfungsgeschichte, was in keiner Weise eine Trinität mit Fleischwerden Gottes oder sonstigen Merkmalen der Christologie zuläßt.

MEUTHEN: Ich glaube, daß Ihre Position ziemlich deutlich geworden ist. Ich danke Ihnen für diese ausführliche Darlegung. Ich habe hier vier Wortmeldungen und möchte jeden bitten, nur ein bis zwei Minuten und nicht länger zu sprechen. Herr Haubst!

HAUBST: In ein bis zwei Minuten wird das nicht möglich sein, ich möchte aber in aller Kürze antworten. Daß wir keinen Muslim für ein Referat hatten, liegt an den Muslimen, die ich anging und von denen keiner bereit war, dafür hinreichend Cusanus zu studieren. Ich bin aber froh, daß Sie da eingestiegen sind.

Zweitens: In dem Ternar „*Einheit – Gleichheit – Verbindung*“ darf man nicht nur eine formale logische Identifikationsformel sehen. Diese Einheit ist auch nicht etwa, wie die Spitze einer Pyramide, nur ein mathematischer Punkt. Diese Einheit ist die Fülle des Seins in Gott, und diese Fülle ist nicht steril. Das zeigt sich in der Schöpfung, in der Vielgestaltigkeit der Geschöpfe. Gott ist aber auch in sich selbst nicht tot, sondern höchst lebendig und in sich fruchtbar. Und in dieser Fruchtbarkeit als absoluter Geist denkt Gott sich selbst; er spricht sich aus und liebt sich auch selbst. Eine Analogie dafür, die Cusanus anführt, die Sie aber z. B. überhaupt nicht erwähnt haben, ist im menschlichen Geistesleben die

²¹ *Deutscher Evangelischer Kirchentag Hamburg 1981* (Kreuzverlag Stuttgart – Berlin 1981) 644.

von „Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe“. Der Logos wird nicht von Gott aus Nichts erschaffen, sondern in Gott „geboren“.

Nun zu Jesus: Cusanus ist überzeugt, und das bestätigt wohl die heutige Forschung, ich rufe dafür Herrn Schedl als Zeugen auf, daß dem Koran *Aussagen des christlichen Glaubens* mit zugrunde liegen, und daß die denn auch in der Benennung Jesu als „Wort Gottes“ (kalimahtu 'lah) und als „Geist“, oder auch, je nachdem, in der Unterscheidung von Geist und Wort, ihren Niederschlag gefunden haben. Cusanus will nicht behaupten, im Koran stünde formell die Trinitätslehre; aber er will an Fragmente aus der christlichen Botschaft anknüpfen und von daher manuduktorisch zum christlichen Glauben hinführen, um den verständlich zu machen. Es ist aber schon allerhand, daß Sie aus der Sicht des Korans zugeben, daß Jesus der größte aller Menschen ist. Damit bieten Sie *die Basis für den cusanischen Maximitätsbeweis*: Wenn Jesus der größte aller Menschen ist, woher kommt das dann, daß in ihm das Menschsein eine solche einzigartige Vollendung gefunden hat, daß Menschsein nicht höher gesteigert werden kann? Nach Cusanus eben daher, daß er mehr ist als nur ein Mensch.

MEUTHEN: Herr Schedl, Sie sind angeredet worden, als Islam-Fachmann dazu zu sprechen.

SCHEDL: Herr Abdoldjawad Falaturi hat mit der *Basmala* begonnen: *bismi-llāhi-lrahmāni-lrahīm*. „Im Namen des barmherzigen, erbarmenden Allah.“ Da das Thema unseres Religionsgespräches *Friede* ist, möchte ich den Friedensgruß entbieten: *alsalāmu 'alajkum*, „Friede sei mit Euch!“ – Die Themen, die aufgeworfen wurden, sind so groß und so auslangend, daß man sich beschränken muß. Die Beschränkung meine ich insofern, als ich nicht über den Islam in seiner großen Ausdehnung sowohl in der Theologie und auch in der geographischen Ausbreitung sprechen könnte oder möchte; denn da kommt man ins Uferlose. Ich beschränke mich auf den Koran, und hier wieder mehr oder weniger auf die Philologie. Mein Kollege Busse wird sicher bestätigen, daß die ordentlich betriebene Philologie das beste Instrument für die theologischen Begriffsbestimmungen ist. Theologisch möchte ich zurückgreifen auf das Gespräch *Judentum und Rechtfertigung*. Es wirkt eigenartig, daß ein derart wichtiges theologisches Problem „Glaube und Rechtfertigung“ auf einen einzigen kleinen Satz im Alten Testament (Gen 15, 6) zurückgeführt wird. Der hebräische Text lautet in Übersetzung: „Und er glaubte an Gott (JHWH), und E R rechnete es i h m als Gerechtigkeit (*šēdagah*) an.“ Im ersten Satz ist mit e r sicher Abram gemeint! Auf wen bezieht sich aber e r und i h m im zweiten Satz? Die griechische und aramäische Übersetzung (Septuaginta und Targum Neophyti) verwenden das *passivum theologicum*: „Er (Abram) glaubte und es wurde ihm (Abram) (von Gott) zur Gerechtigkeit angerechnet.“ Auch Paulus folgte in Röm 4,3 dieser Übersetzung und baute darauf seine Rechtfertigungslehre auf. Hat aber das hebräische Wort (*šēdagah*) wirklich nur die Bedeutung Gerechtigkeit/Rechtfertigung? Jedenfalls wird schon in den Psalmen *šēdagah* als Bezeichnung für Großmut, Großmütigkeit, Großtat Gottes verwendet.

Dieser biblische Sprachgebrauch läßt sich aus den Keilschrifttexten aus UGARIT belegen. Das Material ist so vielfältig, daß man schon von einem eigenen Wissenschaftszweig Ugaritologie spricht. Die einschlägigen Texte hat M. DAHODD, ein gebürtiger Libanese, publiziert. Er bringt viele Belege, aus denen hervorgeht, daß *ṣ^cdagah* tatsächlich den Sinn von Großmut, generosity, hat²². Demnach hätte Gen 15, 6 den Sinn: „Und er (Abram) glaubte der ihm von Gott gegebenen Verheißung, und er (Abram) rechnete es Ihm (Gott) als Großtat, als Ausdruck seiner Barmherzigkeit und Liebe, geradezu als Freundschaftsbeweis an.“ Nun heißt das arabische Wort für Freund *ṣaddîq*; im hebräischen Text steht das sprachverwandte *ṣ^cdagah*! Daraus folgt, daß es nicht primär um Gerechtigkeit, sondern um Freundlichkeit, ja sogar um Gnade geht. Dadurch könnte das nach meinem Empfinden etwas verkrampfte theologische System „Rechtfertigung und Glaube“ etwas aufgesprengt und in die Großzügigkeit Gottes zurückgeführt werden.

Damit sind wir bei der „Großzügigkeit“ im Islam angelangt! *Allāhu akbar*! Gott ist der Größte, neben dem es keinen anderen gibt! Nun aber mußte Mohammed feststellen: „Sie sagen: Der Erbarmer hat sich einen ‚Sohn‘ genommen! – Wahrlich, etwas Ungeheuerliches habt ihr begangen. Schier müßten die Himmel zerreißen, die Erde sich spalten, die Berge in Trümmer sinken darob, daß sie dem Erbarmer einen ‚Sohn‘ nachsagen. Unwürdig ist’s, vom Erbarmer zu sagen, er habe sich einen ‚Sohn‘ genommen“ (Sure 19, 88 – 92). – Damit sind wir, glaube ich, mitten drin im *Gespräch über die Trinität*. Gewöhnlich bezieht man ja „Sohn“ auf „Sohn Gottes“ im christlichen Sinn, also auf Jesus. Wir gehen wieder philologisch an das Problem heran und fragen: Steht das auch im arabischen Text? Die meisten deutschen Koranübersetzungen bringen tatsächlich „Sohn“ und führen den Leser dadurch in die Irre. In der Übersetzung von Rudi PARET findet man die Anmerkung: das arabische Wort *walad(an)* kann Kind (Einzahl) oder Kinder (Mehrzahl) bedeuten; denn es liegt ein unbestimmter Akkusativ vor, erkennbar an der Endung (-an) (Nunnation).

Jetzt zu Cusanus! Ich habe die Texte des Cusanus genau nach der arabischen Handschrift vom Al-Bawwab (390 n. d. Higraph, 1024 n. Chr.) kontrolliert und festgestellt, daß die *Beweisführung des Cusanus* in bezug auf die Christologie, sagen wir: in großen Zügen, stimmt. Wenn man es näher untersucht, treten dann die Unterschiede hervor. Ich glaube, das ist ja für die Cusanusforschung von Wert. Denn Cusanus übersetzt das unbestimmt . . .

FALATURI: Für mich zu viel Behauptung!

SCHEDL: Welche Sure?

FALATURI: Nein, überhaupt, wie dies alles stimmt, was Sie sagen . . .

SCHEDL: Ja, das steht im Koran.

FALATURI: Ja gut, wie, wo da? Ein bißchen konkreter . . .

²² M. DAHODD, *The Anchor Bible: Psalms*, 3 Vol. (New York 1966).

SCHEDL: In der Übersetzung des Cusanus! Cusanus benutzte die vom Abt Petrus von Cluny angeregte und von Robertus von Retina aus England und Hermannus aus Dalmatien in Spanien hergestellte lateinische Koranübersetzung (kurz vor dem zweiten Kreuzzug 1143 n. Chr.). In dieser Übersetzung ist nun klar feststellbar, daß das allgemein klingende arabische Wort *walad(an)*, das Kind/Kinder oder einfachhin „Kind“ bedeutet, mit *filius* übersetzt wird, wodurch der arabische Urtext nach einer bestimmten dogmatischen Richtung hin fixiert wird. Dann konnte Cusanus natürlich darauf aufbauen, daß der Koran diese Vorstellung mit einer Energie sondergleichen abweist. Der Himmel müßte ja zerreißen ob dieser Aussage. Und jetzt der weitere Beweisgang. Wenn man die anderen Stellen zu Rate zieht, wo diese Aussagen auftauchen, dann fragt man sich, welchen rahmān meint denn Mohammed eigentlich, der Kinder hätte? Das setzt voraus, daß der Barmherzige eine sāhibah hat, eine Frau, eine Gemahlin, und daß dann Kinder geboren werden. Damit stoßen wir auf eine biologische Trinität, die Mohammed abweist und auch wir abweisen.

FALATURI: Ich habe so verstanden: Sie versuchen zu zeigen, daß Cusanus recht hatte, allerdings auf der Basis der Übersetzung, die ihm vorlag. Ich möchte hier aber etwas zitieren, ohne Namen zu nennen, das ein Kollege hier dieser Tage von Anawati erzählte. „Hoffentlich wird man nicht auf die Idee kommen, diese Übersetzung bzw. das, was Cusanus über den Koran geschrieben hat, den Muslimen zu zeigen!“ Ich meine nur, damit Sie Ihre Äußerung ein bißchen einschränken: Wenn Sie Cusanus rechtfertigen wollen auf Grund der Übersetzung, die er vorliegen hatte . . .

SCHEDL: Nein, auf keinen Fall! Ich zeige: Nach dem Koran ist die allgemeine Aussage „Kind“ und „Kinder“; und hier haben wir die Einschränkung; ich will zeigen, was der Koran sagt. Ich sage, daß Mohammed diese *biologische Trinität* energisch ablehnt; dabei muß man fragen, wann diese Sprüche gesprochen wurden. Diese abwehrenden Sprüche „Gott hat keine Familie, keine Frau, keine Kinder und keine Söhne“ sind seine Kampfweise gegen das altarabische Heidentum und noch nicht gegen das Christentum. Das ist meine Überzeugung, und ich habe sie ausführlich mit Belegen gebracht. Da scheue ich keine Konfrontation. Ich würde mich freuen, wenn alle meine muslimischen Freunde das einer Kontrolle unterziehen wollten. Damit ist der eine Block aus der Trinität draußen. Und jetzt fragt sich, ob es Ansätze gibt. Da gibt es natürlich Ansätze. Und da komme ich wiederum auf kalima und rūḥ, also auf Wort und Geist. Und diese Texte sind ja christlich. Sie sind genommen aus den apokryphen Evangelien, dem Kindheitsevangelium. Dort finden sich schon diese theologischen Leitworte. Das Kindheitsevangelium wird um 150, ins 2. Jahrhundert datiert. Der christliche Leser hat daraus die Trinität herausgehört, obwohl sie nicht direkt ausgesprochen wird. Wenn also gesagt werden soll, wie Jesus zur Trinität steht, ob er zweite Person oder dergl. ist – Cusanus baut ja seinen Beweis auf „Logos“ auf, in der Cribratio noch ausführlicher –, ob jetzt „Logos“ eine Identität aussagt oder eine Eigenschaft (die Frage ist ja in

der mittelalterlichen islamischen Theologie und Philosophie weithin behandelt worden), das würde zu weit führen.

Nur ein einziger Punkt noch: Wer ist dann Jesus? Da wäre der Hinweis, der auch gestern behandelt wurde, Jesus ist „*facies*“, ist „*das Antlitz aller Völker*“²³. Nach meinen Erkenntnissen handelt es sich hier um eine Verschlüsselung ähnlich der im massoretischen Text. Daraus ergibt sich aber folgendes: Ich glaube nicht, daß erst Cusanus auf „Antlitz“ gekommen ist. 612, also kurze Zeit vor der hidjra, fand in Ktesiphon die große Versammlung der nestorianischen Kirche statt, auf der die Glaubenspunkte der *confessio Nestoriana* festgelegt wurden; und ein Leitbegriff der nestorianischen Christologie ist *parsôpa*, das aramäisch-syrische Wort *parsôpa*, u. z. in der Verbindung *parsôpa dalâha*, Christus ist das Antlitz Gottes vor allen Völkern²⁴. Mit Dank und Anerkennung bestätige ich, daß bei *Antlitz Gottes* – Jesus ist „das Antlitz Gottes vor allen Völkern, er ist dadurch einer von denen, die Gott nahe stehen“ – Aussagen vorliegen, auf denen man weiterbauen kann. Nach unseren Regeln soll sich da auch zeigen, was von dem, was Cusanus sagt, nicht auf Grund des Korans, sondern auf Grund von älterer christlicher Tradition, zu halten ist.

Die dritte Frage ist: Gibt es Möglichkeiten, auf dieser Basis den Frieden zu bauen? Ich glaube, sehr wohl. Und daher möchte ich alle meine Freunde aus dem Islam von Kairo bis nach Afghanistan usf. bitten, den Koran vielleicht auch in der Art, wie ich es gezeigt habe, zu lesen; und das, was dort Unbestimmtes ist auf Grund der Grammatik, nicht so einzuschränken. Dann bekommen wir plötzlich eine fruchtbare Gesprächsbasis. Was Sie ablehnen, die Trinität, die Mohammed ablehnt, die biologische, lehnen wir alle, die auf dem Fundament des Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum stehen, ebenfalls ab. Da ergibt sich eine Einheit, eine große von Gott her. Der Koran bringt ja keine dogmatische Sprache; und all diese philologischen und philosophischen Deduktionen des Cusanus, wer kann sie nachdenken? Und da haben wir die Bildsprache der nestorianischen Kirche. Ich möchte vermuten – da müßte ich einen „*literargeschichtlichen* Beweis“ liefern – , daß auch im Koran die Aussage vorhanden ist: „Jesus ist das Antlitz Gottes unter den Menschen.“ Dann könnte man daraus wirklich eine Basis des Friedens gewinnen. Damit habe ich im Gespräch die Dreierregel durchgeführt.

MEUTHEN: Schön! Ich glaube, wir müssen noch Herrn Busse hören, der als Fachmann dazu wohl noch Stellung nehmen kann.

BUSSE: Ich muß noch ganz wenige Worte sagen. Ich war sehr erstaunt und alle hier im Saal sind sicherlich sehr erstaunt gewesen, als Herr Falaturi gesagt hat, Mohammed spiele im Islam keine zentrale Rolle.

FALATURI: Als Mittler nicht!

BUSSE: Ja, ja, Sie haben gesagt: Er ist nicht der Mittler. Sie haben nur das gemeint. Sonst würde ich dagegen nachdrücklich protestieren, auch als

²³ S. o. 179 ff.

²⁴ Ausführlicher in CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Koran (Herder 1978) 525.

Nicht-Muslim; denn Mohammed spielt im islamischen Glaubensbekenntnis eine ganz zentrale Rolle. Der zweite Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses lautet: Mohammad rasūlullāh, „*Mohammed ist der Gesandte Gottes*“, das ist ein zentraler Glaubenspunkt des Islams. Ich würde Ihnen aber in einer anderen Weise zustimmen und würde sagen: Mohammed ist keine zentrale Figur des Islams, wenn man Islam im Sinne einer Glaubenshaltung versteht: denn diese Glaubenshaltung wird vom Islam ja nicht nur von Mohammed ausgesagt, sondern von Jesus und allen Vorgängern Mohammeds im Prophetenamt. Er ist keine zentrale Figur des Islams im Sinne einer Religion, im Sinne von dīn, wenn man Islam als dīn versteht. Er ist aber wohl eine zentrale Figur, wenn man den Islam als einen „Ritus“ versteht im Sinne von Cusanus. Auch dafür hat der Koran einen Begriff, einen sehr schönen Begriff, nämlich umma. Dīn ist das Gemeinsame, das alle Religionen gemeinsam haben: Judentum, Christentum, Islam, Zoroastrismus, auch der wird ja im Koran erwähnt²⁵.

Dagegen verwirklicht sich dīn in unterschiedlichen Riten, in unterschiedlichen Gemeinschaften (umam, Plural von umma). Und diese Idee wird im Koran sehr ausführlich behandelt. So ist es eigentlich erstaunlich, wieso Cusanus auf diese Dinge überhaupt nicht eingeht. Man hat den Eindruck, er hat sich in der Trinitätsargumentation festgebissen. Hätte er ein bißchen weiter gesucht, hätte er sicher noch vieles mehr im Koran gefunden, was in seiner Argumentation ganz sicher einen wichtigen Platz einnehmen würde.

MEUTHEN: Herr Ben Chorin wollte, wenn ich recht sehe, noch eine sachliche Richtigestellung an Cusanus vornehmen.

BEN CHORIN: Es wurde ein dringendes Votum über die Trinität und den Islam gesprochen. Es muß der Eindruck entstehen, als ob vom Judentum her *die Trinität* akzeptiert wird, da Cusanus sagt, in dieser Frage seien die Juden leicht zu überzeugen. Er gibt dann eine philosophische Interpretation der Trinität, und *der Jude des Cusanus* stimmt zu. Aber nur der Jude des Cusanus. Das *Judentum selbst* hat, und das möchte ich hier mit aller Klarheit festlegen, keiner Art von Trinität je zugestimmt, sondern sich immer auf den Satz Deuteronomium 6,5 bezogen: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer“; und dieses wird als die unteilbare Einheit z. B. in dem klassischen Werk von Ibn Esrah, Šepher Ha-echad, „Das Buch der Einheit“, dargestellt. Viele Juden haben, auch in dieser Gegend hier, in den blutigen Jahren der Kreuzzüge den Scheiterhaufen bestiegen oder sich dem Schwert der Kreuzfahrer ausgesetzt, um die Einheit Gottes zu bekennen gegen die Trinität, „zur Heiligung des Namens“. Das wollte ich hier feststellen und Herrn Schedl sagen, daß seine Interpretation des Wortes über Abraham von der jüdischen Exegese keinesfalls geteilt werden kann. Das „er rechnete es ihm zur šʿdagah, zur Gerechtigkeit an“ bezieht sich nur und ausschließlich nach unserem Verständnis auf Abraham; und es wäre blasphemisch, zu meinen, daß Abraham es Gott angerechnet hat.

²⁵ Vgl. Sure 22, 17.

Diese Feststellung wollte ich machen.

SCHEDL: Ich möchte aber hoffen, daß auch die jüdischen Philologen hier die neuen Erkenntnismöglichkeiten einarbeiten.

IV.

MEUTHEN: Ich gerate in einen zweifachen Zwiespalt. Da ist einmal der Zwiespalt, den mir der Uhrzeiger bereitet; da ist auch ein ungeheurer Zwiespalt, in den die Gesprächspartner mich stürzen. Ich glaube aber, wir haben einen Ausweg aus diesem Zwiespalt, das ist unser vierter Gesprächspartner. Ich könnte mir vorstellen, daß vom *Hinduismus* aus zunächst Herr Panikkar gerade zur Frage der *Trinität*, der vielen Götter und dergl. etwas beitragen könnte, das vielleicht eine versöhnlichere Note einbringt. Wie würden Sie vom hinduistischen Gottesverständnis aus die Trinitätsfrage und die Möglichkeiten beurteilen, zu einer Übereinstimmung in der Gotteserkenntnis und in der Gottesfrage zu kommen?

PANIKKAR: Es freut mich sehr, daß in der Dynamik der Diskussion jetzt gerade der sogenannte Heide, der Hindu, hier zwar keine völlige Concordia, aber auch nicht Discordia, sondern vielleicht *Konvergenz* bringen kann, die nicht mit Gleichheit zu verwechseln ist. Bevor ich auf die konkrete Frage zu antworten suche, möchte ich ein paar methodologische Bemerkungen einschleichen, die soeben aus der Diskussion klar hervorgekommen sind. Ich muß sagen, daß meine Situation jetzt noch schwieriger als die von Herrn Falaturi ist. Er kann sagen: Sag nicht „Mohammedaner“, aber sag „Muslim“! Ich kann nicht einmal sagen: Sag „Hindu“! *Hindu* selbst ist ein fremdes Etikett. Es gibt wirklich keinen Hindu. Auch sogar wenn wir anfangen, Vertreter der Weltreligionen sein zu wollen; im klassischen Indien wird das kaum verstanden. Und wenn es verstanden wird, wird es als ein Ungeheuer verstanden: Wieso kann ein Mensch, so gelehrt er sein mag, als Vertreter einer ganzen Tradition sprechen? Ich spreche aus *einer* „Tradition“. Aber ich vertrete nicht eine ganze Religion, noch kann ich sie darstellen. „Religion“ ist so ausgesprochen personal, daß sie sich nicht objektivieren läßt. Jeder Hindu hat seinen eigenen *dharma*, seinen *svadharma*, etwa wie seine eigene Religion, was andererseits nicht Privatsache heißt.

Methodologisch ist es *nicht* zweckmäßig, und die Diskussion hat es gezeigt, *einfach christliche Ansätze* zu finden oder nicht finden zu wollen. Sinnvoller ist die Suche nach einem gemeinsamen Ringen um das unaussprechliche Mysterium; und deshalb teile ich die Sympathie mit der muslimischen Reaktion, wenn man sich den Anschein gibt, daß die christlichen Begriffe als Modelle für die Diskussion angenommen werden. Ich weiß, das entspräche der Methode des Cusanus ein bißchen, aber bei vielen von uns ist das nicht die Intention. Trotzdem muß man sagen, daß NvK keinen christlichen Begriff wählt, um den das Gespräch der Religionen sich dreht. Der Bereich *des Friedens* – „De pace fidei“ – ist kein Bereich des Christentums, sondern ein allgemein menschliches und universales Anliegen. Deshalb, methodologisch, handelt es sich nicht

darum, die christliche Trinität zum Vorbild oder zur Hauptkategorie der Weltreligionen machen zu wollen, sondern den nackten Glauben, ohne Objekt, ins Zentrum des Gesprächs zu rücken. Denn es handelt sich nicht um den Sieg einer bestimmten Religion. Jeder echte Gläubige will seine Religion als Mittelpunkt. Er muß diese Religion aber zugleich so vertiefen und erweitern, daß sie „pars pro toto“ wird und gleichzeitig das „totum in parte“ erscheint.

Das ist auch eine Vorbereitung für meine Antwort auf Ihre Frage. Ich würde zu behaupten wagen: Es ist nicht zutreffend zu sagen, der Dreifaltigkeitsglaube sei eine ausgesprochene, spezifische und fast ausschließlich christliche „offenbarte Wahrheit“. Die Perspektiven kehren sich um. Ich würde sogar zu behaupten wagen, daß der „Trinitätsglaube“ ein universales Merkmal *fast sämtlicher Religionen* darstellt und daß der des Hinduismus eine vielleicht breitere Basis anbietet, um gerade dieses höchste und letzte Problem der ganzen Realität zu erläutern. Das ist die *indische Trinität*, wenn ich so sagen darf. Diese Trinität ist nicht nur ein Spezifikum der inneren Gottheit, sondern ein Merkmal der ganzen Realität. Wenn ich cusanische Sprechweisen reden will – Cusanus sagt: in Gott ist *esse* und *habere*, also „Haben und Sein“ dasselbe. Aber die ganzen abrahamitischen Traditionen, wenn ich mich nicht irre, mit ihrem Glauben an die Schöpfung, d. h. auf eine göttliche Handlung nach außen, können die indische Trinität „*esse, habere* und *agere*“ nicht annehmen. Nicht nur Sein, Haben, auch Handeln, sind in der letzten Hinsicht trinitarisch verflochten, das heißt identisch und doch unendlich verschieden. Das kann ich jetzt nicht indologisch auslegen, daß die ganze Realität und nicht nur die immanente Trinität dreifaltig ist. Was Gott *tut*, ist auch, was Gott *ist* und was Gott *hat*. Und deshalb bietet die indische Trinität eine Perspektive, in der vielleicht die christliche als ein spezifischer Fall erscheinen könnte. Das würde uns sehr weit führen, und dafür ist jetzt keine Zeit. Ich kann es nur durch die ironischen Bemerkungen andeuten, daß die christliche Tradition in den ersten 2000 Jahren fast immer nur subordinatianistisch gewesen ist. Der *Subordinatianismus* ist bekanntlich jene Kryptohäresie, die die Wesensgleichheit der göttlichen Personen nicht anerkennt. Die heutige Form ist nicht die dem Vater gegenüber, sondern die des Geistes in Beziehung zum Logos. Und wenn heutige Theologen dazu anmerken, daß man den Geist vergessen hat, so können sie sich nichts anderes ausdenken als eine Theo-Logie des Heiligen Geistes. Das heißt wiederum eine Subordination des Geistes zum Logos. Diese Gleichheit zwischen Geist und Logos, so daß das Geistige immer dem Logischen folgen muß, ist für Indien maßgebend. Das ist auch von den Ausführungen des Cusanus über die Trinität weit entfernt. Ein Verdienst des Cusanus ist, wie schon Herr Klibansky vorgebracht hat, die Unterscheidung: *Deus ut Creator: trinus et unus* – *Deus ut infinitus*.

MEUTHEN: Wir sind jetzt kühner geworden durch Sie. Ich habe fast den Eindruck: Je weiter wir uns sozusagen von uns selbst fortzubewegen scheinen, um so mehr kommen wir wieder auf uns zurück. Herr Sakamoto aus Japan ist

unter uns. Er hat mich gebeten, ob er von heutiger japanischer Seite aus zum Problem des Polytheismus – und mir scheint das an dieser Stelle sehr interessant zu sein – in ein bis zwei Minuten auch diese Meinung einbringen kann.

SAKAMOTO (aus dem Plenum): Als ein Japaner mit fernöstlicher Mentalität möchte ich Ihnen kurz folgendes sagen: Heute gibt es in der Welt verschiedene Religionen und verschiedene Ideologien. Die *Entideologisierung* – so kann man sagen – ist ein Schlüsselwort zur Erhaltung des Weltfriedens. Nikolaus von Kues entideologisierte damals die durch Logismus und Rationalismus dogmatisierte christliche Weltanschauung. In der heutigen Welt herrschen Ideologien, wie z. B. Kommunismus, Kapitalismus, religiöser Fanatismus usw. Sie halten sich für absolut, mit anderen Worten: man vergöttlicht sie. So entstehen unversöhnliche Auseinandersetzungen und Streitigkeiten, die unvorstellbare Grausamkeiten verursachen. Hier kann der cusanische Friedensgedanke und seine Toleranzidee einen besonderen und einen großen Beitrag zum Weltfrieden leisten. Dasselbe gilt für den japanischen Friedensgedanken, wie wir aus der *buddhistischen Weltfriedensbewegung* von Dr. Kikkyo Niwano ersehen können. Für uns Japaner ist es entsetzlich, daß so viele Kriege und Kämpfe wegen der Religion entstanden. Würden die heutigen Japaner sich auch der Denkweise der *coincidentia oppositorum* nähern und sie für Toleranz halten, so könnten sie durch diese Toleranz viele Probleme lösen, die heute auch in Japan drücken, und sie könnten die Auseinandersetzungen besser entschärfen, die in der Welt heute um sich greifen.

MEUTHEN: Schönen Dank, Herr Sakamoto. Ich möchte aber doch noch die Anregung von Herrn Panikkar aufgreifen und zum *Hinduismus* konkreter nachfragen, wie es tatsächlich mit Gott und Göttern steht. Ich darf nun das Wort an Sie, Herr Athavale, richten und Sie bitten, sich von Ihrer Warte aus zu diesem Problem zu äußern, wie man im Hinduismus zur Verehrung der Bilder steht, und Herrn Lederle dabei als Dolmetscher benutzen. Vielleicht, daß Shastriji Athavale zunächst eine generelle Stellungnahme zu unserem Gespräch liefert.

LEDERLE: Shastriji ist hier als ein Vertreter des Hinduismus. Er hatte mich neulich eingeladen zu einem Vortrag, den er hielt. Da kamen 300 000 Menschen. Er und sein Mitarbeiter arbeiten auch in Dörfern und in Städten. Wo er auftritt, hat er eine gewisse Resonanz im Hinduismus. Er spricht gewöhnlich in indischen Sprachen. Heute möchte er auf Englisch sprechen. Ich versuche zu übersetzen und dann später auch, das Begonnene weiterzuführen. Shastriji you have now the word as the representative of Hinduism.

ATHAVAL: My dear president, . . .

LEDERLE: Ich übersetze:

Sehr geehrter Herr Vorsitzender, meine Freunde, meine Brüder und Schwestern in Deutschland! Ich begrüße Sie als die Fackelträger des Wissens und als die Wächter des Friedens und des Fortschritts Ihrer Nation und der Welt. Ich möchte zu Beginn Ihnen und besonders den Organisatoren dieses Treffen

danken, daß Sie mir die Gelegenheit gegeben haben, bei Ihnen zu sein und an der Feier zu Ehren des großen Weltheiligen Nikolaus von Kues teilzunehmen. Ich habe große Achtung vor Nikolaus, einem der größten Söhne Gottes, des Herrn der Welt. Nikolaus gilt als einer der größten Philosophen des 15. Jahrhunderts. Mir ist er lieb als Gelehrter, Mann der Kirche, Mystiker, Philosoph, Wissenschaftler und großer Erneuerer. In seinem Tun und in seinem Schreiben lebte er „auf Gott hin“; und deshalb liebe ich ihn.

MEUTHEN: Herr Athavale, ich glaube, wir alle, die sich nun Jahre, Jahrzehnte mit NvK befassen, sind sehr gerührt über diese Auskunft Ihrerseits: wie nahe wir uns stehen, ohne das zu wissen! (Starker Beifall)

(LEDERLE: übersetzt dies wie auch das folgende ins Englische)

MEUTHEN: Darf ich Herrn Lederle nun bitten, noch einige konkrete Fragen zu dolmetschen, auf die wir Antwort erbitten, die uns das Gesagte noch weiter erläutern. Zunächst: Könnten Sie die hinduistische Verehrung von Götterbildern erklären, wie es sich damit verhält?

ATHAVALÉ: (auf Englisch)

LEDERLE: Leider kann ich Ihre Sprache nicht sprechen, aber sie ist so wohlklingend, daß ich sie so bald wie möglich lernen werde.

ATHAVALÉ: (intoniert in Englisch . . .)

LEDERLE übersetzt: Meine Brüder und Schwestern! Die Lehre über die *Verehrung der Götterbilder* ist ein erhabener Teil der Hindu-Mystik. Aber die Verehrung oder Anbetung von Götterbildern, wie sie in Indien weit verbreitet ist, ist nicht echt und ist nicht wissenschaftlich, das bedeutet hier: nicht rational fundiert. Die echte Verehrung von Götterbildern ist auf tragbaren, psychologischen und philosophischen Grundsätzen aufgebaut. Sie ist ein sehr wirksames Mittel für die Kontemplation, welche schließlich einmündet in Gottverwirklichung. Die Verehrung von Götterbildern ist sehr wirkungsvoll, um das höchste Stadium der *mystischen Erfahrung* zu erreichen, die man als „geistige Vermählung“ bezeichnet. Wir stimmen alle darin überein, daß Gott der Grund aller Existenz ist. Er wohnt im Herzen eines jeden. Er ist das Eigentliche in unserem Sein. Ohne ihn können wir weder atmen noch hören, noch gehen, noch sprechen. Indem er in unserem Herzen wirkt, bestimmt er die Wirkungsweise jeder Zelle unseres Körpers. Auch wenn wir tief schlafen, hört unser Herz nicht auf zu schlagen, unser Blut nicht auf zu zirkulieren, und die chemischen Prozesse im Körper gehen weiter. Wer bewirkt alle diese Funktionen während des Schlafes? Was für unser Inneres gilt, gilt auch für die Welt außerhalb von uns. Wer unterhält die großartige Ordnung der Welt von den größten Gestirnen bis zu den kleinsten Partikeln im Atom? Ordnung beinhaltet ein ordnendes Prinzip. Aber wie kann man intuitiv diese Wahrheit, diese göttliche Anwesenheit erreichen? Die indische Philosophie nennt die unmittelbare Erfahrung Gottes „*aparoshānubhūti*“.

Meine Freunde, nach der Philosophie der *Vedānta* können wir weder Gott noch Brahman erfahren, solange unser Geist unrein und unstetig ist. Die *Bibel* sagt „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“. Dies ist

sehr wahr. Der Geist muß zuerst gereinigt werden. Er muß kraftvoll, vorwärts strebend und gefühlvoll werden. Allein ein reiner und gefühlvoller Sinn kann Gott in uns gegenwärtig machen. Die Verehrung von Götterbildern, Brüder und Schwestern, ist eine kunstvolle, und daher effektive Methode, den Geist zu reinigen und ihn stark zu machen, der sonst beeinflusst ist durch Lust, Sucht, Stolz, Egoismus usw. Solange unser Unterbewußtsein nicht gereinigt und unter Kontrolle gebracht worden ist, kann der Mensch Gott nicht schauen. Deshalb ist Gottverwirklichung nur möglich, wenn man die Kunst der Meditation erlernt hat. Die *Verehrung von Götterbildern* verhilft zu zweierlei: sie *reinigt den Geist* und *erleichtert die Konzentration*. Konzentration wiederum beinhaltet Aufgeschlossenheit, und Aufgeschlossenheit setzt Verbindung zu einem persönlichen und liebenden Gott voraus. Wir müssen daher die auf Gott bezogene Konzentration einüben. Daraus ergibt sich die Frage, wie man sich auf Gott konzentriert, obwohl Gott unbestimmt und formlos ist. Wie kann man sich auf etwas Formloses konzentrieren? Offensichtlich nicht. Es besteht daher die psychologisch-spirituelle Notwendigkeit eines Gottesbildes mit Form und Eigenschaften. Diese Notwendigkeit bestimmte *Nikolaus von Kues*, angesichts eines Bildes, einer Ikone von dem Blick Gottes zu sprechen. Er riet seinen Anhängern, sich auf dieses Bild zu konzentrieren.

Wir in Indien praktizieren die Verehrung von Götterbildern genau aus dem selben Grund. Unterschiedliche Götterbilder veranschaulichen Eigenschaften und Wirkungen desselben Gottes. Unterschiede in Götterbildern bedeutet nicht Vielgötterei. Hinduismus ist *keine Vielgötterei*, wie es oft mißverstanden wird. Die Religion der Vedas ist grundsätzlich *monotheistisch*. Für den Zweck der Reinigung und Festigung des Geistes wird das Götterbild als ein physisches Symbol benutzt.

Meine Freunde, der menschliche Geist ist höchst beweglich. Er hat unendliche Möglichkeiten. Er ist sehr aufnahmefähig und kann viele Eigenschaften aufnehmen, mit denen er sich beschäftigt. Wie wir denken, so werden wir. Das Objekt für die Besinnung auf Gott muß das edelste und erhabenste sein. Dieses bezeichnet man als die gewählte Gottheit, als „Ishtadevata“ (iṣṭādevadā). Was ist edler und erhabener als Gott? Wie kann man ihn sichtbar machen? Die Philosophie der Verehrung von Götterbildern gibt die Antworten auf diese Fragen.

MEUTHEN: Ich möchte mich sehr bedanken. Ich glaube, daß dies eine derartig präzise und tiefreichende Einführung in die Gottesvorstellung und vor allem das Bild von Gott ist, daß wir es hier nur mit Dank entgegennehmen. Wir wissen ja, welche Bedeutung gerade das Bild Gottes für NvK spielt. Ich glaube, wenn Herr Athavale noch weiter explizieren würde, was wir heute Abend nicht können, würde sich diese Übereinstimmung mit dem, was NvK über Gott ermittelt, in ganz starkem Maße noch weiter verifizieren lassen. Wenn Sie ihn vielleicht noch fragen, ob er da mit mir übereinstimmt?

ATHAVAL-LEDERLE: Die größte Anziehung, die Nikolaus auf mich hat, kommt, so sagt Shastriji, aus dem Gebrauch von Ikonen, den er vorgeschlagen

hat. Als eine Antwort auf die Bitten seiner religiösen Anhänger nach einer Methode für die Kontemplation schrieb er bald, nachdem er das Buch *De pace fidei* geschrieben hatte, das *Werk über die Gottesschau*. Dieses Buch wird als ein großes klassisches Werk der christlichen Mystik bezeichnet. In seiner Widmung an die Mönchsgemeinde zu Tegernsee sagt Nikolaus, daß er dem Kloster ein Bild sende und ein kleines Buch; beides gemeinsam solle die Schüler in die wahrhafte Übung mystischer Theologie einführen. Das Buch sollte den spirituellen Anfängern den Weg zeigen, die Gegenwart Gottes zu erkennen. Gott ist für Nikolaus unbegrenzt. Der absolute Glanz Gottes fällt gleichmäßig und gleichzeitig auf alles. „Dein Blick ist Dein Sein. Daher bin ich, weil Du mich ansiehst. Wenn Du Deinen Blick von mir wendest, würde ich aufhören zu sein“²⁶. Mit diesen Worten gibt Nikolaus uns den Inhalt seiner Mystik.

Beim Lesen seines Buches war ich berührt von der bemerkenswerten Ähnlichkeit zwischen der hinduistischen Verehrung von Götterbildern und der Rolle der Ikone in der Kunst der Meditation, wie sie Nikolaus vertritt.

MEUTHEN: Vielen Dank! Darf ich noch eine letzte Frage stellen, um auch unseren Dreischritt wieder nachzuvollziehen: Glauben Sie, daß die Botschaft von Nikolaus die gleiche Bedeutung heute haben kann, wie er sie gemeint hat im 15. Jahrhundert?

ATHAVALÉ-LEDERLE: Shāstrījī antwortet auf diese Frage: Nikolaus sagt, daß letztlich *Gott selbst* verantwortlich ist für die *Verschiedenheit der Gottesverehrung* und des Ritus in den Religionen. Diese Tatsache wird sehr unterstrichen im alten Hinduismus, und das ist der Grund dafür, daß in Indien viele Religionen nebeneinander bestehen und sich ungestört weiter entwickeln. In dem bekannten Buch „Einheit und Reform“²⁷ tritt Nikolaus für die Einheit aller Religionen ein. In einer populären Hinduschrift heißt es: „Alle Flüsse fließen in denselben Ozean, ebenso münden alle Religionen ein in denselben Gott“²⁸. In der *Bhagavadgītā* sagt Gott Krishna: „Gleich in welcher Weise mich der Beter verehrt, ich nehme seine Verehrung und Anbetung an“²⁹. Nikolaus tritt für die friedliche Koexistenz aller Religionen ein. Er spricht sich aus für ein Höchstmaß religiöser Toleranz und gegenseitiger Achtung der Religionen, der Gottesverehrung und der Lebensweise. Trotz des enormen Fortschritts der modernen Wissenschaft und Technik erfahren wir eine immer größere Isolation, Entfremdung und Frustration. Es gibt keine Harmonie, kein gegenseitiges Verständnis, keine gegenseitige Liebe und kein gegenseitiges Vertrauen zwischen den Menschen, zwischen Religionen, zwischen Nationen. Der Unterschied zwischen arm und reich, zwischen den Habenden und den Nichthabenden, zwischen den entwickelten Ländern und den Entwicklungsländern, zwischen Lehrern und Studenten, zwischen Arbeitnehmern und

²⁶ *De vis.* 4, N. 11.

²⁷ Im englischen Sprachbereich bekannt: *Unity and Reform*. Selected Writings of Nicholas of Cusa, ed. by J. P. DOLAN (Chicago 1962).

²⁸ Vgl. F. M. MÜLLER, *Rāmakṛṣṇa: His Life and Sayings*, S. 187, N. 393.

²⁹ Vgl. *Bhagavadgītā* 9. 23.

Arbeitgebern weitet sich immer mehr. Der eine sieht auf den anderen mit Mißtrauen und oft Verachtung. Unter diesen Bedingungen herrscht spirituelle und moralische Armut inmitten ökonomischen, technischen und intellektuellen Überflusses. In dieser Situation hat die Religion, besonders die *Botschaft der Liebe und Einheit* von Nikolaus ihre große Bedeutung. Anbetung oder Bhakti, wie wir es in Indien nennen, ist meines Erachtens die einzige soziale Kraft, welche viele von den Übeln einer modernen Gesellschaft entfernen kann. Wir sollten unsere Mitmenschen ansehen als die Kinder desselben unendlichen, alliebenden Gottes. Wir sollten uns den Mitmenschen nähern und ihnen dienen in einer Haltung der Ergebenheit. Allein Gott-ehrendes-Dienen und nicht humanitäre, sozio-ökonomische Maßnahmen können helfen, die gegenwärtigen Krisen in der Welt zu bewältigen. Die Botschaft von Nikolaus ist heute aktueller als zu irgendeiner anderen Zeit.

Meine Freunde, die Deutschen wie die Inder werden beschrieben als ein metaphysisches Volk. Die philosophische Verwandtschaft zwischen den Deutschen und den Indern ist bekannt. Es ist deshalb nichts Ungewöhnliches, wenn die Gedanken von Nikolaus in vielem mit den Grundgedanken indischer Denker verwandt sind. Nikolaus war ein heiliger Mann. Er sah Göttlichkeit in den verschiedenen Religionen und in verschiedenen Formen der Gottesverehrung. Wir wollten ihn würdigen. Eine solche Persönlichkeit muß geehrt und dankbar in Erinnerung gebracht werden. Shāstrījī sagt dann, er nehme die Gelegenheit wahr, diesem großen Deutschen seine Verehrung auszusprechen. Erfahren wir die Einheit zwischen Mensch und Gott, zwischen den Menschen, zwischen den Glaubensrichtungen! Dieses würde die beste Verehrung sein für Nikolaus, der der Sache Gottes diente. –

Shāstrījī hat schließlich noch folgendes zu sagen über die *Trimūrti*, eine Form von Trinität im Hinduismus. Gott kann auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Formen verehrt werden, das gleiche gilt für die Trinität, für Trimūrti im Hinduismus. Die Trimūrti wird als *Brahmā-Wischnu-Mahesch*, *brahmā-viṣṇu-maheś*-(śiva) angesehen. Der Hinduismus tritt nicht für drei verschiedene Götter ein. Diese drei Götter, sagt er, sind Personifikationen mit drei metaphysischen Funktionen ein und desselben Gottes. Gott ist der Schöpfer in Brahmā, und Gott ist der Beschützer in Wischnu, Gott – als der letzte Ort allen geschaffenen Seins ist Mahesch. Die Trinität symbolisiert Schöpfung, Entwicklung und Niedergang kosmischer Energie. Ebenso wie dieselbe Person z. B. Vater genannt wird, Ehemann, Bürger, Arzt, Bruder usw., in derselben Weise geben wir Gott verschiedene Namen und betonen unterschiedliche Qualitäten und Funktionen in ihm.

MEUTHEN: Wir sind Ihnen, sehr verehrter Herr Athavale, sehr dankbar, insbesondere für die Ausführungen, die Sie schon einige Sätze zuvor gemacht haben. Wenn Sie zum Schluß dann nochmal konkret geworden sind, so scheint mir das sehr wichtig zu sein. Denn das ist ja das Problem – das hat sich bei der ganzen Podiumsdiskussion gezeigt – : Man kann den Frieden im Glauben mit Bekenntnissen, daß man ihn will, angehen und zu erreichen versuchen. Wir

setzen einmal voraus, daß die Menschennatur nicht ganz gebrochen ist und daß in allen Menschen ein Rest von Willen dazu besteht. Aber die Schwierigkeit, wie es denn im einzelnen realisiert wird, zwingt uns, wie NvK schon gezwungen worden ist, zur ganz konkreten Auseinandersetzung. Das wird sehr schwierig sein. Ich glaube, wir haben auch heute abend gemerkt, daß es schwierig ist.

Das Gespräch hat Höhen und Tiefen erlebt, nicht als wollte ich das werten, sondern es nur feststellen. Ich glaube, mit diesen gewissen Diskrepanzen innerhalb des Gesprächs ist das Thema uns weiterhin aufgegeben; wir haben aus allem, was wir heute abend gehört haben, Einsichten gewonnen, die uns zum Weiterdenken, vor allen Dingen aber, wie es mehrfach zu Wort gekommen ist, zum Weiterhandeln, zum Weiterleben auf dieses Ziel hinbringen sollen, wie Sie es zum Schluß auch noch einmal zum Ausdruck gebracht haben. Denn „Pax“, das ist ja ein Handlungsziel. Um dieses geht es Nikolaus von Kues. Damit möchte ich die Sitzung schließen; die Zeit ist schon überschritten. Ich danke Ihnen allen für die große Geduld, und besonders allen hier auf dem Podium für die Gesprächsbereitschaft, die keine Tabus gescheut hat (ich muß das sagen); und die Gegensätze sind nicht verschleiert worden. Aber es ist auch soviel Versöhnliches von Ihnen gesprochen worden, wofür ich mich, auch persönlich, recht herzlich bedanken will. Sie haben mir die Sache dadurch wesentlich erleichtert, so daß ich glaube, daß dieses Versöhnliche schließlich doch länger in unser aller Gedächtnis haften bleibt. (Großer Beifall.)

EPILOG ZUM PODIUMSGESPRÄCH (Ein Jahr danach)

Bloße Vorlesungen sind immer in der Gefahr, monologisch zu werden. Deshalb fand schon nach sechs von den acht Referaten des Symposions eine ausgiebige Diskussion statt.

Die wissenschaftliche Untersuchung, Ausdeutung und Aktualisierung des Ideengehaltes der cusanischen Schrift „Vom Frieden im Glauben“ gipfelte indes in einem Podiumsgespräch, in dem sich drei mehr oder minder für ihr ganzes Leben der Cusanus-Forschung Verschriebene (die Professoren Raymond Klibansky, Erich Meuthen und der Unterzeichnete) mit neun Vertretern oder Experten der hervorstechendsten nicht-christlichen Religionen, des Judentums (Ben Chorin), des Islams (Professor Abdoldjavad Falaturi sowie Professor Cl. Schedl und Professor Heribert Busse) und des Hinduismus (Shastri Athavale, Professor Raimundo Panikkar und Pater Dr. Matthäus Lederle) sowie von christlichen Konfessionen (Abt Dr. Laurentius Klein, Professor Albrecht Peters) zusammentaten, um mit diesen die historische und insbesondere die aktuelle Gültigkeit der Aussagen, Anregungen und Ideen, mit denen Cusanus schon vor einem halben Jahrtausend dem Frieden im Glauben zu dienen suchte, in offenem Dialog zu erproben.

Daß dies zumal vor einer so breiten (durch das Fernsehen erschlossenen) Öffentlichkeit ein Wagnis war, aber ein Wagnis, für das die Zeit gekommen ist, dessen war sich namentlich der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft mit den anderen Trägern der Veranstaltung wohl bewußt. Deshalb umschrieb und reflektierte ich einleitend ein wenig *den Sinn* eines solchen *Dialogs*, damit dieser weder die Unterschiede bei der Beurteilung und Wertung der cusanischen Aussagen *verschleierte* oder verneble noch einseitig die Antithetik der verschiedenen Ansichten *verschärfe*, sondern – sowohl aus der damaligen wie aus der heute aktuellen Sicht – ein zunehmendes Verständnis der cusanischen Version *erschließe* und bei aller Verschiedenheit doch auch das grundlegend Gemeinsame in allen Religionen der Menschheit bewußt machen könne.

Näherhin wurde auch vor-überlegt, ob dieses gemeinsame Bemühen nicht in einem Zusammenklang der Herzen bei Gebeten von Repräsentanten der verschiedenen Religionen einen sinnvollen Abschluß finden sollte. Doch auch dann, wenn solches Beten kein ausgeformtes gemeinsames Glaubensbekenntnis zu bedeuten brauchte, schien dessen Einplanung – schon gleich bei der ersten Gesprächsrunde der skizzierten Art – verfrüht und zu kühn, auch nicht stilgerecht.

Die Erwartung, daß sich – bei allem, was (noch) trennt – gleich schon allseits Übereinstimmung (eine *facilis concordantia*) finden lasse, wäre völlig unrealistisch und utopisch oder naiv gewesen. Ein solches Urteil trifft aber auch nicht uns, sondern eben den Rezensenten, der (ausgerechnet in einem Informationsbericht der KNA!) dem ganzen Podiumsgespräch eben deshalb eine „Überfor-

derung“ des Nikolaus von Kues nachsagte, weil bei diesem auch der islamische und der jüdische Gottesglaube von seinen Sprechern nachdrücklich verteidigt wurde. Doch Gott sei Dank, daß auch diese je ihrem Glauben entsprachen! Denn andernfalls gälte der wirklich schlimme Vorwurf, die Diskussion habe den tatsächlichen Ernst der Glaubensdifferenzen theatralisch überspielt. Cusanus selbst hat überdies der phantastischen Illusion, als ob der Dialog der Weisen in De pace schon beim ersten Bekanntwerden seiner Ergebnisse unter den Völkern wie mit einem Schlag zur vollen Verwirklichung eines religiösen Weltfriedens in einem spontanen gemeinsamen Glaubensbekenntnis führen könne, abschließend dadurch deutlich vorgebeugt, daß „die Weisen“ fortan „die Nationen“ so lange „zur Einheit wahrer Gottesverehrung anleiten“ sollten, bis ein umfassender Friedenschluß „in Jerusalem“ möglich sei.

Im übrigen war es gerade die unverblünte Wahrhaftigkeit des Trierer Gesprächs, die nicht nur die unmittelbar Anwesenden, sondern auch bei der Fernsehsendung (SWF am 21. Oktober) viele in ihren Bann schlug. Das Presseecho im ganzen war dementsprechend positiv (z. B. das in der FAZ vom 23. Oktober 1982). Viele gratulierten zu dem geglückten Wagnis, und manche taten das auch mit dem Blick darauf, daß der Dialog die *Verständnis-Schwierigkeiten* zwischen Christen, Juden und Muslimen so klar mit zum Vorschein gebracht hat.

Bei dem Dialog von Abt Klein und dem sich an Martin Luther orientierenden Theologen Peters mit Ben Chorin rückte zunächst (verständlicherweise aber wohl etwas zu lange) das Thema „Auschwitz“ in den Vordergrund, und zwar sowohl als eine geschichtliche Parallele zum Fall von Konstantinopel wie auch als ein religiöses Problem der Theodizee. Aus der Cusanus wie der ganzen christlichen Tradition geläufigen Notwendigkeit der „*Rechtfertigung*“ des Menschen durch Gott drohte dabei fast ein Verlangen zu werden, daß Gott als der Herr der Geschichte sich rechtfertige. Doch mit Cusanus waren alle Genannten sich darin einig, daß es „die Schuld der ganzen Menschheit“ ist, die der Rechtfertigung bedarf. Ja – ohne das bis vor kurzem die Christenheit quälende Problem der „guten Werke“ überhaupt noch zu erwähnen – waltete auch darin Übereinstimmung, daß zur Erlangung der Rechtfertigung durch Gott auf seiten des Menschen „Glaube *und* Werke in eins gehen“ müssen (so Peters). Ben Chorin stellte es (u. a. mit Berufung auf Habakuk 2, 4: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“) sogar nur als ein „christliches Vorurteil“ hin, wenn man dem Judentum bloße „Werk-Gerechtigkeit“ zuschreibe. So blickten Katholik, Lutheraner und Jude „noch einträchtig auf Abraham, dessen Bereitschaft zum Sohnesopfer ihnen allen die Tatgebundenheit des Glaubens bestätigte“. (So Mathias Schreiber: *Information Philosophie* 3, S. 25.)

Das christliche Bekenntnis zur personalen Dreieinheit in Gott sowie zur Gottessohnschaft Jesu Christi erwiesen sich dann aber – wie zu erwarten war – sowohl für den jüdischen Theologen wie für den Islam-Sprecher Falaturi auch bei Nikolaus von Kues als die härtesten Steine des Anstoßes. Ben Chorin wandte sich besonders lebhaft gegen dessen Äußerung, es sei nicht so schwer,

die Juden (und die Türken) von der Trinität zu überzeugen wie von der Inkarnation¹. Nach den Ausführungen von Falaturi schärfte er nochmals ein: „Das Judentum selbst hat . . . keiner Art von Trinität zugestimmt².“ Den „Juden des Cusanus“ nennt Ben Chorin deshalb einen typologisch festgelegten „Papierjuden“, der „viele Dinge so sieht, wie sie ein lebendiger Jude wohl kaum jemals gesehen hat³“.

Dagegen ist zunächst festzustellen, daß Nikolaus schon in seiner frühesten erhaltenen Predigt und dann in seinem Brief an Juan de Segovia vom 29. Dezember 1454 durchaus glaubwürdig von seinen diesbezüglichen Glaubensgesprächen mit Juden berichtet⁴. Ben Chorin mußte zweitens auch hier konsequent zwischen „normativem Judentum“ und abweichenden Richtungen im Judentum unterscheiden, wie er selbst das anderswo tut⁵. Auf dem Podium erweckte er dagegen sozusagen a priori den unzutreffenden „Eindruck, daß so etwas wie ein ungeschichtliches, einheitliches, geschlossenes Judentum ohne jegliche Wandlungen durch alle Zeit existierte⁶“. Darüber, um welche jüdischen Gesprächspartner es sich bei Cusanus handelte⁷, ist zwar nichts Näheres bekannt. Doch die Nachweisbarkeit von zahlreichen öffentlichen Streitgesprächen im Spätmittelalter⁸ sowie die Tatsache, daß gerade gebildete Juden nach ihrer Taufe für den christlichen Glauben öffentlich eintraten⁹, dürfte genügen,

¹ S. o. 187; 270.

² S. o. 282.

³ S. o. 267.

⁴ S. o. 167.

⁵ Zum Wort „normatives Judentum“ s. o. 187. In seinem Werk *Jüdischer Glaube* (Tübingen 1979) unterscheidet Ben Chorin außer dem „orthodoxen“ (13 u. ö.) oder „offiziellen Judentum“ (70, 296) und dem „modernen“ (oder „Reform“-)Judentum (67, 231, 287 u. ö.) unter anderem auch Ketzerei (126, 214) sowie die „mystischen Bewegungen“ des Chassidismus (125 f.). In der Kabbala findet er sogar auch Gott mit dem Sein „in die Kategorie des ewigen Werdens gerückt“ (69). Die christliche Trinitätslehre wurde „in der rabbinischen Literatur des Mittelalters“ mit dem Terminus „Schituph“ belegt (38). Nach CL. THOMA, *Jüdische Zugänge zu Christus* (= Theol. Berichte 7, 1978) 162, steckt in diesem Begriff „nicht der Vorwurf des Götzendienstes oder des Polytheismus“, sondern nur der eines „verdunkelten Monotheismus“. Dazu kamen die Schechina-Vorstellung und manche Texte im Alten Testament. Mögliche Anknüpfungen waren also da.

⁶ So H. FRANKENMÖLLE: Theol. Rev. 79 (1983) 187, zu P. Lapide.

⁷ Das können schon beim jungen Cusanus durchaus Juden im privaten Bekanntenkreis gewesen sein. Den aus dem Judentum stammenden Alfons von Catagena (s. LThK I, 329 f.), seit 1435 Bischof von Burgos, dürfte Cusanus als Teilnehmer am Basler Konzil und Anhänger Eugens IV. persönlich gekannt haben.

⁸ E. COLOMER berichtet in: *Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters* (Misc. Mediaev. 4, Berlin 1966, 183–228), S. 201–210, über die bekanntesten christlich-jüdischen Streitgespräche in Spanien.

⁹ E. COLOMER, 203 f.: „Das bedeutendste Streitgespräch, das jemals zwischen Christen und Juden im Mittelalter stattfand, war zweifellos das von Tortosa.“ Es dauerte vom 7. Februar 1413 bis zum 14. November 1414; „mehr als 1000 Notablen und Bürger“ nahmen an dessen Eröffnung teil. Ein konvertierter Jude brachte dieses zustande. Vgl. auch die von BERH. BLUMENKRANZ (Misc. 4, 271–282) genannten Beispiele. Einen Durchblick der „Geschichte von Christen und Juden“ im „Hoch- und Spätmittelalter“ bietet W. P. ECKERT, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, hrsg. von K. H. Rengstorff und S. v. Kortzfleisch, I (Stuttgart 1968) 210–306.

um den Vorwurf, daß Cusanus mit einem bloßen „Papierjuden“ operierte, zu entkräften¹⁰.

Professor Falaturi ging zunächst als philosophischer Denker, dann als Koran-Interpret das cusanische Konzept von Trinität sowie die Gottessohnschaft und Mittlerschaft Christi kritisch an. Was die *Trinität* angeht, so begrüßte er es zuvor, daß „Cusanus auf Grund seines Studiums des Korans sogar dem Islam einen Schritt näher gekommen sei“ (s. o. 271), indem er „die landläufige christliche Meinung von *Dreifaltigkeit*“ abtue und dafür von „*Dreieinigkeit*“ spreche. Damit sei „mindestens eine Barriere aus dem Wege geschafft“. Darin vermutet Falaturi „einen koranischen Einfluß auf Cusanus“.

Aus der Sicht der mittelalterlichen christlichen Theologie ließe sich darauf zwar erwidern, daß zum Beispiel auch schon Petrus Lombardus ein Kapitel seiner Sentenzen mit „*Quod Deus non est triplex, sed unus*“ überschreibt¹¹. Demgemäß wurde auch das verbreitete Wort „*Dreifaltigkeit*“ faktisch durchweg als „*Dreieinigkeit*“ (oder „*Dreieinheit*“) verstanden. In *De pace fidei* macht Cusanus aber auch kein Hehl daraus, daß die schon neutestamentlichen Namen „*Vater, Sohn, Heiliger Geist*“ für die drei göttlichen „Personen“ – zumal von den Arabern – leicht in dem Sinne von drei Teilhabern an der einen Gottheit mißverstanden werden können. Deshalb findet er den (letztlich aus der neuplatonischen Seinsspekulation übernommenen) Ternar „*Einheit, Gleichheit, Verbindung*“ und zumal den von „*Einheit, Dasheit (iditas) und Selbigkeit*“, in denen zugleich mit formal-logischer Unterscheidung auch die Wesensidentität bei unserem Identitätsdenken ausgedrückt wird, zutreffender¹². Dasselbe sagt er auch schon in *De docta ignorantia*¹³. Schon dort legt er anschließend auch den Akzent darauf, daß die absolute *Einheit* Gottes in sich ohne Teilung eine *Dreieinheit* ist, deren adäquates Verständnis, das als des Urgeheimnisses Gottes selbst, unser intellektuales Fassungsvermögen freilich uneinholbar überschreitet¹⁴.

In *De pace fidei* hegt Cusanus nichtsdestoweniger die Hoffnung, auch diesem Koinzidenzdenken würden sich die Araber nicht verschließen. So ist in der Tat anzunehmen, daß er auch schon beim ersten Buch *De docta ignorantia* die

¹⁰ Nachträglich sei hier auch die Ansicht Ben Chorins (s. o. 187 f.), daß alle vier Arten der Schrifterklärung schon einen vorchristlichen Ursprung im Judentum hätten, so präzisiert: Daß Cusanus sich (über die bloß literale Schrifterklärung hinaus) für die allegorische Vertiefung und Erweiterung des Schriftsinns auf Philon hätte berufen können, stimmt zweifellos (vgl. FR. UEBERWEG und K. PRAECHTER, *Grundriß d. Gesch. d. Philos.* I¹² u. ¹³, 574). Doch das Viererschema scheint sich erst von Clemens von Alex. und Origenes her entwickelt zu haben; vgl. HENRI DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I* (Aubier 1959) 171 – 219.

¹¹ *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, Lib. I, dist. 11, Kap. 11.

¹² *De pace* 8, N. 23 f.

¹³ *Doct. ign.* I, 9.

¹⁴ EBD. 10. Vgl. die ganze mathematische Symbolisierung dieser Koinzidenz von Einheit und Drei(ein)heit in Gott in den dort folgenden Kap. 11 – 23.

Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes im Koran (der ihm damals schon längst vertraut war¹⁵) mit im Blick hatte.

Die Frage an die (Durchschnitts-)Christen, ob auch sie die Trinität so wie Cusanus verstehen, kann zugleich als Appell an diese gewertet werden. Falaturi trifft indes weder die Ansicht von Cusanus noch die der Christenheit als solcher, wenn er den christlichen *Glauben* an die göttliche Dreieinigkeit (statt in der neutestamentlichen Offenbarung) anscheinend sogar nur „in der Weisheit der Menschen begründet“ sieht. Dies ist wohl ein *Mißverständnis* der (auf Analogien gestützten) Überlegungen oder der „Spekulation“, mit deren Hilfe Cusanus den Trinitätsglauben zu erläutern und das Denken diesem entgegenzuführen sucht.

Durch dieses Mißverständnis wird für Falaturi auch „der Nachvollzug“ der cusanischen Trinitätslehre „aus islamischer Sicht problematisch“. Mit Recht nennt er nämlich einerseits die Logik einer nur im menschlichen Denkvollzug geschehenden dialektischen Identifizierung ein und desselben Begriffs ein „reines Gedankenspiel“. Zu einem realen „Dualismus“ (als Teilung einer Einheit) und einer erst dadurch möglichen oder notwendigen „Verbindung“ verhält sich das freilich völlig dispart! Cusanus basiert jedoch, um diesen „Dualismus“ zu überwinden, eben darauf, daß die sich im menschlichen Identitätsdenken vollziehende geistige Unterscheidung und Verbindung ein besseres und näheres, weil *intellektuales*, Bild der in sich absolut wirklichen Dreieinheit in Gott sei¹⁶. Der eine Gott „definiert“ sich selbst gleichsam „dreieinig“ so: Als das (absolut) Nichtandere ist Er Nichtsanderes als das Nichtandere¹⁷. Das „ist“ bezieht Cusanus dabei auf den innergöttlichen Seinsvollzug, der bei ihm weder als ein Werden noch nur als ein „logisches Spiel“ zu verstehen ist, sondern vielmehr als der reale Urgrund jeder geschöpflichen Identität.

Doch inwiefern kann Cusanus „diese Trinität auch *aus dem Koran nachweisen*“? Diese Frage möchte Falaturi vor allem vom Gebrauch der beiden Wörter „kalima/Wort“ und „rūh/Geist“ für Jesus her entscheiden. Mit Allah sind die beiden Wörter beim Bezug auf Jesus nur, aber mehrmals, durch präpositionale Konstruktionen wie „ein Wort von ihm“ oder „Geist von ihm“ verbunden. So „überprüft“ Falaturi theologisch, „ob man daraus eine Trinität ableiten kann“. Seine sehr bedenkenswerte erste Antwort darauf: „Das kann, und das ist interessant, nur ein Christ tun!“ Seine Begründung dafür: Im Koran werden Gott auch viele andere Beschaffenheiten (wie Barmherzigkeit, Wissen, Wille, Macht) zugeschrieben, mit denen nur „eine *Vielheit der Aspekte*“ gemeint ist. Den Christen geht es indes bei der Trinität, wie Falaturi mit Recht konstatiert,

¹⁵ S. MFCG 9 (1970) 85 f.

¹⁶ Näheres: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt* (Trier 1952) bes. S. 237 – 246: „Identität als dialektische Dreieinheit.“

¹⁷ *De non aliud* 1 (h XIII, 2, S. 4, Z. 19, Kap. 5).

nicht nur um eine (modalistische) Vielheit von Aspekten. Einen Beweis dafür sieht er in deren Glauben an die „*Fleischwerdung Gottes*“.

Gegen diese argumentiert er (ebenfalls mit Recht, aber ohne sie wirklich zu treffen) so: „Ein Werden Gottes ist, islamisch gesehen, unmöglich, . . . sofern (!) dies die (oder irgendeine) Unvollkommenheit Gottes voraussetzt.“ Jedes solche „Werden“ Gottes weist indes auch die ganze christliche Orthodoxie geschlossen zurück. „Menschwerdung“ des Sohnes besagt ja für diese, und zumal für Cusanus, im Gegenteil die aktive „Annahme“ oder „Hinzunahme“ (assumptio) des Menschseins in eine personale Einheit mit diesem, ohne Veränderung des Gottseins in sich.

Dieser Durchblick durch die kritische Gedankenführung Falaturis macht dem auch theologisch geschulten Christen wohl vor allem bewußt: wie vordringlich noch mancher Ausdruck der Sprache zu klären ist, um die sich dem Muslim zum Teil geradezu aufdrängenden Mißverständnisse zu klären. Unter dieser Voraussetzung versperrt sich namentlich die Grundposition Falaturis trotz aller Einwände insbesondere der cusanischen Denkweise in *De pace fidei* durchaus nicht so radikal, wie es fürs erste schien.

Seine letzten Ausführungen (s. o. 276 f.) zeigen das besonders deutlich. Er räumt ja ein: daß Jesus auch nach dem Koran durch ein außerordentliches schöpferisches Wort Gottes (sozusagen als der „zweite Adam“) „ohne Zeugung, ohne (menschlichen) Vater entstand“; daß die „Beschaffenheiten kalima und rüh . . . in dieser Form keinem anderen Propheten und keinem anderen Menschen zugeschrieben werden“; sowie daß Jesus „mit Sicherheit *den höchsten Rang in der Schöpfung* hat“. Eben das war (oder ist) auch für Cusanus die Basis seiner „Hinführung“ (manuductio) zum vollen Christus-Glauben.

Im Unterschied zu Cusanus hielt Falaturi als Muslim freilich nachdrücklich daran fest: „Es ist nur der Botschaft Mohammeds gelungen, den höchsten Gipfel des absoluten Monotheismus als Urphänomen im Menschen . . . in einer universalen Form auszuprägen“ (s. o. 277). Wie bei Mohammed bestreitet er auch bei Christus, daß er „ein Mittler zwischen Menschen und Gott“ sei (s. o. 273).

Das „Ärgernis“ beziehungsweise „Geheimnis des Kreuzes“¹⁸ kam zwischen Christen, Juden und Muslim überhaupt nicht zur Sprache. Das „Gespräch“ war halt erst ein Anfang, der zur Fortsetzung drängt.

Was Claus Schedl (s. o. 278 – 281) und Heribert Busse (s. o. 281 f.) zur weiteren Diskussion mit Ben Chorin und Falaturi beitrugen, diente dem großen Ziel, angesichts des von Nikolaus von Kues eingeschlagenen Weges das Verständnis dessen, was Judentum, Christentum und Koran gemeinsam haben, von der Sprache und den Quellen des Islam her zu verdeutlichen.

¹⁸ *De pace* 14, N. 47 f.

Den Indern Pandurang Shastri Athavale und Raimundo Panikkar sowie P. Matthäus Lederle dankten es schließlich wohl manche Teilnehmer, daß sie die Diskussion aus einer mitunter allzu zugespitzten Sorge um die Wahrung einer mitunter begrifflich zu eng fixierten „Einheit Gottes“ befreiten. Denn sie zeigten auf ihre Weise nicht nur auch für eine geheimnisvolle göttliche Dreieinigkeit Verständnis; sie bezeugten auch glaubwürdig, daß auch dem, was wir Europäer so leichthin als Vielgötterei oder Götzenbilder-Kult abtun, zumindest weithin, wie Cusanus es sagt, die Verehrung des Einen Gottes zugrunde liegt, der auf vielfache Weise alles in allem wirkt.

Rudolf Haubst

WEITERE ANSPRACHEN UND KURZREFERATE WÄHREND DES SYMPOSIONS

Begrüßungsansprache des Oberbürgermeisters beim Empfang der Stadt Trier für die Teilnehmer des Cusanus-Symposiums am 13. Oktober 1982

Meine sehr geehrten Damen und Herren, ich habe die Freude, Sie in diesem ehrwürdigen Festraum, der zu den eindrucksvollsten Räumen in unserer Stadt gehört und oft als die gute Stube Triers bezeichnet wird, im Namen der Stadt Trier willkommen zu heißen. Insbesondere begrüße ich den hochwürdigsten Herrn Bischof Dr. Hermann Josef Spital, aus dem benachbarten Luxemburg den hochwürdigsten Herrn Bischof Jean Hengen, für die evangelische Kirche Herrn Superintendenten Werner Volk, den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Professor Dr. Arnd Morkel, den Regierungspräsidenten, Herrn Gerhard Schwetje.

Die Stadt Trier, seit November 1980 Sitz des Instituts für Cusanus-Forschung, weiß es wohl zu schätzen, Ort eines Cusanus-Symposiums zu sein – einmal vom hohen Anspruch dieses Ereignisses her, andererseits auch deshalb, weil Trier sich einem bedeutenden Sohn des Mosellandes verständlicherweise mehr verbunden fühlt als einem großen Geist von anderswo.

Trier und die Trier umgebende Landschaft sind nicht allzu reich an Persönlichkeiten, die in irgendeiner Weise große Geschichte gemacht haben. Das sei freimütig zugestanden. Schließlich wollen wir nicht mehr beanspruchen, als uns zusteht.

Dabei mag es nicht unwichtig sein, daß Trier – nach dem Verlust des imperialen Glanzes, der diese Stadt im spätrömischen Reich ausgezeichnet hatte – anderthalb Jahrtausende lang Kleinstadt war, wenn auch durchaus nicht ohne Bedeutung. Aber der Unterschied zwischen der Hauptstadt eines Weltreiches und der eines Fürstentums ist eben doch bedeutsam, und zudem war das umliegende Gebiet sehr dünn besiedelt.

Dennoch sind vom moselländischen Raum bedeutende Impulse ausgegangen – teils von Menschen, die dem heimischen Volkstum entstammten – teils von anderen, die hier Eindrücke empfangen, die sie dazu motivierten, Großes zu leisten. Hier erscheint es nicht unwesentlich, daß dieser Raum seit seinem Eintritt in die Helligkeit der Geschichte ein Raum der Begegnung und Durchdringung gewesen ist, was wiederum die Entwicklung einer besonderen Fähigkeit zur Adaption und Synthese zur natürlichen Folge hatte.

Die vorurteilsfreie und gleichzeitig kritische Anreicherung von Wissen muß notwendigerweise einen weiten Horizont vermitteln. Tritt dann der Mut zu spekulativem Denken und kühnem Handeln hinzu, dann haben wir es mit einer Persönlichkeit zu tun, die neue Wege weist und damit die Geschichte beeinflusst.

Wenn ich mir gestatte, hier einige Namen zu nennen, dann weiß ich sehr wohl, daß Sie von all diesen Persönlichkeiten ein aus Fakten festgefügt Bild haben. Ich möchte diese Persönlichkeiten aber mit wenigen Strichen skizzieren, um darzutun, wie differenziert untereinander die nicht zahlreichen, aber kostbaren Früchte waren, die der moselländische Boden hervorzubringen imstande war.

Die erste und die letzte dieser Persönlichkeiten, beide große Weltbeweger, sind dennoch vom Ansatz und vom Ziele her als Antipoden zu bewerten. Ich meine Konstantin den Großen und Karl Marx.

Konstantin: ein Verfechter des starken, wohlgeordneten Rechtsstaates, der Pax Romana, der dem altersschwach gewordenen Imperium durch die Aufnahme des jugendkräftigen Christentums noch zu einer längeren Lebensspanne und der Idee zu einem sehr langen Überleben verhalf. Pragmatiker durch und durch, beschränkte er sich auf das „Machbare“ – um einen modernen Begriff anzuwenden –, führte es aber dann mit äußerster Energie und Konsequenz durch. Daß das Christentum für ihn in erster Linie die Funktion einer „Frischzellentherapie“ zu erfüllen hatte – um nochmals einen modernen Begriff zu gebrauchen –, mag man als Christ mit Zurückhaltung betrachten. Jedoch steht eines fest: die damalige Welt, wie unsere Alvorderen sie kannten, hat er dadurch noch einmal konsolidiert.

Karl Marx hingegen, reiner Theoretiker, hat allein durch seine Denkarbeit Reiche zum Einsturz gebracht, andere von Grund auf verwandelt. Während seine Analysen weitgestreute Anerkennung gefunden haben, sind seine Schlußfolgerungen als Zukunftsmodelle mehr und mehr umstritten. Die staatslose Gesellschaft, wie er sie wollte, erweist sich als nicht „machbar“; statt dessen ist sie zum allgegenwärtigen Staat entartet. Vielleicht hätte er, wäre ihm ein biblisches Alter zuteil geworden, vieles revidiert. Doch diese Vorstellung muß Hypothese bleiben.

Ein Trierer, dessen Bedeutung meines Erachtens zu wenig beachtet wird, war der Trierer Bischof Paulinus. Maßgeblich beteiligt an der Auseinandersetzung mit dem Arianismus, der damals sogar die Staatsgewalt auf seiner Seite hatte, trug er dazu bei, daß heute noch der überwiegende Teil des Christentums (Katholiken, Evangelische, Orthodoxe) die uns vertraute Christologie hat.

Balduin aus dem Hause Luxemburg. Seine Reichspolitik, auf die ich vor Ihnen nicht näher einzugehen brauche, wuchs an Bedeutung weit über das Machtpotential des Trierer Erzstiftes hinaus. Die von ihm gemeinsam mit anderen Reichsfürsten geschaffene Wahlordnung hat bis zum Untergang des Heiligen Römischen Reiches funktioniert.

Ein anderer wagemutiger Denker, dem freilich der Erfolg versagt blieb, war Johann Nikolaus von Hontheim. In seinem „Febronius“ finden wir Tendenzen, die uns heute nicht mehr so fremd sind wie die Stärkung der Stellung der Ortsbischöfe in der Gesamtkirche und die Suche nach Wegen zur Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit.

Im Kreise dieser großen Söhne des moselländischen Raumes steht die Persönlichkeit, die auch Mittelpunkt dieses Symposions ist.

Ich gestehe offen, daß ich Nikolaus Cusanus unter den eben Genannten für den universellsten Denker halte. Naturwissenschaftler, Philosoph, Staats- und Kirchenrechtler, Theologe, Ökumeniker in sehr weitem Sinne, Diplomat und dabei von tiefer persönlicher Religiosität, gehört er in die erste Reihe der Geistesgrößen der Weltgeschichte. Aus seiner ungeheuren Hinterlassenschaft Schätze für uns Heutige zu heben, ist die dankenswerte Aufgabe, die sich die Cusanus-Forschung gestellt hat.

Unzweifelhaft hat die Frage nach dem Frieden zwischen den großen Religionen, um den Cusanus sich viele Gedanken gemacht hat, an Aktualität nichts eingebüßt. Ich kann mir vorstellen, daß über die Erreichung dieses Friedens der Weg zum Weltfrieden überhaupt führen könnte.

Da Sie alle über Cusanus viel mehr wissen als ich, muß ich mich mit dem wenigen bescheiden, was ich eben über ihn gesagt habe.

Von einem gewissermaßen posthumen Kontakt des großen Cusanus mit Trier möchte ich jedoch denen, denen dieser Kontakt noch nicht bekannt sein sollte, berichten.

Ich zitiere Richard Laufner: Im Jahre 1817 beantragte Wytttenbach, der erste Trierer Stadtbibliothekar, den Ankauf der Bibliothek des Cusanus-Stiftes mit 289 Handschriften und 53 Inkunabeln. Nach längeren Verhandlungen stimmte der Trierer Stadtrat dem Ankauf zu und beschloß, im Etat 1823 2000 Taler dafür einzusetzen. Der Ankauf kam jedoch wegen Einspruchs der Bezirksregierung nicht zustande. Obwohl Konsistorialrat Castello, wie Hubert Schiel ausführt, den städtischen Ankauf für die Stadtbibliothek 1817 dem Regierungspräsidenten Delius empfohlen hatte, lehnte die Bezirksregierung (Vizepräsident Gaertner und Regierungsrat Hetzroth) als Aufsichtsbehörde 1822 mit folgender aufschlußreicher Begründung ab: „Die städtische Bibliothek ist mit alten Handschriften reichlich versehen, ohne daß von denselben ein besonders wichtiger Gebrauch gemacht würde; es fehlt ihr hingegen an sehr vielen Werken der neueren Litteratur, an guten Ausgaben der alten Classiker und sonstigen Hilfsmitteln des Unterrichts, welche wegen Unzulänglichkeit ihres Ergänzungsfonds (52 Taler jährlich!) nur sehr langsam angeschafft werden können, deren Erwerbung jedoch einen ungleich größeren practischen Nutzen haben würde, als die Aufbewahrung alter Handschriften, welcher sich schwerlich vieler Leser erfreuen würden.“

Damit blieb die Cusanusbibliothek dort, wo sie noch heute ist.

Nachträglich können wir nicht umhin, festzustellen, daß es den damaligen Vertretern Berlins in Trier wohl nicht gelungen ist, die rechte Synthese zu finden zwischen der preußischen Sparsamkeit und dem preußischen Streben nach Geistigkeit, das der Hauptstadt Preußens in jener Zeit zu Recht die ehrenvolle Bezeichnung „Spree-Athen“ eingetragen hatte.

Mit dieser der Skurrilität nicht entratenden Reminiszenz möchte ich schließen mit dem herzlichen Wunsch, daß dieser Empfang ein wenig dazu beitragen möge, die Begegnungen dieses Symposions fruchtbar werden zu lassen.

Landrat Dr. Gestrich empfing die Teilnehmer des Symposions am Abend des 14. Oktober 1982 im Festsaal des Weinmuseums im St.-Nikolaus-Hospital zu Kues.

Die festliche Stunde wurde umrahmt von Darbietungen des Spielkreises für Alte Musik Trier. Der Landrat, zugleich als Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, richtete eine kurze Ansprache an die Teilnehmer, die den Titel hatte:

NIKOLAUS VON KUES – DER MANN AUS DEM WEINLAND DER MOSEL

Als der Landkreis Bernkastel-Wittlich vor einem Jahr das Mosel-Weinmuseum, in dessen Festsaal Sie sich befinden, einweihte, habe ich in einer Ansprache versucht, 500 Jahre Weinkultur im St.-Nikolaus-Hospital zu Kues darzustellen. Ich möchte Ihnen heute abend die zwei einleitenden Zitate des damaligen Vortrages nicht vorenthalten:

Der Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Priesterseminar zu Trier, Dr. Jakob Marx, hat im Jahre 1907 die „Geschichte des Armenhospitals zum hl. Nikolaus zu Cues“ geschrieben. Er beginnt sein bis heute unersetzliches Werk über die reiche Geschichte dieses kulturellen Kleinods der Mosellandschaft mit den Worten: „An einem der reizendsten Punkte des schönen Moseltals, hart am linken Ufer des Flusses, der Kreisstadt Bernkastel gegenüber, lagert sich in weiten Gartenanlagen das St.- Nikolaus-Hospital bei Cues mit seinen weiten, fast 500jährigen Gebäuden, einem schmucken gotischen Gotteshause mit anschließendem Kreuzgange, umgeben von zahlreichen Zellen und anderen Räumen und den nötigen Wirtschaftsgebäuden. Gegen Norden und Osten geschützt durch die hohen Berge des rechten Moselufers, erfreut es sich eines recht milden Klimas und ist in weitem Kreise umgeben von Rebengeländen des besten Rufes und Ansehens, in denen auch das Hospital selbst zahlreiche Besitzungen sein eigen nennt, dem Brauneberg, den Weinbergen von Lieser, Bernkastel, Graach und Zeltingen . . .“

Die Schriftstellerin Ruth Baron fügt, mehr als ein halbes Jahrhundert später im Jubiläumsjahr 1964, hinzu: „Hier waltet der genius loci unwiderstehlich, vertieft durch die Köstlichkeit des aus eigenem Stiftsbesitz stammenden Weines, der in vorausschauender Weise vom moselländischen Winzersohn Cusanus dem Hospital als wirtschaftliche Grundlage bestimmt wurde . . .“

NvK wird hier Winzersohn genannt. Das ist sicher richtig, auch wenn er in seiner eigenen Lebensbeschreibung seinen Vater *Nauta* nennt, d. h. Schiffer, Schiffseigner. Der begüterte Cryffz Hennen besaß zahlreiche Weinberge, und es wäre verwunderlich gewesen, wenn er in dem fast reinen Winzerdorf Kues nicht auch unmittelbar mit dem Weinbau zu tun gehabt hätte. Mittelbar war er

sicher als Herrscher und Transportunternehmer mit dem Wein eng verbunden.

Wir können davon ausgehen, daß die liegenden Güter, die Nikolaus mit der Urkunde vom 3. Dezember 1458 dem zu gründenden Hospital zuweist und welche – ich zitiere die Gründungsurkunde – „der selige Johannes Cryffz, unser Vater, bei seinem Tode hinterlassen hat, im Gebiet der Pfarreien Kues, Bernkastel und Bischofsdhron“, daß diese Grundstücke zu einem großen Teil aus Weinbergen bestanden haben. Wir besitzen leider kein vollständiges Inventar dieser Grundstücke aus der Gründungszeit, können aber davon ausgehen, daß sowohl das Eigentum an vielen Weinbergen wie Rechte auf Wein in das Hospitalvermögen eingebracht worden sind. So geht aus einem Verzeichnis vom 29. September 1459 – also während der Bauzeit des Hospitals – hervor, daß aus Zinsrechten der Eltern des Cusanus zwei Ohm, 6½ Sester Wein aus der Kueser Gemarkung dem Hospital zugewendet worden waren. Wichtiger als alle Einzelzuwendungen aber war die Tatsache, daß Nikolaus im Jahre vor seinem Tod, am 30. September 1463, von seinem persönlichen Freund, Papst Pius II., durch entsprechende Bulle die Einverleibung der Pfarrei Kues in das St.- Nikolaus-Hospital erwirkte, um „unserem Hospital eine Unterstützung zukommen zu lassen“. Der Rektor des Hospitals wurde Pfarrer von Kues, die Nutznießung und Verwaltung der Pfarrgüter sowie die Einkünfte der Pfarrei wurden dem Hospital zugewiesen. Die Wittums-Weinberge der Pfarrei umfaßten 17 000 Weinstöcke, die sogenannte Kirchenfabrik brachte weitere 10 500 Stöcke, so daß die Pfarrei insgesamt 27 500 Weinstöcke mit einem Ertrag von mehr als 5 Fuder Wein durchschnittlich jährlich einbrachte. Dazu kamen Rechte, die die Pfarrei besaß. Auch der Zehnte in der Pfarrei Kues kam zum Teil dem Hospital zugute; zwei Drittel des Zehnten bezogen der Trierer Erzbischof und Domvikar, ein Drittel blieb der Pfarrei und damit dem Hospital. Der Drittel am Weinzehnten erbrachte zwischen einem und drei Fuder Wein. Auch die nahegelegene Pfarrei Bernkastel trat in eine ähnliche Verbindung mit dem Hospital von Kues. Durch die zu dieser Pfarrei gehörenden Filialorte Graach und Wehlen und den Hauptort Bernkastel gelangten mehrere Fuder Zehntwein in den Besitz des Hospitals.

Um einen Anhaltspunkt für die Bedeutung des Weinertrags im Hospital zu geben, sei eine Rechnung des Rektors Eberhard Scholl aus dem Wirtschaftsjahr 1494/95 – also 30 Jahre nach dem Tod des Nikolaus von Kues – erwähnt, in der von einer Ernte von 69 Fuder Wein die Rede ist, eine sehr beachtliche Menge, wenn man bedenkt, daß das heutige Hospitalweingut mit knapp 7 ha Fläche nur in guten Jahren an diese Menge herankommt.

Eine so reiche Ausstattung des Hospitals mit Wein und mit Weinrechten war keineswegs ungewöhnlich. Wenn man der Beschreibung „Der Wein und das mittelalterliche Hospital“ von Georg Schreiber in seiner Deutschen Weingeschichte folgt (Seite 207 ff.), dann waren die meisten Hospitäler ausgiebig mit Wein bedacht. Dies war aus einem sehr naheliegenden Grund notwendig: die

Hospitalskapellen benötigten Meßwein, denn hier wurde gewöhnlich mehrmals in der Woche eine Messe für die Insassen gelesen. Sodann entsprach die reichliche Ausstattung mit Wein in Weingegenden wie hier im Moselland der heimischen Tradition. NvK, der trotz seines aufreibenden Dienstes für die Kirche seiner Heimat stets verbunden blieb, wußte das. Bereits in der Stiftungsurkunde hatte er verordnet, „daß die Lebensweise im Hospital übereinstimme mit der in jener Gegend üblichen“.

Wie selbstverständlich der tägliche Genuß von Wein war, zeigt eine weitere Bestimmung der Stiftungsurkunde, worin es heißt, daß jemand, der ein Gelübde abgelegt habe, das ihn daran hindert, sich den landesüblichen Tischgewohnheiten anzuschließen, sich von diesem Gelübde dispensieren lassen solle, „widrigenfalls soll er sich mit Brot und Wein begnügen“. Also war das tägliche Weintrinken selbst bei Anwendung schärfster Abstinenz eine selbstverständliche Sache.

Dazu kamen auch im Hospital zu Kues die heimischen Bräuche. In dem von Nikolaus gestifteten Hospital war es nämlich nicht anders, als es z. B. Zeller in seinem Werk über „Das Heiliggeisthospital zu Lindau am Bodensee“ beschreibt: „Wein wurde zu jeder Mahlzeit getrunken; in jedem Pfründvertrag, jeder Handwerkerverpflichtung, ist die Weinzuteilung eigens geregelt, und auch die meisten Stiftungen für Zubeußen und Aufbesserungen bestanden in Wein. Ein bis zwei Maß Wein wurden täglich jedem besseren Pfründner, dem Handwerksmeister, den Kindseltern und der Siechmutter ausgeschenkt. Der Kellermeister und die Weinschenken gehörten zu den wichtigsten Personen des Spitals. Die Weinordnungen bestimmten genau, wann, wieviel und von welcher Sorte jedem Spitaler verabreicht werden durfte.“

Die Visitationsprotokolle des St.-Nikolaus-Hospitals berichten sehr anschaulich über die Rolle, die der Wein nach dem Willen des Stifters im Hospital gespielt hat, und wie es – sicher nicht nach dem Willen des Stifters – auch zu mancherlei Mißbräuchen gekommen ist. Da wird von übertriebenen Gastereien berichtet, von dem Übermaß des Weingenusses der Visitatoren, von dem Ratschlag, den Besuchern einen etwas geringeren Wein vorzusetzen, damit sie seltener kommen.

Der Entzug des Weines war eine übliche Strafe für die Laienbrüder, die beim täglichen Chorgebet fehlten. Der Rektor, der zugleich Pfarrer von Kues war, hatte eine Reihe von Verpflichtungen in Wein zu erfüllen, dem Gemeindeboten gegenüber genauso wie dem Stierhalter, den Arbeitsleuten, die die Gemeindewiesen mähten, vielen Bürgern gegenüber an den zahlreichen Festtagen.

Das Leben unserer Vorfahren war eben noch nicht völlig versachlicht wie das gegenwärtige. Man kannte weder Wohlfahrtsstaat noch kostendeckende Pflegesätze. Mildtätigkeit und Gastfreundschaft beruhten auf dem, was die Erde hergab und in diesem Land in besonderem Maße auf den Erträgen der Weinberge. Man hat NvK nachgesagt, er, der gelernte Jurist, habe seine Stiftung in weiser Voraussicht auf so sichere rechtliche Grundlagen gestellt, daß sie vielen gefährlichen Angriffen der letzten 500 Jahre standgehalten hat.

Denken Sie an die Säkularisation zu Beginn des vorigen Jahrhunderts. Man wird aber auch nicht zögern, ihm zu bescheinigen, daß er seine Stiftung mit der sicheren Grundlage der Weinberge ausgestattet und so in mancher gefährlichen Stunde dazu beigetragen hat, Unheil abzuwenden. Wie oft in der Geschichte mußte der Wein des Hospitals erhalten, um die Begehrlichkeit der Mächtigen zu besänftigen. Wie oft war der Wein Trost in schweren Stunden des Krieges und der Zerstörung. Auch die Belastungen mancher Besatzungszeit konnten mit Wein erträglicher gestaltet werden.

Wir würden aber NvK verkennen, würden wir sein Verhältnis zum Wein nur äußerlich sehen. Er war Priester und wußte, daß der Wein neben dem Brot zum Wahrzeichen des neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen geworden war. Aber auch jenseits dieses zentralen Geheimnisses des christlichen Glaubens spielte der Wein eine bedeutende Rolle: in der liturgischen Kunst, als Begleiter der Sakramente, bei Geburt, Taufe, Eheschließung, Priesterweihe und Totenehrung und im Huldigungsbrauchtum sowie beim Erntedank.

Und Nikolaus mußte nicht er selbst gewesen sein, er, der Zeichen und Symbole so sehr schätzte, wenn er nicht im Wein viel Zeichenhaftes und Symbolhaftes gesehen hätte. So finden wir in seinen Predigten Stellen, an denen er vom Wein spricht, sein Geheimnis deutet, ihn immer wieder in die Schöpfung Gottes stellt, aus ihm entwickelt er Annäherungen an das große göttliche Geheimnis. Hören wir eine solche Stelle aus der Predigt vom 15. August 1451 zu Deventer (nach der Übersetzung von Professor Rudolf Haubst):

„Die Weintrauben gedeihen nur in der Kraft der Sonne. In den Trauben ist eine Art ‚geistiger‘ Kraft, die nur zur Entfaltung kommt, wenn der Einfluß der Sonne sie kocht. Wenn dieser Geist drinnen ist, bringt er bei Auspressung der Trauben eine Bewegung zustande, bei der der Most sich klärt und ‚wiedergeboren‘ wird. So wird er Wein . . .“

„In unserem Geist empfangen wir den Geist Gottes, wie die Traube den Sonnen-Geist empfängt; und unter der Einwirkung des Geistes Gottes bringen wir in unserem Geist viele und ‚göttliche‘ Frucht, so daß wir ‚das Leben in uns haben‘, wenn unser Geist den Geist des Lebens in sich trägt.

Bedenke, wie die eine Sonnen-Einwirkung an allen Weinstöcken Trauben derart bewirkt, daß aus allen Wein ausgepreßt werden kann. Doch ein Wein ist edler als der andere, und keiner wie der andere; denn derselbe Sonnenschein wird je anders aufgenommen. Daher kann der eine Wein schwach, der andere stark sein.

Der eine kann ein Drittel Wasser in sich umwandeln, anderer noch mehr. Doch nur *einen* Wein gibt es, der das ohne Grenzen kann. Denn das ist eben der Geist, an dem alles Vernunftleben auf je verschiedene Weise teil hat. Dieser Geist ist die absolute Vernunft: Gott.“

Wenn ich diese Worte richtig deute, so vergleicht Nikolaus die Sonne mit dem Wirken Gottes auf die Menschen, und er erklärt durch das Weingleichnis, warum trotz der gleichen Sonne in den verschiedenen Menschen wie in den verschiedenen Trauben unterschiedliche Wirkungen eintreten können. Dann folgt eine wunderbare Beschreibung Christi in einem Weingleichnis:

„Nur in einer Frucht im Weinberg der Menschheit ist diese (absolute Vernunft) ihrem Wesen nach, nicht nur durch Teilhabe, der Frucht geeint. Siehe, wie dieser Mensch Gott ist! Er ist die Freude jedes Menschen und die absolute Kraft. Als der Sinngrund aller Dinge ist er allmächtig darin, alle Vernunftwesen auf sich hin umzuwandeln, die sich ihm einen lassen.“

Dann wendet Nikolaus das Beispiel von Christus auf den erlösten Menschen an, er sagt:

„Wie ein sehr starker Wein, der nicht stärker sein könnte, alles Wasser, das sich mit ihm vereinigt, in Wein umwandelte, so werden wir Menschen auf Grund der Einung unserer Natur mit der Unendlichen Vernunft in Christus Jesus über unser natürliches Können hinaus zur Gotteskindschaft erhoben . . .“

Die menschliche Seele vergleicht er mit dem Wein in folgenden Worten:

„In der Seele ist ein Lebens-Geist, der den sichtbaren Leib, wenn er der Seele geeint ist, belebt – ähnlich wie im Wein ein gewisser Geist ist, der das ihm verbundene Wasser belebt . . .“

In seiner Predigt am Dreifaltigkeitssonntag 1431 in Koblenz deutet er die Gotteserkenntnis wie folgt:

„Gott wird wie Wein erkannt: durch Hören, durch Sehen und durch Schmecken. Ihr hört von Ihm durch den Prediger, durch Sehen lesen von Ihm die Theologen, durch Schmecken erfahren Ihn gute Menschen in der Liebe. „Kostet und sehet, daß der Herr liebenswert ist!“¹“.

Verstehen Sie jetzt, warum wir nicht nur das Geburtshaus des NvK vor dem Zerfall gerettet und restauriert haben, sondern auch hier im St.-Nikolaus-Hospital, in der Stiftung dieses großen Menschen, ein Weinkulturelles Zentrum errichtet haben? Wein ist nicht ein Getränk wie jedes andere, Weinbau ist nicht ein Wirtschaftszweig unter vielen. Wein und Kultur gehören seit Tausenden von Jahren zusammen, und hier in der Stiftung unseres moselländischen Landmannes ist ein Brennpunkt christlicher, sozialer, gesellschaftlicher Kultur. Man soll gewiß den Weinbau der früheren Zeit nicht romantisieren. Aber die Gefahren, die heute dem Wein erwachsen sind, stellen sich jedenfalls viel größer dar als früher. Heute scheint alles machbar, alles möglich. Und so erscheint es auch möglich, daß der Weinbau in den Steilhängen der Mosel zum Erliegen kommt, weil er anderswo wirtschaftlicher betrieben werden kann, und weil viele Fehler auch hier gemacht worden sind. Der Hauptfehler aber liegt in der neuzeitlichen Sucht zur Gleichmacherei. Wenn die Gesetzgeber glauben, gleiche Bestimmungen für den deutschen Wein von Südbaden bis zur Ahr machen zu sollen, so bedeutet das den Tod für einen Wein, der von seiner Besonderheit, der von seiner Individualität lebt, wie es Nikolaus in seinem soeben angeführten Trauben-Gleichnis beschrieben hat.

Doch: Ich möchte heute abend nicht schwarzmalen. Wir sind uns jedenfalls unserer Verantwortung für den Wein bewußt. Wir werden kämpfen, daß der Weinbau an der Mosel erhalten bleibt. Das sind wir nicht zuletzt Nikolaus von Kues schuldig, dem Mann aus dem Weinland der Mosel.

¹ Sermo I (h XVI, N. 1).

I. DER FRIEDE BEI DEN RISSHO-KOSEI-KAI-BUDDHISTEN
UND IHREM GRÜNDER NIKKYO NIWANO

Von P. Takashi Sakamoto, Tokio

Heute spielt Dr. Nikkyo Niwano, ein bedeutender japanischer Buddhist, eine führende Rolle in der Friedensbewegung in Japan und auch in der ganzen Welt. Er hat eine Organisation für die Friedensbewegung gegründet, nämlich den Weltkongreß der Religionen für den Frieden (WCRP); dessen Versammlungen bereits in Kyoto (Japan), Löwen (Europa) und New York (Nordamerika) stattgefunden haben. Als Cusanusforscher in Japan wunderte ich mich über die Ähnlichkeit der Mentalität, die Cusanus und Niwano verbinden, denn die beiden sprechen von verschiedenen Religionen her, und es liegen doch etwa 500 Jahre zwischen ihnen. Der Präsident Niwano vom WCRP ist, wie Nikolaus von Kues, fest davon überzeugt, daß die heutigen verschiedenen Religionen in der Welt die Einheits- und Friedensidee nicht nur für sich selbst schaffen, sondern auch daß sie durch Wort und Tat in der heutigen zerrissenen und verworrenen Welt den Frieden stiften können.

Nachdem er im Jahre 1965 zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen worden war und Papst Paul VI. getroffen hatte, äußerte er seine Gedanken und Empfindungen folgendermaßen¹:

„Papst Paul VI. drückte mir die Hand. Die Wärme seiner Hände werde ich mein Leben lang nicht vergessen. Ich bin überzeugt, unser Handschütteln hat die Zusammenarbeit, die Freundschaft und das gegenseitige Verstehen in Wort und Tat wirklich werden lassen. Es war mir die größte Freude, daß wir ein und derselben Meinung waren darüber, daß die Zusammenarbeit zwischen den Religionen zur Lösung der verschiedenen Probleme von heute notwendig ist. Durch das Gespräch mit dem Papst hat sich meine Entschlossenheit verstärkt. Ich werde es als meine wichtigste Aufgabe ansehen, zuerst zwischen Christentum und Buddhismus die Brücke zu schlagen, dann aber auch noch weiter die zu anderen Religionen hin. Auf dem Rückweg vom Vatikan zum Hotel habe ich aufs tiefste gefühlt, daß Christen und Buddhisten im wesentlichen gleicher Gesinnung sind. Die Liebe Christi und die Barmherzigkeit (Jihi) Buddhas bedeuten nämlich im Grunde die gleiche Wahrheit, obwohl Unterschiede da sind in bezug auf Art und Weise ihres Ausdrucks. Letztlich ist uns beiden dasselbe Hauptziel klageworden, daß wir alle Menschen mit toleranter Gesinnung, versöhnlichem Herzen und mildem Mitgefühl die gegenseitige Verständigung so vertiefen müssen, daß auf dieser Erde ein glückliches und friedliches Zusammenleben möglich wird.“

Seine buddhistischen Friedensgedanken möchte ich hier kurz so zusammenfassen:

1. Die Grundwahrheit ist die Einheit von Ich und Du, die das Gefühl der Diskriminierung weitgehend abschafft.

* Im Anschluß an das Referat von M. de Gandillac.

¹ RISSHO KOSEI-KAI, *Niwano Nikkyo Howasenshu* (Tokyo 1978) 46 – 51.

2. Alles ist eins, und wir Menschen sind alle nur die Besatzung eines einzigen Raumschiffes, das Erde genannt wird.

3. Alle Menschen haben teil am Wesen Buddhas; darum sollen sie einander respektieren und Erbarmen miteinander haben.

4. Alle Menschen sind als Brüder und Schwestern vom Leben der Buddhaheit abhängig, weswegen Liebe und Mitgefühl zu ihrem Wesen gehören.

5. Wir sind heute davon überzeugt, daß die Bekehrung des Herzens wegen der Wahrheit der Religion möglich und für den Weltfrieden sogar notwendig ist. Denn, solange eine Religion wahr und richtig ist, lehrt sie echte Freundschaft zwischen den Menschen sowie Geduld und Toleranz.

6. Du sollst nicht töten. Es ist hier zu bemerken, daß Präsident Dr. Niwano das Gebot „Du sollst nicht töten“ für das erste und absolute Gebot unter den Menschen hält. Dieses Gebot ist für alle Menschen ohne Unterschied gültig. Demzufolge ist nicht nur das Leben des Menschen, sondern auch alles, das Leben hat, gegen das Töten zu schützen. Es folgt daraus, daß die Ermordung, zumal der Krieg, in dem viele Menschen getötet werden, das Schlimmste in der Welt ist. Darum ist es unsere größte Aufgabe, den Krieg in der Welt letztlich zu beseitigen. Nach dem Buddhismus nimmt alles, was lebt, an dem Leben der Buddhaheit teil, darum darf niemand Leben töten. Wenn der Mensch zur Erhaltung seines Lebens etwas töten muß, darf er nicht vergessen, daß sein Leben nur durch das Opfer des anderen Lebens gerettet wurde. Darum ist er dem Leben, das für ihn getötet wurde, Dankbarkeit schuldig. Das bedeutet aber auch, daß man unbedingt vermeiden muß, das Lebendige sinnlos zu töten.

7. Der Friedensgedanke ist in der buddhistischen Weltanschauung begründet, die im wesentlichen der des Christentums gleich ist.

Es ist die wichtigste Aufgabe der wahren Religionen, wie zum Beispiel des Christentums und des Buddhismus, die ganze Menschheit in dem Gebot „Du sollst nicht töten“ zu unterweisen, damit die Welt zum Frieden kommt und daß die Menschen von den furchtbaren Kriegen, besonders von dem vernichtenden Atomkrieg, befreit werden.

Der Buddhismus, der von Dr. Nikkyo Niwano vertreten wird, schließt auch das folgende Lehrstück ein²:

„Derjenige, der diese Lehre in einem Band auf seinen Schultern trägt, trägt den Buddha auf seinen Schultern. Ein solcher junger Mann oder solch eine Tochter hat es nicht nötig, Stüpas (= Pagoden, Reliquienhügel) oder Klöster für mich (Buddha) zu bauen. Derjenige, der diese Lehre hält, möge sie krönen mit Barmherzigkeit, Tugend, Meditation oder Weisheit. Es ist angenehm, mit einem solchen Menschen zu leben. Er ist tolerant, bescheiden, nicht eifersüchtig auf andere, auch nicht zornig.“

Nikolaus von Kues betont die schöpferische Kraft und Individualität des Menschen, und zwar besonders dort, wo er die Friedens- und Toleranzidee

² ROLF ITALIAANDER, *Harmonie mit dem Universum* (Freiburg 1978) 86.

gegenüber den Andersgläubigen lehrte und sie in seiner Einheitsidee durch die *coincidentia oppositorum* begründete³.

Hier ist zu bemerken, daß er seine Koinzidenzidee nicht nur gedanklich geschaffen, sondern diese auch durch schwerwiegende existentielle Erfahrungen mit Andersgläubigen gewonnen hat; durch Kämpfe und Kriege, die von den damaligen Christen zur Erweiterung des Lebensraumes oder auf Grund des Willens zur Macht geführt wurden. So finden sich die cusanischen Koinzidenzideen besonders auf der praktischen Seite des Lebens, zum Beispiel bei *fides* und *ratio*, Individuum und Gesellschaft, *iustitia* und *caritas* usw.

Wie man aus dem Friedensgedanken des Nikkyo Niwano ersehen kann, ist der japanische Friedensgedanke im japanischen Humanismus begründet. Der japanische Humanismus will nämlich vor allem eins: den Menschen von Leiden befreien und ihn glücklich machen.

Wenn wir damit den cusanischen Friedensgedanken vergleichen, wird der christliche Humanismus deutlich, der sich wesentlich am Theozentrismus orientiert. NvK hält am Christentum fest, aber er schätzt mehr als frühere Denker den Wert und die Kraft des menschlichen Individuums. Nach seiner Einheits-Weltanschauung, die auf dem Prinzip von *coincidentia oppositorum* basiert, ist die Einheit, die aus Gott, Mensch und Welt besteht, vertieft und verstärkt. In diese vertieften und verstärkten Einheitsgedanken entwickelte er seine Toleranzidee gegenüber den Andersgläubigen.

II. ERGÄNZENDE HINWEISE DAZU

Maria A. Lücker, Bonn

Meine Damen und Herren, ich danke Ihnen sehr, daß Sie mir diese Gelegenheit geben, noch kurz zu ergänzen, was Sie eben von Herrn Sakamoto gehört haben. Da ich selber zu der von Herrn Nikkyo Niwano mitbegründeten Weltkonferenz der Religionen als Vizepräsidentin gehöre, möchte ich gerne das eben Gehörte noch erweitern. Sie haben soeben in einem sehr guten Beispiel gehört, wie dort eine Religion, eine der Weltreligionen, der Buddhismus, sich für die Sache des Friedens einsetzt, also das Anliegen, was wir hier seit zwei Tagen besprechen, nun hier in einer ganz modernen Form Wirklichkeit wird. Ich möchte dies ergänzen durch eine kurze Erläuterung, wie diese Weltkonferenz der Religionen für den Frieden heute, in der heutigen Situation, arbeitet.

Alle Religionen sind dort vertreten, und zwar je nach ihren verschiedenen Nationen und Strukturen in verschiedener Form. Bei der letzten Weltkonferenz, der dritten, in Princeton (USA), waren es über 50 Nationen. Die Idee ist,

³ P. T. SAKAMOTO, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues* (Düsseldorf 1967); DERS., *Theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973) 138 – 151; DERS., *Der christliche Humanismus bei Nikolaus von Kues in der Sicht des Japaners*: MFCG 13 (1978) 411 – 421.

daß jeder, der mitarbeitet, von seiner Religion her motiviert ist. Wir diskutieren nicht primär diese Religionen, sondern was uns bindet, ist die gemeinsame Aufgabe des Friedens. Unser Präsident, Erzbischof Angelo Ferandes von New Delhi, definiert das als einen Kommunionsismus des Handelns für den Frieden. Jedes Land, jeder tut da, wo er steht, das, was er kann, für den Frieden. Manchmal läuft dies auf internationaler Ebene, manchmal auf regionaler Ebene, es kann auf nationaler Ebene sehr lebendig sein und auf lokaler Ebene auch. Ein Beispiel, ich nehme es wieder aus dem Bereich von Japan; Sie wissen, es war im Juni/Juli die große zweite Sondergeneralversammlung der UNO für Abrüstung. Abrüstung ist heute ein Thema, was unbedingt zum Frieden gehört. Es ist nicht nur Abrüstung, wir behandeln auch Weltwirtschaftsfragen, Menschenrechte, Erziehung zum Frieden, Umweltfragen, das alles wird von Experten behandelt, die das dann in die Gruppen hineinbringen. Auch diese Experten sind von ihrer Religion her motiviert.

Was geschah nun bei dieser Sonderversammlung der UNO für die Abrüstung? Die buddhistische Bewegung, von der Sie eben hörten, das ist RISSHO-KOSEIKAI, haben allein 37 Millionen Unterschriften in Tokyo gesammelt gegen den Atomkrieg und haben diesen Bündel von Unterschriften feierlich dem UNO-Sekretär anlässlich dieser großen Versammlung in New York überreicht. Daraus ersehen Sie, daß ganz aktiv und konkret gehandelt wird. Ich könnte Ihnen noch viele solcher Beispiele anführen. Ich möchte Ihnen nur noch sagen: Die spirituelle Seite wird bei dieser Konferenz sehr stark unterstrichen, und zwar auf einer Ebene, wo sie möglich ist, nämlich mit gemeinsamer Meditation oder Gebet. Jede Zusammenkunft beginnt mit gemeinsamem Gebet. Und wenn Streit entsteht – und er kann entstehen, auch in dieser Versammlung –, zum Beispiel wenn sich Juden und Muslime aus dem Nahen Osten treffen, dann ist es dem Vorsitzenden auferlegt, einige Minuten der Stille einzulegen, damit die einzelnen sich wieder besinnen auf das, was in ihrer Religion über den Frieden gesagt ist. Und die Erfahrung hat bewiesen, daß danach das Gespräch bedeutend leichter vor sich geht.

Bei dem Katholikentag in Köln wurde kürzlich zum erstenmal auch die Möglichkeit wahrgenommen, daß alle Religionen gemeinsam für den Frieden gebetet haben. Das war erstaunlich, weil es bisher noch nicht in dieser öffentlichen Form geschehen ist. 2000 waren anwesend, und wie mir nachher einer der teilnehmenden Mitbeter sagte, seien ihm die Tränen gekommen; denn er habe noch niemals erlebt, daß Muslime, Juden und Christen gemeinsam zum gleichen Gott hätten beten können für den Frieden. Dies mag ein kleines Hoffnungszeichen dafür sein, daß sich die Idee des Cusanus in einer modernen Form verwirklichen läßt. Wir stehen noch am Anfang. Wir hoffen, daß es weitergeht und sich noch weitere Wege öffnen.

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

MENSCHSEIN UND MENSCH ALS WAHRHEIT IM WERDEN

Einige Bemerkungen zum Problem der Religion bei Nikolaus von Kues

Von W. Dupré, Nijmegen

Für Cusanus wurde die geistige Welt seiner Zeit fragwürdig, als er auf dem Konzil von Basel erfahren mußte, daß, obwohl notwendig und als Erfordernis der Stunde deutlich sichtbar, kein allgemeiner *consensus* angesichts der drängenden Probleme des Zeitalters erreicht werden konnte. Obwohl sich alle Teilnehmer des Konzils als Christen betrachteten und sich damit auf einen gemeinsamen Nenner hätten einigen können, war das religiöse Bewußtsein nicht stark genug, um den Gedanken der Einheit und der Eintracht auch in der Praxis des politischen Handelns mit bleibendem Erfolg zum Durchbruch zu bringen. Diese Erfahrung bewog Cusanus dazu, die philosophische Grundproblematik neu zu durchdenken. Er erkannte, daß es auf Grund unserer allgemeinen Situation keine letzte Präzision geben könne, daß es aber gerade diese Einsicht sei, in der wir uns der Wahrheit gewiß sind und uns selbst als Geist gegeben werden.

Indem Cusanus der unendlichen Wahrheit auf die Spur zu kommen versuchte, entdeckte er den Menschen als die Mitte, in der sich ihm die Wirklichkeit erschloß; und indem er auf den Menschen in der Vielfalt des Menschseins reflektierte, begriff er dessen Praxis als konkrete Wahrheit, die sich aus endlichem Ursprung in der Zeit entfaltet und damit sowohl ihrem Sein wie ihrem Ziel nach in Vielheit und Verschiedenheit, in Wahrheit und Unwahrheit, Einheit finden kann und muß.

Die Einsicht in das Wesen des Menschen, die sich aus diesen Überlegungen ergab, erlaubte es Cusanus, die Erfahrung von Basel grundsätzlich einzuholen. Wenn es nämlich zum Wesen des Endlichen gehörte, nicht eindeutig bestimmbar zu sein, so galt auch von der Religion, daß sie wie der Mensch „unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit hin und her schwanke“¹. Damit wurde begreifbar, daß auch ein allgemeines Konzil nicht alle Probleme lösen konnte, bzw. daß auch die Religion, statt Lösung zu sein, selbst eine bleibende Aufgabe für den Menschen darstellte. Allerdings entstand damit ein neuer Konflikt, nämlich der, wie unter diesen Umständen der Wahrheitsanspruch der Religion mit ihrem Begriff zu vereinen sei, ohne daß das eine zugunsten des andern aufgegeben werden mußte. Das Problem war nicht mehr, wie bestimmte religiöse Inhalte ins Theologische zu übersetzen seien, sondern wie Religion als menschliche Realität, von der z. B. Cicero sagt, „daß sie jeder Gesellschaft, und so auch der unsrigen, eigen sei“², philosophisch und theologisch zu bewerten sei.

¹ *De coni.* II, 15 (h III, N. 149, Z. 8 f.; Dupré II, 166).

² CICERO, *Pro Flacco* 28 (sua cuique civitati religio est, nostra nobis).

Bevor ich auf die innere Spannung, die dieses Problem hervorruft und dessen sich Cusanus mit dem Fall Konstantinopels so schmerzlich bewußt wurde, daß er sich zum Gespräch *De pace fidei* genötigt sah, näher eingehe, scheint es mir angebracht, erst die anthropologische Thematik, wie sie sich aus der Sicht der *docta ignorantia* darstellt, in ihren Grundzügen zu behandeln. Die Frage nach der philosophischen und theologischen Bewertung der Religion ist als solche kein Sonderproblem, sondern betrifft das Verhältnis von Menschsein und Mensch, sofern darin die Wahrheit selbst als werdende zum Vorschein kommt.

1. Der Mensch als *deus secundus*

Indem Cusanus das Werden des Wissens in den Begriff des Wissens aufnahm, zerbrach er dessen gegenständliche Bedeutung. Andererseits stellte er sie jedoch auch wieder her, da dieser Bruch im indirekten Begriff von Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt, der in der Tatsächlichkeit des Wissensvollzugs im Nicht des wissenden Nichtwissens offenbar wurde, überwunden und als vorläufiges Resultat der Erkenntnisanstrengung erkannt wurde.

Angesichts des menschlichen Erkenntnisvermögens und seiner Einheit im Geist bedeutete das – wie Cusanus vor allem in *De coniecturis* ausführte –, daß dem Nebeneinander des Wahrgenommenen jeweils ein Ineinander von *sensus*, *ratio* und *intellectus* gegenübersteht, in dem die Vernünftigkeit überhaupt der Voraussetzung nach – *praesuppositive* – widerstrahlt³. Für die Methode des Erkennens folgt daraus das Prinzip der *progressio regressionis*, das darin besteht, daß das jeweilige Erkenntnisniveau sowohl von „unten“ als auch von „oben“ her, in Darstellung und Erinnerung, begriffen wird⁴.

Für das Wesen des Menschen bedeutete die Wissensanalyse im Zeichen der *docta ignorantia*, daß dieses aus einem Verhältnis zu begreifen ist, auf Grund dessen es möglich ist, Gedanken über die Wirklichkeit sowohl direkt als auch indirekt zu formulieren. Erkennen bedeutet demnach nicht nur, daß wir die Dinge abbilden, sondern daß wir uns zugleich in unserem eigenen Wesen entfalten, indem wir ein eigenes Sinnuniversum aufbauen. Dieses steht dem Menschen nicht äußerlich gegenüber, sondern ist die eigentliche Welt, in der er als Mensch lebt. Es ist die Wirklichkeit des Geistigen, in der der Mensch selbst als konkret geistiges Wesen wirklich ist.

Sofern es nun dieses Sinnuniversum in Tun und Sprechen immer schon gibt, ist auch die Vermittlung mit der Wirklichkeit überhaupt grundsätzlich gewährleistet. Umgekehrt folgt daraus, daß der Geist als Prinzip seiner Schöpfungen das Maß für deren Beurteilung nicht außerhalb seiner selbst suchen muß, sondern selbst dieses Maß in der Entfaltung seines Wesens ist. Die Einheit von

³ *De coni.* I, 6 (h III, N. 23; Dupré II, 24).

⁴ EBD. I, 8 (h III, N. 36, Dupré II, 38); *De aequal.* (Vat. lat. 1245, Fol. 259^{va}, Z. 25 – Fol. 259^{vb}, Z. 7; Dupré III, 386 ff.).

Sein und Denken, von Tat und Bewußtsein, die auf diese Weise zustande kommt, ist eine Bewegung, in der der Geist zu sich selbst findet, während er zum andern geht, und das andere begreift, während er sich in seinen eigenen Ursprung zurücknimmt. Als solcher ist er sich Frage und Antwort zugleich, die im Endlichen die proportionslose Gegenwart des Unendlichen zum Ausdruck bringen und im Bewußtsein des Unendlichen das Endliche begreifbar werden lassen. Der Mensch enthüllt sich, sofern er sich dieser Situation in der Gottesidee bewußt ist, als *similitudo Dei*, als *deus humanus*, als menschlicher Gott⁵, der das Ganze von Wirklichkeit und Wahrheit in sich konkretisiert und im Übergang zum andern konjunktural – aus der Sicht Hegels könnten wir auch sagen: im Sinne des spekulativen Satzes – zur Darstellung bringt.

Der Geist, der sich so in seinem körperlichen Sein als lebendigen Begriff erfährt, begreift die Seele, in der er sich in seinem Lebensvollzug erkennt, als zeitlose Zeit (*intemporale tempus*)⁶, durch die er die Ewigkeit oder den Grund allen Seins berührt. Demgegenüber stellt sich ihm sein Tun und dessen Wirklichkeit im Wort dar, in dem er sich selbst und alles andere erfaßt⁷. Während er in erster Instanz seine eigene Unabhängigkeit auf Grund seines ewigen Ursprungs bestätigt sieht, macht das Wort, in dessen Universalität er diesen Ursprung konkretisiert, ihm in zweiter Instanz deutlich, daß er seine Unabhängigkeit erst gewinnen muß, indem er sich auf die Kommunikation mit den andern einläßt und die menschliche Welt aufbaut⁸.

In *De Beryllo* faßt Cusanus diese Überlegungen in vier Grundsätzen zusammen. Danach ist erstens darauf zu achten, daß es nur einen ersten Ursprung gibt, in dem sich die Vernünftigkeit der Wirklichkeit für die Vernunft dergestalt erschließt, daß in diesem Wissen alles, das sagbar ist, eingefaltet enthalten ist⁹.

An zweiter Stelle ist die durchgehende Selbigkeit und Andersheit des Seienden zu bedenken, die sich im Ineinander der Erkenntnisstufen zeigt und als universelles Vermitteltsein der Wirklichkeit, nämlich als Differenz und Einheit von *verum* und *verisimile*, Erkenntnis möglich macht¹⁰.

An dritter Stelle ist der Satz des Protagoras zu berücksichtigen, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist. Er ist dies, da er sich im Übergang vom einen zum andern an das eine als anderes erinnern kann und so die Dinge in der Einheit seiner Erinnerung miteinander vergleichen und messen kann¹¹.

Schließlich ist der Mensch als „zweiter Gott“ zu begreifen. Als solcher ist er der Schöpfer seiner Vorstellungen und Begriffe, die er zwar in Abhängigkeit von den Dingen, zugleich aber kraft seines Denkens und Wollens hervorbringt. In

⁵ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5; Dupré II, 6); EBD. II, 14 (h III, N. 143, Z. 7 f.; Dupré II, 158).

⁶ *De aequal.*

⁷ *Comp.* 7 (h XI/3, N. 19, Z. 25 f.; Dupré II, 704).

⁸ *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 1 – S. 9, Z. 12; Dupré III, 713).

⁹ *De beryl.* 3 (h XI/1, S. 5, Z. 5 – 14; Dupré III, 5).

¹⁰ EBD. 4 (h XI/1, S. 5, Z. 17 – S. 6, Z. 11; Dupré III, 5 f.).

¹¹ EBD. 5 (h XI/1, S. 6, Z. 13 – S. 7, Z. 4; Dupré III, 7).

diesem schöpferischen Tun (*in creando*) ist sein Denken dem göttlichen Begreifen ähnlich – ist es *similitudo divini intellectus*. Indem wir dies begreifen, begreifen wir auch, daß unser direktes Wissen im indirekten Wissen, das jenem als Wissen um die unendliche Wahrheit vorausgeht, zurückgehalten ist. Die Wahrheit selbst kann darum, und hier erfüllt sich dann auch das Wesen des Menschen und der Menschheit, im Gleichnis gewußt und entfaltet werden¹².

Dem Gedanken der *progressio regressionis* entsprechend, den Cusanus im Hinblick auf das Wesen des Menschen als Moment dieses Wesens selbst konzipieren konnte, ergibt sich nun nicht nur die grundsätzliche Möglichkeit, sinnvoll nach der Wahrheit zu fragen, sondern es folgt daraus auch, daß das, was der Mensch und mit ihm die Menschheit bisher artikuliert haben, prinzipiell als konkrete Gestalt der Wahrheit (bzw. auch als Unwahrheit, sofern diese Artikulationen mit ihrem eigenen Wesen im Widerspruch sind) zu begreifen ist. Sofern der Mensch nämlich Geist ist, gilt der Gedanke des schöpferischen Tuns nicht erst dann, wenn er konzipiert wird, sondern geht dieser Konzeption als deren Möglichkeitsbedingung immer schon voraus. Die Geschichte in ihrer Einheit ist als solche ebenso wie das, was als Resultat menschlicher Anstrengungen ein *unum* geworden ist, Manifestation des Geistes, sofern sich dieser in seiner endlichen Gestalt entfaltet hat. Es gilt die Priorität der Praxis auf Grund ihres theoretischen Ursprungs.

Nun war es für Cusanus sicherlich nicht schwer, diese Einsichten angesichts der eigenen Glaubenstradition festzuhalten. Sie mußten ihm hier sogar höchst willkommen erscheinen, erlaubten sie es ihm doch, auf diese Weise den Glauben als „Anfang des Begreifens“, bzw. das Denken als „Entfaltung des Glaubens“¹³ zu erfassen. Sofern jedoch diese Überlegungen auch für die übrigen Bereiche menschlichen Handelns und Verhaltens sowie für andere Glaubens-traditionen Geltung beanspruchen konnten, war es zumindest mühsam, auch hier noch am Gedanken der konkreten Wahrheit festzuhalten. Wie war angesichts der Vielfalt und Widersprüchlichkeit menschlicher Auffassungen und Taten noch die Forderung, daß „das Wahre mit dem Wahren zusammenstimme“¹⁴, als Prinzip aufrechtzuerhalten?

Es spricht für Cusanus, daß er sich nicht weigerte, den scheinbaren Unge-reimtheiten seines Philosophierens, besser noch: der im Zeichen der Gottesidee begriffenen menschlichen Wirklichkeit, entgegenzutreten, als sie ihm mit dem Fall Konstantinopels in aller Deutlichkeit vor Augen geführt wurden.

¹² EBD. 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–20, Dupré III, 9).

¹³ *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 25 – S. 152, Z. 25; Dupré I, 492).

¹⁴ *De ven. sap.* 2 (h XII, N. 6, Z. 11; Dupré I, 12).

2. De pace fidei

Die Schrift, in der Cusanus die Frage nach der konkreten Wahrheit wohl am intensivsten thematisiert, trägt den bezeichnenden Titel *De pace fidei* – „Über den Glaubensfrieden“. Einerseits ist sie inspiriert durch die Klage und das Leid der Unterdrückten und Verfolgten, die um ihres Glaubens willen in diese Lage gekommen sind. Andererseits geht sie davon aus, daß all diese Grausamkeiten gewissermaßen um Gottes willen, d. h. im Bewußtsein der Wahrheit begangen wurden¹⁵. Daß hier etwas nicht stimmen kann, ergibt sich nicht nur aus der gefühlsmäßigen Ablehnung der Gewalt, sondern vor allem auch im Hinblick auf seinen Begriff vom Menschen, für den das Wort Friede gewissermaßen als Symbol dafür gelten kann, daß es die Wahrheit gibt und daß sie vom Menschen getan werden kann und muß. Wie aber steht es dann mit der Auffassung, daß sie auch getan worden ist?

Cusanus reagiert auf dieses Problem nicht mit einer Rechtfertigung seines Denkens auf Kosten der Wirklichkeit, sondern mit der These, daß die menschliche Wirklichkeit trotz der Absurdität der Glaubenskriege und des religiösen Widerspruchs die Möglichkeit eines allgemeinen Glaubensfriedens in sich berge. Indem er diese These mit den Mitteln seines Denkens nachweisen kann, bestätigt sich der endliche Charakter der Wahrheit. Diese ist im Menschen und in der Menschheit konkret geworden, aber so, daß die Vollendung des Endlichen in der Wahrheit Aufgabe bleibt. Es bleibt der Auftrag der Freiheit, die Wahrheit des eigenen Wesens zu verwirklichen. Doch steht dieser Auftrag nicht im Gegensatz zur Vergangenheit, sondern er erwächst aus ihr. Die Einheit von Mensch und Menschsein, in deren Verhältnis die Wahrheit sich konkretisiert, ist keine zeitlose Größe, sondern Einheit im Werden. Die Zukunft ist nicht gegen die Vergangenheit, sondern auf Grund der Vergangenheit zu verwirklichen. Die Wahrheit ist Leben und Nahrung des Geistes, der sich in seinem Metabolismus ebenso wie der Körper ständig wiederherstellen muß, um gesund zu bleiben und um sein Werk verrichten zu können¹⁶. Und da die Religion den ganzen Menschen betrifft, steht auch sie im Zeichen dieser Dynamik¹⁷.

Es sind gewissermaßen drei Themenkreise, die die Ausführungen in *De pace fidei* bestimmen. Der erste Kreis behandelt die Frage nach den Bedingungen menschlichen Seins, nach der *condicio humana*. Daran schließt sich an zweiter Stelle die Thematik Gott, Trinität und Jesusglaube. An dritter Stelle geht es um das Problem der Glaubensformung, sofern sich diese in der Moralität des Menschen und in seinen Riten und Gebräuchen darstellt. Die drei Themenkreise sind nicht strikt voneinander getrennt, sondern gehen ineinander über. *De pace fidei* ist keine systematische Abhandlung, sondern ein Dialog, in dem

¹⁵ *De pace* 3 (h VII, N. 9; S. 10, Z. 14–19; Dupré III, 7–16).

¹⁶ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 6–12; Dupré III, 714); vgl. auch *De ven. sap.* 1 (h XII, N. 4; Dupré I, 8 ff.).

¹⁷ *De coni.* II, 15 (h III, N. 148 und N. 149; Dupré II, 166).

die Gegenwart der Sprechenden die Gesamtthematik des Gesprächs jeweils sowohl in Erinnerung ruft als auch antizipiert.

3. Die Religion als Ausdruck der *condicio humana*

Cusanus leitet *De pace fidei* mit einer Schau ein. Er geht davon aus, daß sich Vertreter der verschiedenen Völker und Nationen vor dem Thron des göttlichen Wortes versammeln, um mit diesem sowie mit Petrus und Paulus in ein Gespräch zu treten.

Dieser Aufbau ist bereits bezeichnend für die allgemeine Situation des Menschen. Obwohl nämlich der Mensch mit Verstand und freiem Willen in die Welt gekommen ist, um dadurch gemeinschaftsfähig zu werden, absorbieren die täglichen Sorgen seine geistigen Anstrengungen. Die Gewohnheit, in der sich die Befriedigung seiner Bedürfnisse stabilisiert, wird ihm gewissermaßen ein Teil seiner Natur¹⁸, den er ebenso wie diese als Wesen und Wahrheit auffaßt. Auch hält ihn der Fürst der Unwissenheit in seinem Bann. In dieser Situation brauchen die Menschen Seher und Propheten, die ihnen den Weg weisen. Damit entsteht allerdings die Frage, wie sich die verschiedenen Wege, die je nach Gewohnheit und Prophet ihre eigene Gestalt angenommen haben, zueinander verhalten, was sich in ihnen verbirgt und unter welchen Bedingungen sie entstanden sind – vorausgesetzt, das ganze Wesen des Menschen spricht sich darin aus.

Was den ersten Teil dieser Frage anbelangt, so begreift Cusanus die Vielheit der Wege ganz im Zeichen des einen Wegs, der im fleischgewordenen Wort Gottes als dem Prophet aller Propheten Gestalt angenommen hat. Er ist es darum auch, in dem die verschiedenen Wege vermittelt werden müssen.

Sofern nun diese Vermittlung der Wirklichkeit von Prophet und Weg als Möglichkeitsbedingung überhaupt vorausgehen muß, wird damit auch der zweite Teil der Frage beantwortet. Es ist die Vollendung der Wahrheit, die sich bereits in ihrem ersten Wahrnehmen und Tun, sei es auch im Modus der Vorläufigkeit, gleichzeitig verbirgt und zu erkennen gibt.

Daß dem so ist, wird deutlich, wenn wir den dritten Teil der Frage beantworten. Es ist jener Teil der Frage, der in der konkreten Situation von Gewohnheit, Glaube, Widerspruch, die philosophische Grundproblematik erneut zur Sprache bringt und im Sinne unserer einleitend konstatierten Spannung zuspitzt. Dabei bedeutet die Erfahrung, daß es Gewohnheiten gibt, die als Wahrheit angesehen werden, sowie das Vorhandensein von Führergestalten und Propheten, die hinter derartigen Gewohnheiten und ihren Wahrheitsauffassungen stehen, daß wir das Wesen des Menschen einerseits losgelöst von den tatsächlichen Auffassungen und Verhaltensweisen betrachten müssen, daß wir es aber andererseits so tun müssen, daß das empirische Erscheinungsbild der Menschheit in seiner Dynamik begreifbar wird. Der

¹⁸ *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–8; Dupré III, 711).

Mensch ist nicht die Masse der Menschen, sondern das ewige Wesen der Menschheit, das sich in der Freiheit der Person manifestiert und in der Masse der Menschen und ihrer Gewohnheiten verbirgt.

Wer aber ist dieser Mensch, der sich in Freiheit manifestieren und in Gewohnheiten verbergen kann? Unter welchen Bedingungen entfaltet sich sein Wesen? Was ist die *condicio humana*?

Für Cusanus beginnt, wie er in *De docta ignorantia* ausgeführt hat, der Mensch im Verlangen, das er begreift¹⁹. In *De pace fidei* präzisiert er dies dahingehend, daß der Mensch ein glücklicher Mensch sein möchte und aus der Hoffnung lebt, daß dieses Glück erreichbar sei. Diese Hoffnung, so meint Cusanus, sei allen gemeinsam auf Grund eines angeborenen Verlangens²⁰. Auch die Religion steht im Dienste dieses Verlangens und dem Bewußtsein, daß es nicht vergebens sein kann. Als solche folgt sie diesem Verlangen und besteht seinetwegen²¹. Sie ist der Weg, auf und in dem der Mensch sein Glück begreift und über die alltäglichen Sorgen hinaus vorwegnimmt. Sie ist kein Einzelaspekt des menschlichen Wesens, sondern das Ganze all jener Momente, in denen sich das Menschenwesen seiner Totalität nach vereinzelt.

In der *Cribratio Alkorani* (1461), wo Cusanus es sich zur Aufgabe stellt, auch im Alchoran (Koran) das „wahre Evangelium“ zum Vorschein kommen zu lassen, greift er diesen Gedanken des Glücklichseins erneut auf²². Allerdings tut er es hier im Lichte der Idee des Guten. Damit wird deutlich, daß der Begriff des Glücks sich nicht im Zustand irgendeiner Glückseligkeit erschöpft, sondern im Sinne von Vollendung und Wahrheit zu verstehen ist. Es geht um das ganze Wesen des Menschen.

Wir erfahren uns selbst im Verlangen und Streben nach dem Guten. Da dieses nicht so wie der Begriff im Denken als solchem besteht – wir können auch sagen, daß Einsicht als solche uns weder glücklich noch notwendigerweise gut macht –, weiß das Denken auch nicht, was das Gute ist. Wohl aber greift es den Impuls des Verlangens auf und strebt danach, das Gute zu erfassen. Da es an der Vernünftigkeit des Bestehenden selbst nicht zweifeln kann, ohne mit dieser zugleich sich selbst zu vernichten, begreift das Denken indirekt, *docta ignorantia*, daß es die Wirklichkeit des Guten gibt, auch wenn es nicht weiß, was sie ist. Mehr noch, indem der Geist dies begreift, weiß er, daß auch er selbst zu dieser Wirklichkeit gehört und daß es seine Aufgabe ist, sein Verhältnis zur Welt, die er sieht und wahrnimmt, so zu gestalten, daß sie seinem Wesen entspricht. Darin aber wird das Gute, wird Gott als den der Geist das Gute aus seinem eigenen Wesen anspricht, zum Prinzip für die Beurteilung dessen, was wir sind und tun. Der Weg, den wir gehen, untersteht dem Urteil des Guten und nimmt als solcher Teil an dessen Wirklichkeit und Wahrheit. Die Erfahrung unseres Verlangens und das Vertrauen, das wir in die Vernünftigkeit der

¹⁹ *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3 – S. 6, Z. 24; Dupré I, 194 ff.).

²⁰ *De pace* 13 (h VII, N. 44; S. 41, Z. 4 – 24; Dupré III, 763 ff.).

²¹ EBD.

²² *Cribr. Alk.* I, Prol. (p I, Fol. 124^v; Z. 41 – 42; Dupré III, 802).

Wirklichkeit haben, ist in diesem Sinn die Voraussetzung der Religion, sofern sich in dieser der Weg konkretisiert, auf dem wir das Gute suchen und antizipieren.

Begreifen wir die Religion aus der Sicht unseres Verlangens und Strebens nach Glück und Gutsein, und dieses vom Denken her, das sich seiner Voraussetzungen bewußt ist, so folgt daraus, daß wir die Vielfalt der Religionen nicht als Skandalum betrachten dürfen. Diese geben vielmehr Zeugnis davon, daß der Mensch ein Wesen ist, das auf dem Weg ist, und daß es im Endlichen notwendigerweise viele Wege gibt, die zum unendlichen Ursprung und Ziel des begriffenen Verlangens führen. Auf diesem Weg gibt es vielerlei Gefahren und Beschwerden, da es in der Welt der Sinne die Stabilität und Dauer nicht gibt, die der Geist erstrebt. Weil die Wahrheit selbst von niemandem voll begriffen werden kann, ist das unterschiedliche Begreifen der Wahrheit nicht nur Ausdruck unserer Armut, sondern auch unseres Reichtums und unserer Freiheit, sofern darin die Konkordanz des Wirklichen erstrebt und in jeweils besseren Konstellationen gefunden werden kann. Beide Aspekte können nicht voneinander getrennt werden.

Wohl aber wird die Vielfalt der Religionen ein Skandalum, wenn sie ihr Verhältnis zur Wahrheit selbst nicht begreifen und sich selbst mit dieser gleichsetzen. Statt Konkordanz zu erreichen, wird so nur Unfriede und Gewalt gestiftet. Das Glück wird in seiner Universalität verkannt und zum partikularen Interesse weniger gemacht. Der Zustand, den wir damit erreichen, ist nicht mehr Ausdruck der Wahrheit, sondern der Unwahrheit, die aber selbst noch in Unwahrheit Zeugnis von dem gibt, was eigentlich sein könnte und sein müßte. Es ist ein Zustand, der unvermeidlich wird, sobald der Mensch nur noch in Gewohnheit lebt; der allerdings auch entschuldbar ist, solange die Gewohnheit nur von wenigen durchschaut werden kann. Unentschuldbar ist er freilich für diejenigen, denen ihre Stellung im menschlichen Zusammenleben die Möglichkeit gibt, über die Gewohnheit hinauszugehen und sich auf die Freiheit des Menschenwesens zu berufen.

Angesichts dieser Situation, daß sich Religionen bestreiten und Unfrieden stiften, daß es aber zugleich auch die Freiheit der Freien, oder, wenn wir wollen, der menschlichen Person gibt, stellt Cusanus nun das Prinzip von der *einen Religion* auf, die *in der Vielfalt der Riten* die Konkordanz oder den allgemeinen Frieden finden und dauerhaft werden läßt, und die als solche von den Wenigen für die Vielen, von den Freien für die Unfreien, von den Weisen für die in der Gewohnheit Angepaßten gefunden werden muß. Es geht nicht darum, daß sich die gewachsenen Religionen einer bestimmten Religion unterwerfen, sondern daß sie sich in ihrer endlichen Wahrheit begreifen und damit miteinander in einen Kommunikationsprozeß treten, in dem die *concordantia* auf Grund der eigenen Voraussetzungen gefunden wird²³.

²³ *De pace* 13 (h VII, N. 42; S. 39, Z. 17 – 20; Dupré III, 760).

4. *Pax perpetua in religione*

Da es im Rahmen eines einzelnen Aufsatzes zu weit führen würde, auch noch die übrigen Themenkreise von *De pace fidei*, die Thematik von Gott, Trinität und den Glauben an Jesus, sowie das Problem der Glaubensformung einigermaßen zufriedenstellend zu behandeln, möchte ich hier davon absehen²⁴. Worauf es Cusanus ankommt, ist vor allem zu zeigen, daß die *concordantia* in den bestehenden Glaubensauffassungen gefunden und ein dauerhafter Religionsfriede durch die Religion selbst, sofern wir sie von ihren Voraussetzungen her – praesuppositive – begreifen, gestiftet und besiegelt werden kann²⁵.

Cusanus versucht, das Paradigma einer solchen Religionsvermittlung zu entwerfen, indem er in den Überzeugungen von Griechen, Indern, Skythen, Tartaren, Persern, Arabern usw. seine theologischen Einsichten, das wahre Evangelium, zum Vorschein kommen läßt. Da dieses Evangelium an die Gestalt seiner eigenen Glaubenstradition gebunden bleibt, könnte man ihm den Vorwurf machen, daß er, modern gesprochen, im Ethnozentrismus verharre. Dieser Vorwurf ist sicherlich richtig, sofern damit eine abstrakte Identifizierung dieses Evangeliums und seiner Tradition gemeint und angesprochen ist. Geht man jedoch von der (cusanischen) Einsicht aus, daß die Religion – als *unius Dei cultura*²⁶ – in der Form des abstrakten Surrogats gar nicht erst begriffen werden kann, dann folgt daraus, daß ein solcher Vorwurf nicht nur ins Leere geht, sondern obendrein auch noch die Wirklichkeit des Menschen und seiner Religion verfälscht. Wohl kann man sich, wie mir scheint, zu Recht fragen, ob Cusanus die Probe nicht aufs Exempel hätte machen müssen, d. h. ob er nicht auch den Versuch hätte machen müssen, die übrigen Religionen so wie die seine zu begreifen, um so das Christentum aus deren Sicht zur Sprache zu bringen. Damit wäre die Problemstellung zwar komplexer, aber deshalb noch nicht weniger christlich geworden²⁷.

So fragt er z. B., was es denn eigentlich bedeutet, wenn Juden, Christen, Araber und andere an die Unsterblichkeit glauben. Setzt dies nicht voraus, daß damit eine Vereinigung von Mensch und Gott zustande kommen muß? Wenn dies jedoch der Fall ist, dann ist es auch nicht mehr sinnlos, nach jener Vermittlung zu fragen, in der dies möglich wird – eine Fragestellung, die die Thematik von *maximum* und *minimum*, wie sie in *De docta ignorantia* formuliert wurde,

²⁴ Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; DERS., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956.

²⁵ *De pace* 1 (h VII, N. 1; S. 3, Z. 1–9 – S. 4, Z. 7; Dupré III, 706).

²⁶ EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 14; Dupré III, 796).

²⁷ Daß Cusanus dies nicht getan hat, d. h. daß er seinen eigenen Weg nicht zu Ende gegangen ist, ist zu bedauern. Umgekehrt ist dem freilich entgegenzuhalten, daß wir, wenn wir diese Konsequenz des cusanischen Denkansatzes nennen, dies nicht ohne die Erfahrungen tun, die unser eigenes Zeitalter von dem des Cusanus trennen, d. h. auf Grund von Einsichten, die Cusanus so gar nicht haben konnte, weil die Ereignisse, auf die sie sich stützen, noch nicht stattgefunden hatten.

aufgreift, und die darum R. Haubst zu Recht als Anwendung des Maximitätsprinzips interpretiert²⁸. Sofern nun die Christen in Jesus diese Einheit von Gott und Mensch vermittelt sehen, ist dieser Glaube selbst dann, wenn sie ihn nicht aussprechen, im Grunde genommen auch von jenen vorausgesetzt, die von der Unsterblichkeit des Menschen überzeugt sind²⁹.

Das Suchen nach den gemeinsamen Voraussetzungen menschlicher Glaubensüberzeugungen besteht ferner nicht nur darin, daß wir den Grund unseres Seins in seiner vielfältigen Symbolik begreifen und vermitteln können, sondern auch darin, daß wir zwischen dem zu unterscheiden lernen, was unaufgebbar ist und was dies nicht ist.

In dieser Hinsicht unterscheidet Cusanus deutlich zwischen der Liebe zu Gott als Ausdruck unseres Wesens sowie dem daraus folgenden Tun der Gerechtigkeit einerseits, und den verschiedenen Riten, Institutionen und Gebräuchen, mit denen wir uns in unserem Leben identifizieren andererseits. Während Liebe und Gerechtigkeit um der Wahrheit willen unaufgebbar sind, gilt für alle andern Symbole der Gedanke der Toleranz³⁰. Zwar gibt es auch hier Ideale, nach denen wir streben sollten, doch ist sich Cusanus zugleich auch bewußt, daß ein Streben nach genauer Gleichförmigkeit dem Frieden, und das heißt der Wahrheit, eher schadet als daß es Frieden und Wahrheit fördern würde. Man könnte damit auch sagen, daß die Wahrheit einer Religion wesentlich davon abhängt, wie sie im eigenen Erscheinen der Wahrheit anderer Religionen Raum gewährt.

Cusanus läßt das Gespräch über den Glauben damit zu Ende gehen, daß die verschiedenen Religionen gründlich studiert werden. Er zieht damit einen Gedankenstrich, in dem nicht nur seine eigenen diesbezüglichen Studien aufgenommen sind (etwa *De docta ignorantia* I, 25), sondern überhaupt auf alle derartige Studien vorgegriffen wird. Dabei wird noch einmal festgestellt, daß die Verschiedenheit der Religionen eher in ihren Riten als in der Gottesverehrung zu suchen sei. Der eine Gott ist vielmehr die Voraussetzung, die sich in allen Religionen verbirgt, auch wenn der Anschein dem zu widersprechen scheint und das widersprüchliche Verhalten der Menschen diesen Schein zum Irrtum werden läßt.

Damit steht fest, daß im Horizont der Vernunft (*in caelo rationis*) die Eintracht zwischen den Religionen (*concordantia religionum*) im Sinne der vorausgegangenen Erörterungen vollzogen ist³¹. Dagegen erhalten die Weisen – vom König der Könige – den Auftrag, zu ihren Völkern zurückzukehren und diese zur Einheit der wahren Gottesverehrung zu erziehen. Danach sollen sie sich zu gegebener Zeit mit Vollmacht ausgestattet in Jerusalem versammeln, um hier in aller Namen den einen Glauben zu besiegeln und auf diesem Fundament einen

²⁸ R. HAUBST, *Christologie*, 150; vgl. W. DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964) 368 ff.

²⁹ *De pace* 13 (h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–13; Dupré III, 760).

³⁰ EBD. 16 (N. 60; S. 55, Z. 20 – S. 56, Z. 19; Dupré III, 786).

³¹ EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 19; Dupré III, 796).

dauernden Frieden zu bestätigen und sicherzustellen, „damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, im Frieden verherrlicht werde³²“.

5. Der Auftrag, der bleibt

Versuchen wir, die Gedanken des NvK aus heutiger Sicht zu beurteilen, so fällt einerseits auf, daß er die Frage nach der Wahrheit auf eine Weise begreift, daß damit die gesamte Erfahrung der Menschheit im Prinzip mitgedacht wird. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß er in seinem konkreten Argumentieren den christlichen Erdkreis kaum überschreitet. Die Religionen, die er kennt, deutet er als Vorerinnerungen an seinen christlichen Glauben. Zwar begreift er sie aus der Universalität des Wahrheitsbegriffs, so wie er in *De docta ignorantia* formuliert wurde. Doch bleibt der christliche Glaube das Maß, das im selben Moment wiederkehrt, in dem ihm Frage und Begriff der Wahrheit entgegengestellt sind. Philosophisch gesehen können wir auch sagen: Cusanus begreift zwar im Mythos, aber der Mythos selbst bleibt außerhalb des Begriffs bzw. als Begriff im Gedankenstrich erhalten.

Mir scheint, daß Cusanus damit, theologisch gesprochen, das Wahrheitsproblem in seiner konkreten Gestalt erfaßt hat. Was er über das Prinzip der *concordantia* und die *una religio in rituum varietate* gesagt hat, ist maßgebend, wenn wir den Mythos seiner Tradition annehmen und seine Auffassungen über Jesus teilen. Philosophisch gesehen bleiben seine Überlegungen jedoch unzureichend. Zwar ist nicht zu übersehen, daß er auch seinen Christusglauben in seine fundamentalphilosophischen Überlegungen einbezieht – und das auf einem Niveau, das meines Erachtens seither nicht wieder von der Theologie erreicht worden ist –, doch muß diese Einbeziehung unbefriedigend bleiben, solange damit nicht auch der Christusglaube in seinem kulturhistorischen Kontext vermittelt wird. In dieser Hinsicht hat ihm sein Denken mehr Möglichkeiten geboten, als er selbst wahrgenommen hat oder wahrnehmen konnte.

Das Denken des Cusanus lebt von der Einsicht, daß die Grenzen unseres Denkens im Wissen um Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt sowohl gesprengt als auch anerkannt und erkannt werden. Indem er damit das Prinzip des indirekten Denkens und der *memoria intellectualis* festhält, setzt er dem Wissensprozeß die Realität des Geistes und den Aufbau geistiger Wirklichkeit entgegen. Das hat zur Folge, daß das Problem der Wahrheit nicht nur als theoretisches, sondern auch als praktisches Problem begriffen wird. Als solches konfrontiert es uns mit der Vergangenheit als dem Experiment, in dem das Suchen der Menschheit nach Wahrheit teils geglückt und teils mißglückt ist, auf jeden Fall aber an diesem selbst zum Ausdruck gekommen ist. Es konfrontiert uns aber auch mit der Zukunft, sofern diese uns die Möglichkeit bietet, aus und

³² EBD. 19 (N. 68; S. 63, Z. 4 f.; Dupré III, 796).

auf Grund der gewesenen Zeit zu immer neuen Abenteuern des Geistes aufzubrechen. Im Heute jedoch bedeutet das Wahrheitsproblem, daß *concordantia* und *pax* kein Zukunftstraum sind, sondern das konkrete Kriterium dafür bilden, um das Erreichte zu beurteilen und das Nochnichterreichte zu gestalten. Im Anschluß an *De pace fidei* heißt das, daß die Aufgabe des universellen Friedens nicht ad acta gelegt ist, sondern als Weiterführung dessen, was Cusanus wollte und begriff, für Denken und Tun gleichermaßen aufs neue gestellt bleibt. Sofern uns das Denken des Cusanus auf Grund seines Begriffs zu dieser Aufgabe zwingt, ist es kein Produkt der Ideengeschichte, das man vergessen sollte, sondern *philosophia perennis*, die ebenso aktuell bleibt, wie der Geist, der sich seiner Freiheit bewußt ist und die Tat der Wahrheit als deren Erfüllung und als *unius Dei cultura* erkennt und anerkennt.

KONJEKTURALE ERKENNTNIS UND RELIGIÖSE TOLERANZ

Der Mutmaßungscharakter menschlichen Erkennens als Begründung für den Frieden im Glauben

Von Helmut Meinhardt, Gießen

In religiös-weltanschaulichen Fragen hat man – in unserer westlichen Welt – heutzutage „tolerant“ zu sein. Für den kultivierten, weltmännischen Zeitgenossen ist Religion „Privatsache“, damit letztlich unverbindlich und unwichtig. Man hat ein „anständiger Mensch“ zu sein; ob man darüber hinaus noch in die Kirche geht und gar noch in welche, darüber redet man eigentlich nicht in einer feinen Gesellschaft.

Daß des Nikolaus Vision von einer „Pax fidei“ mit dieser gegenwärtig modischen Verfallsform des Toleranzideals inhaltlich wenig gemein hat, ist unumstritten. Wahrheit wird bei ihm weder inhaltlich relativiert noch in ihrer Funktion bedeutungslos. Näher diesem gegenwärtigen Toleranzverständnis kommt dagegen G. E. Lessing; er steht zwar, wie wir vielfach von Bruno Decker und Raymund Klibansky wissen¹, in der Wirkungsgeschichte von *De pace fidei*, verändert aber den Zentralgedanken dieser Schrift in einer Weise, die gegen Nikolaus abzuheben Nikolaus selbst deutlicher werden läßt. Deshalb hier zunächst einige Bemerkungen zu Lessing: Es bereitet Schwierigkeiten, seine Stellung zur Offenbarungsreligion aus seinen Schriften eindeutig zu eruieren². Vielleicht wollte er sich nicht eindeutig äußern, es wäre verständlich im Blick auf die Unannehmlichkeiten, die möglicherweise die Folge gewesen wären. Eindeutig ist aber die Weise, wie der „liberale“ Bürger des 19. Jhdts. ihn verstand; dieses Verständnis ist der Grundstock des oben skizzierten heutigen „Toleranz“-Denkens. Der einschlägige Text ist Lessings Ringparabel aus „Nathan der Weise“³:

„Von diesen drei Religionen <Christentum, Judentum, Islam> kann doch eine nur die wahre sein.“

Diese Ausgangsfrage Saladins erweist sich im Verlauf der Ringparabel nicht nur als nicht lösbar, sondern als prinzipiell sinnlos. Da der Vater in der Parabel alle drei Söhne in gleicher Weise liebt, läßt er zwei weitere Ringe anfertigen, die dem

¹ Vgl. B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Florenz 1962) 197 – 213. Ferner Abschnitt VIII der Praefatio der Heidelberger Ausgabe von *De pace fidei* (h VII). Ferner: R. KLIBANSKY, *Aus der Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei*, s. S. 113 – 125 dieses Bandes.

² So scheint er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ den inhaltlichen Wahrheitsanspruch der Religionen sehr viel positiver zu beurteilen als in der hier herangezogenen Ringparabel. Die Ringparabel habe ich ausgewählt, weil sie in ihrer Breitenwirkung geradezu zum Manifest liberalen Toleranzverständnisses geworden ist. Vgl. zur Lessing-Interpretation B. BOTHE, *Glauben und Erkennen*. Studien zur Religionsphilosophie Lessings. Meisenheim 1972.

³ *Nathan der Weise*, 3. Aufzug, 5. – 7. Auftritt.

ersten „gleich, vollkommen gleich“ sind, so sehr, daß selbst der Vater „seinen Musterring nicht unterscheiden“ kann. Bei vollkommener Gleichheit ist die Frage nach Original und Abbild sinnlos, es gibt keinen Unterschied. Oder, falls es den echten Ring gab, dann er „vermutlich ging verloren“. Der Rat des Richters in der Parabel:

„Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! . . .“

„mit Sanftmut . . . Wohltun“,

kurz: in praktisch tätiger Mitmenschlichkeit. Die Frage nach theoretischer Wahrheit ist unlösbar oder gar in sich sinnlos. Die Praxis entscheidet über „Wahrheit“ oder „Unwahrheit“.

Bei aller Sympathie für eine solche „Lösung“ im Blick auf ihre Konsequenzen für mitmenschliches Zusammenleben von Personen und Völkern bleibt für den um intellektuelle Redlichkeit Bemühten ein ungutes Gefühl. Das Erfordernis praktischer Toleranz bleibt völlig unbestritten; gerade deshalb aber bedarf es einer sie überzeugender begründenden Wahrheitstheorie.

Bei *Nikolaus von Kues* findet sich, im Gegensatz zur späteren Indifferenzhaltung der Aufklärung, ein Wahrheitsverständnis, das sich mit tolerantem Denken und Handeln nicht nur verträgt, sondern geradezu dazu auffordert. Für ihn ist echte Wahrheit nicht „verloren“, sie ist erreichbar, so sehr, daß Nikolaus eine gewaltige spekulative Theologie aufbauen kann. Nikolaus ist weder Skeptiker noch gar Agnostizist, eine solche Fehldeutung der *docta ignorantia* wird heute von niemandem mehr vertreten; er ist auch kein Nominalist, obwohl er die „lullistische“ erkenntnistheoretische Unbekümmertheit keineswegs teilt. Nominalistischer Erkenntnisverzicht und das rationalistische Erkenntnisideal des Lullismus sind bei ihm zu einer Koinzidenz vermittelt, zu seiner konjekturalen Erkenntnistheorie. Die Aussage vom *Coniectura*-Charakter menschlicher Erkenntnis ist die entscheidende Grundlage für die Möglichkeit eines „Friedens im Glauben“, insofern ist *De pace fidei* keineswegs eine Utopie.

Metaphysik und Erkenntnislehre in *De coniecturis* sind eine Fortentwicklung der Lehre von der *docta ignorantia*. Erkenntnis als „belehrte Unwissenheit“ wurde damit begründet, daß wir „die Genauigkeit der Wahrheit so, wie sie ist, nicht erfassen – *praecisionem veritatis uti est non capientes*⁴“, uns ihr aber doch in einem unendlichen Annäherungsprozeß nähern können⁵. Das gilt zunächst von Gott, über die göttliche Begründung der Dinge der Welt aber auch von allen Erkenntnisgegenständen. In *De coniecturis* sieht Nikolaus das Erkenntnisproblem differenzierter und fügt noch einige neue Aspekte hinzu. Zunächst einmal gesteht er dem Lullismus die Existenz präziser Erkenntnis zu, beschränkt sie freilich auf einen ganz bestimmten Gegenstandsbereich: Jene Gegenstände, für die das erkennende Subjekt selbst konstitutiv ist, erkennt es

⁴ *Doct. ign.* II, Prol. (h I, S. 59, Z. 10 f.).

⁵ Vgl. EBD. I, 3 (S. 8 f.).

auch mit Genauigkeit. So werden die Gegenstände der Mathematik deshalb mit Genauigkeit vom Menschen erkannt, weil die menschliche Ratio alleinige Ursache für sie ist („solum causa ratio“)⁶. Alle übrigen Erkenntnisse aber, unter ihnen nach Auskunft von *De docta ignorantia* gerade die Gotteserkenntnis, bleiben *coniectura* – *Mutmaßung*. Da die Genauigkeit der Wahrheit unerreichbar ist, muß „jede menschliche positive Behauptung über das Wahre Mutmaßung sein. Denn der Zuwachs an Ergreifen des Wahren ist nicht ausschöpfbar. – Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri“⁷. Was das besagt, hat Nikolaus – entgegen sonstiger Gewohnheit – nahezu definitionsmäßig beschrieben: „Eine Mutmaßung ist also eine positive Behauptung, die in Andersheit an der Wahrheit so, wie sie ist, teilhat – *coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*⁸.“ Ursprung der Mutmaßungen ist der einzelne, je andere menschliche Geist, aus ihm gehen sie hervor, „wie die reale Welt aus dem göttlichen unendlichen Wesen – *uti realis mundus a divina infinita ratione*“⁹. Sie sind „geschaffene Einsicht von begrenzter Wirklichkeit und bestehen im anderen nur nach Art des anderen – *creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit*“¹⁰. Daraus folgt, daß „die Mutmaßungen verschiedener Menschen über ein und dasselbe unbegreifliche Wahre gestuft sind, aber dennoch miteinander unvergleichbar – *diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, inproportionabiles tamen ad invicem esse coniecturas*“¹¹.

Es ist lohnend, fast aufregend, diese verschiedenen und verstreuten cusanischen Aussagen einmal mit eigenen Worten systematisch zusammenzufassen und sie dann im Hinblick auf ihre Bedeutung für einen „Frieden im Glauben“ zu untersuchen:

1. Jedes menschliche Wissen, das über den engen Bereich der geistkonstituierten Gegenstände hinausgeht, ist Mutmaßung, also nicht „präzise“.
2. Es ist aber wirkliches Wissen, hat Wahrheit zum Inhalt, „positive Behauptung“.
3. Dieser Wahrheitsgehalt des Wissens ist nie abgeschlossen, sondern stets noch steigerbar; Erkenntnis ist ein unendlicher Annäherungsprozeß an die Wahrheit.
4. Es gibt aber „die Wahrheit, so wie sie ist“; freilich ist sie in ihrer ganzen Fülle für den Menschen nicht adaequat faßbar, sondern nur in konjekturaler Erkenntnis partizipabel.

⁶ *De coni.* II, 2 (h III, N. 80, Z. 4 f.).

⁷ EBD. I, Prol. (N. 2, Z. 4 ff.).

⁸ EBD. I, 11 (N. 57, Z. 10 f.).

⁹ EBD. I, 1 (N. 5, Z. 3 f.).

¹⁰ EBD. I, Prol. (N. 3, Z. 1 f.).

¹¹ A. a. O. Z. 3 ff.

5. Als Erkenntnisse je anderer Menschen sind Maßmaßungen nur begrenzt kommunikabel. Menschliche Spontaneität, ja sogar Subjektivität, sind ihr Bestandteil, sie anderen Menschen zu vermitteln bedarf es des Dialogs.

Daß diese cusanische Aussage vom konjekturalen Charakter jeglicher menschlicher Erkenntnis *religiöse Toleranz allererst ermöglicht – aber auch fordert*, ist die Zentralthese dieses Beitrages. Sie soll deshalb hier nun expliziert vorgestellt werden, parallel zur vorangehenden Gliederung der allgemeinen Coniectura-Aussagen:

1. Das menschliche Wissen um Gott (ob nun philosophische Gotteserkenntnis oder das Wissen des Glaubens – Nikolaus thematisiert diese Unterscheidung nicht) ist selbstverständlich nicht „präzise“, sondern konjektural. Nicht immer taucht bei Nikolaus in diesem Zusammenhang der Terminus *coniectura* auf, der Gedanke aber zieht sich durch alle Werke hindurch, angefangen bei der *docta ignorantia*, die zunächst ja einmal auf Gott gerichtet ist. Die Negationen-Theologie des Pseudo-Dionysius bleibt immer innerster Bestandteil des cusanischen theologischen Denkens.

2. Wenn Gotteswissen *coniectura* ist, dann ist es aber nicht nur pures Negieren des Endlichen, sondern „positive Behauptung“. Die verschiedenen Religionen erheben mit Recht einen Anspruch auf theoretische Wahrheit, der von Nikolaus nicht mit einem Verweis auf „Sanftmut“ und „Wohltun“ abgetan wird. Ist Gott auch seinem Wesen nach unsichtbar, so kann er sich doch so, wie er begriffen werden möchte, dem sichtbar zeigen, dem er sich zeigen will: „Tu . . . Deus, potes te . . . modo quo capi queas, cui vis sensibilem ostendere¹².“

3. Der Wahrheitsgehalt religiöser Überzeugungen ist (weil nicht, wie etwa mathematisches Wissen, „präzise“) nie abgeschlossen, sondern stets steigerbar. Der menschliche Geist als „Widerschein der ewigen Weisheit kommt der Wahrheit durch eine tiefgreifende Hinwendung . . . näher und näher, auch wenn jene absolute Weisheit so, wie sie ist, in einem anderen niemals erreicht werden kann – *relucet illa sapientiae per vehementem conversionem . . . ad veritatem plus et plus accedit . . . licet absoluta ipsa sapientia nunquam sit, uti est, in alio attingibilis*¹³“.

4. „Die Wahrheit, so wie sie ist“ als Ziel aller religiösen Erkenntnisbemühungen „ist nichts anderes als das Wort selbst, in dem alles eingefaltet und mittels dessen alles entfaltet wird – *non est nisi Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur*¹⁴“. Daß Gott zugleich Mensch ist, ist ein entscheidender Grund für die Möglichkeit positiver theologischer Aussagen; die Christologie hat für Nikolaus auch gewichtige philosophische Konsequenzen, man lese unter diesem Aspekt einmal das dritte Buch von *De docta ignorantia*. Das inkarnierte Verbum bleibt aber transzendenter Gott, „das Geschöpf kann nicht das Wesen <seiner> Unendlichkeit umfassen, da es vom

¹² *De pace* 1 (h VII, N. 5; S. 7, Z. 2–4).

¹³ EBD. 4 (N. 12; S. 13, Z. 2–6).

¹⁴ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 7 f.).

Endlichen zum Unendlichen keinen Verhältnisbezug gibt – *nec potest creatura infinitatis . . . conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio*¹⁵. Es scheint mir für das Verständnis dieser cusanischen Gedanken erhellend zu sein, ihren platonischen Grundduktus herauszuarbeiten; es ist die Grundstruktur des Ideen- und Teilhabedenkens, die auch hier prägend wirkt. Der Gottmensch Jesus Christus ist, ins „Platonische“ übersetzt, die mit der göttlichen Natur unierte Idee des Menschen. Was die Menschen sind und was sie erkennend wissen, verdanken sie einer Teilhaberelation zu dieser Idee¹⁶. Weil nur teilhabend, bleiben sie in Sein und Erkennen hinter der „Idee“ Christus zurück, sind stets defizient, in Sein und Erkennen aber ausgerichtet auf diese Idee, von ihr her bestimmt. Das göttliche Verbum ist „die Wahrheit, so wie sie ist“; der Mensch nähert sich ihr teilhabend und somit konjunktural.

5. Wenn die verschiedenen Religionen *coniecturae* sind, dann gilt für sie auch, daß sie Momente subjektiver Spontaneität enthalten. Das Faktum ihrer Verschiedenheit ist dann kein Unglücksfall, keine Fehlentwicklung, sondern hängt mit dem Wesen konjunkturaler Erkenntnis zusammen.

Ein Unglück ist nur, daß die Vertreter der verschiedenen Religionen sich dieses konjunkturalen Charakters nicht bewußt sind; sie bedenken nicht, daß sie zwar alle einen prinzipiellen Bezug zur *una fides orthodoxa*¹⁷ haben, keine aber mit ihr voll identisch ist. Darüber wird unten noch zu handeln sein.

Nikolaus betont in *De pace fidei* mehrfach, daß diese Vielgestaltigkeit religiöser Ausdrucksformen positiv zu werten ist: „Verschiedenheit kann eine Vermehrung der Frömmigkeit bedeuten – *diversitas sit devotionis adauctio*“, sie abzuschaffen wäre weder möglich noch angebracht („*non expedit*“)¹⁸. Diese positive Wertung der religiösen Vielfältigkeit entspricht der allgemeinen Hochschätzung der je individuellen Vielheit, der *singularitas*, bei Nikolaus: „Nichts gibt es im Universum, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute, die sich in keinem anderen findet, so daß keines alles in jeglicher Hinsicht . . . übertrifft – *nihil . . . in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat*“, heißt es im dritten Buch von *De docta ignorantia*¹⁹, dort wird wenig später auf die politische Relevanz solcher Feststellungen hingewiesen: „dadurch möge Einheit und Frieden ohne Mißgunst herrschen – *ut sit unitas et pax absque invidia*“²⁰. Da Nikolaus selbst den Singularitas-Gedanken auf den

¹⁵ EBD. 1 (N. 5; S. 7, Z. 1 f.).

¹⁶ Vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des NvK*: MFCG 13 (1978) 114.

¹⁷ *De pace* 3 (N. 8; S. 10, Z. 6).

¹⁸ EBD. 1 (N. 6, S. 7, Z. 12). Ähnlich 19 (N. 67; S. 61, Z. 14 f.; S. 62, Z. 5–8 u. Z. 13–15).

¹⁹ *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 122, Z. 4 ff.). Für die cusanische Altersphilosophie behandelt G. FREHN VON BREDOW dieses Thema: *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des NvK*: MFCG 4 (1964) 375–383; im Zusammenhang mit der *personalen Existenz der Geistseele*: MFCG 14 (1980) 123–145.

²⁰ *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 123, Z. 6 f.).

Frieden zwischen den Völkern bezieht, dürfte es nicht unerlaubt sein, aus ihm Konsequenzen für den „Frieden im Glauben“ zu ziehen: Auch die verschiedenen Religionen *erfreuen* sich ihrer jeweiligen Einzigartigkeit, die sich in keiner anderen findet; keine übertrifft *alle in jeglicher Hinsicht*. Wohl gibt es Gradabstufungen unter ihnen (als *coniecturae* sind sie *graduales*), aber es gibt unter den konkret existierenden Religionen keine, die mit der „Wahrheit, so wie sie ist“ voll identisch wäre. Die „Regula doctae ignorantiae“ bewährt sich auch hier: „Est . . . clarissimum quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. – Es ist einleuchtend, daß dort, wo Überschreitendes und Überschrittenes zu finden sind, man nicht zum schlechthin Größten gelangen kann, da Überschreitendes und Überschrittenes endliche Größen sind²¹.“ Gradabstufungen unter den faktisch vorhandenen Religionen manifestieren, daß es unter ihnen keine geben kann, die das „schlechthin Größte“ darstellt, in die man somit alle Religionen in concreto umformen müßte.

Damit sind wir wieder bei der schon erwähnten *una fides orthodoxa*. Den cusanischen Text richtig zu lesen, bedarf es heute einer strengen hermeneutischen Disziplin. Nikolaus gebraucht das Wort in einer „Tendenz“-Schrift für den Frieden im Glauben, angesichts eines furchtbaren Glaubenskrieges. Seitdem ist viel geschehen, was in der Wortbedeutung Spuren hinterlassen hat: Mißbrauch der Inquisition, die große Glaubensspaltung im mitteleuropäischen Christentum, der Dreißigjährige Religionskrieg, der Orthodoxyestreit in der Aufklärung. Die dadurch hinzugekommenen Bedeutungsmomente von „Orthodoxie“ sind für Cusanus betont zu negieren, aus unserer Kenntnis der Begriffsgeschichte und wegen ihrer Unverträglichkeit mit der erklärten Absicht der Schrift. Was meint er aber dann, wenn er mehrfach die Rückführung der religiösen Verschiedenheit „auf den einen rechten Glauben – in unam fidem orthodoxam“ für wünschenswert erklärt? Für „una fides orthodoxa“ steht an anderem Ort „*unica <religio>* . . . amplius inviolabilis – eine einzige schlechthin unantastbare Religion²²“.

Für die Interpretation ist von entscheidender Bedeutung, wer von *fides orthodoxa* spricht und an welcher Stelle. Es ist das *Verbum caro factum* selbst im einleitenden Gespräch mit dem „König der Könige“, am Beginn des dritten Kapitels. Die zweite Formulierung gebraucht wieder das Verbum in der Eröffnungsansprache an die Weisen, in der es von dem vorangegangenen „innertrinitarischen“ Gespräch berichtet. Von „fides orthodoxa“ spricht also kein endlicher Mensch, der immer nur einen defizienten Inhalt konjunktural denken könnte, sondern der, „in dem alles eingefaltet ist – in quo complicantur omnia“²³, nur er kann die eine ganze Inhaltsfülle des Glaubens aussprechen.

²¹ EBD. I, 3 (S. 8, Z. 21 ff.).

²² *De pace* 3 (N. 9; S. 10, Z. 18 f.). Ähnlich EBD. 6 (N. 18; S. 17 f.).

²³ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 7).

Wenn Nikolaus endliche Wesen, Engel und Menschen, von Religionseinheit sprechen läßt, ist dagegen die Einheit *in der Vielfalt* gemeint: So – eindeutig formuliert – an der berühmten Stelle im ersten Kapitel: „. . . eine Religion *in der Mannigfaltigkeit der religiösen Ausdrucksformen* – *religio una in rituum varietate*²⁴“; ähnlich im Gespräch mit dem Griechen: „Auch wenn ihr verschiedene Religionen bekennt, setzt *ihr in aller dieser Verschiedenheit* das Eine voraus, das ihr Weisheit nennt – *etsi diversarum religionum vocemini, unum praesupponitis in omni diversitate tali, quod sapientiam nominatis*²⁵.“ Ich darf wieder an das cusanische Teilhabe-Denken erinnern: die absolute Einheitsfülle gibt es nur in Gott, im Endlichen findet sich lediglich partizipierende Einheit, defiziente Einheit *in der vielheitlichen Verschiedenheit*, die aber ein Widerstrahlen der absoluten Einheit darstellt.

Es dürfte jetzt klar werden, was in *De pace fidei* die verschiedenen Forderungen nach der Hinführung der religiösen Vielheit zur Einheit meinen. Nikolaus verwendet Vokabeln wie *perducere*²⁶, *reducere*²⁷, *conformem facere*²⁸. Gewiß hat er dabei in Einzelfällen auch an konkrete Vereinheitlichung von „Riten“ gedacht, wie etwa die Überlegungen zur Beschneidung zeigen, die er Paulus in den Mund legt²⁹. Da aber eine totale konkrete Einheitlichkeit weder überhaupt erreichbar noch auch wünschenswert ist, kann diese Zusammenführung „nur“ eine innerliche sein: ein stets wachsendes Wissen (an der erwähnten „berühmten“ Stelle³⁰ heißt es wörtlich: alle werden „erkennen – cognoscent“) um die wesensmäßige Hinordnung aller Religionen in ihrer konkreten Vielfältigkeit auf die eine transzendente Wahrheit, die sich in allen Religionen widerspiegelt, in der einen mehr, in der anderen weniger, in keiner ganz – aber auch in keiner überhaupt nicht! Einen Wahrheitskern zumindest hat jede Religion.

Die christliche Religion ist für Nikolaus zweifellos am höchsten anzusetzen, aber nicht in jeglicher Einzelhinsicht: auch die Kirche ist noch auf dem Weg, in Einzelheiten (so wird man aus dem cusanischen Ansatz sogar folgern müssen) können andere Religionen weiter sein.

Aus einem solchen cusanischen Verständnis der auf die eine unerreichbare Wahrheit hingeorordneten Verschiedenheit der Religionen folgt dann aber viel mehr als nur „Toleranz“ im eingangs beschriebenen Sinne. Die Religionen sollen sich nicht nur gegenseitig „erdulden“, sondern sie sollen ihre Hinordnung in ihrer divergierenden Vielfältigkeit auf die absolute Einheit wissend und handelnd einholen. Nikolaus spricht denn auch nicht von „Toleranz“ (den Terminus gab es zwar freilich im heutigen Sinne damals noch nicht), sondern von *Konkordanz*: Schon in den ersten Sätzen von *De pace fidei* wird die

²⁴ EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

²⁵ EBD. 4 (N. 12; S. 13, Z. 10 f.). Vgl. 6 (N. 16; S. 15, Z. 16 f.).

²⁶ EBD. 3 (N. 8; S. 10, Z. 5).

²⁷ EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 19).

²⁸ EBD. 16 (N. 60; S. 56, Z. 11 f.).

²⁹ EBD. 16 (N. 60; S. 55, Z. 20 – S. 56, Z. 19).

³⁰ EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 10).

Hoffnung auf eine „praktikable Konkordanz – *facilem . . . concordantiam*“ der Religionen ausgesprochen³¹, die Verschiedenheit kann durch Gottes Barmherzigkeit zu einem „*concordantem pacem* – einmütigen Frieden“³² geführt werden, das „Himmelskonzil“ beschließt abschließend eine *concordia religionum*³³. Man darf den Wortbestandteil *cor* wohl heraushören: Was Nikolaus anstrebt, ist weder besserwisserisches Bekehrenwollen, noch Gewährenlassen infolge skeptischer Resignation, noch Verzicht auf theoretischen Wahrheitsanspruch zugunsten von Bewährung in der Praxis, sondern ein „herzliches“, *inneres Zusammenfinden der Religionen*: Weil sie sich in grundsätzlicher konjekturaler Defizienz gegenüber der absoluten Wahrheit verstehen, damit aber auch von verschiedenen Richtungen her hingerichtet auf ein gemeinsames Zentrum, sind sie aufeinander verwiesen: Je näher zueinander, desto näher dem Zentrum, – ja näher dem Zentrum, desto näher zueinander. Dieser Prozeß ist allerdings – das lehrt die nüchterne *Regula doctae ignorantiae* – innerweltlich nicht abschließbar, der endgültig postive Abschluß des „Himmelskonzils“ ist eine eschatologische Vision.

³¹ EBD. 1 (N. 1; S. 4, Z. 3).

³² EBD. 4 (N. 10; S. 11, Z. 5 f.).

³³ EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 19).

RECHTFERTIGUNG AUS GLAUBEN ALS RELIGIONSGRENZEN ÜBERSTEIGENDE KRAFT

Die Möglichkeit religiöser Toleranz durch das Evangelium
von Jesus Christus

Von Klaus Otte, Mehren/Mainz

Die Rechtfertigung aus Glauben spielt bei NvK eine fundamentale Rolle für die universale Gemeinschaft aller Glaubenden, indem sie die Vielheit der Riten zu tolerieren und somit deren Uneinigkeit zu überwinden hilft. Anders als in der reformatorischen Rechtfertigungslehre, in welcher es um die Rechtfertigung des einzelnen Sünders allein aus Glauben geht, erscheint bei NvK in *De pace fidei*, Kap. 16 die Rechtfertigung zugleich als eine die Religionsspaltungen überwindende universale Macht. Nicht die Gerechtsprechung und Gerechtmachung des sündigen Individuums stehen im Vordergrund, sondern die Heilung des Schadens, der durch Feindseligkeit unter den Religionen entstanden ist und durch die Rechtfertigung aus Glauben überwunden werden soll.

Um Mißverständnisse des Rechtfertigungsbegriffs bei NvK zu verhindern, muß die kritische Beurteilung vor einer einseitigen Sichtung mit den Kategorien der lutherischen Reformation bewahrt werden. Statt dessen muß der Begriff Rechtfertigung bei NvK auf seine ihm eigentümliche biblisch-evangelische Begründung und auf seine tatsächliche Funktion auf dem Weg zum Frieden im Glauben hin untersucht werden.

Es muß dargelegt werden, wie die hier vorliegende Rechtfertigung strukturiert ist. Wie sie funktioniert, was sie unabdingbar leistet, oder ob auf sie auch verzichtet werden könnte ohne Einbuße des Gesamtkonzeptes, muß untersucht werden. Wie ist sie begründet? Kann auf ihren biblischen Ursprung verzichtet werden, weil eine allgemeine philosophische Dialektik dasselbe bewirken würde wie sie? Oder ist die biblisch-heilsgeschichtliche Herkunft eine *conditio sine qua non*? Ist somit die von Gott gewährte und in Jesus Christus erfüllte Verheißung der Rechtfertigung die unumgängliche Bedingung für den Frieden unter den Religionen und für die Verwirklichung echter Toleranz?

I. Rechtfertigung aus Glauben – ein komplementärer Vollzug

Da die Rechtfertigung nach NvK zum Frieden unter den Religionen entscheidend beitragen soll, muß die besondere Sicht vom Unterschied der Religionen und der eigentümliche Charakter des daraus folgenden Unfriedens in *De pace fidei*, Kap. 16 festgestellt werden. Die Konturen der Verschiedenheit (*varietas*) und das gekennzeichnete Ziel einer möglichen Einheit (*unio*) bilden sozusagen

die negative Rahmenbedingung, welche das spezifische Verständnis der Rechtfertigung aus Glauben bei NvK mitbestimmt.

Die Bemerkungen des Tartaren über die religiösen Unterschiede betreffen rituelle Lebensregeln, Initialriten und Opferbräuche¹. Wie sehr diese Aspekte von unterschiedlichen theologischen Hintergründen geprägt sein mögen, so wenig Gewicht gewinnen strenggenommen solche theologische Differenzen in den Ausführungen über die Uneinigkeit der Religionen. Hervorstechend ist dagegen die Frage nach der Einheit: Auf welche Weise Einung geschehen könne (*unio fieri posset*)². Unter diesem Einigungsstreben kommen auch die Gesichtspunkte des NvK zum Vorschein, welche den Unterschieden ihr besonderes Gepräge geben. Weniger maßgebend sind also tiefgreifende theologische Differenzen als vielmehr unterschiedliche Auffassungen von Raum und Zeit (*ex loco et tempore*) in den betroffenen Religionen. Die auch heute in religionsvergleichenden Untersuchungen hervortretenden unterschiedlichen Grundkategorien von Raum und Zeit in verglichenen Kultur- und Religionsräumen wurden von NvK als das eigentliche Problem gesehen³ und einer vorschnellen theologischen Beurteilung vorgezogen, welche die Dinge möglicherweise nur einseitig sehen lassen könnte.

Wie Einheit in einer offensichtlichen Vielheit geschehen könne, lautet die eigentliche Aporie, durch die der Rahmen des tragenden Begriffs Rechtfertigung angedeutet ist. Im folgenden muß dieser Rahmen Schritt für Schritt abgesteckt und schließlich material ausgefüllt werden.

Der Völkerlehrer Paulus entfaltet im ersten Schritt der Argumentation fast programmatisch den Gedankengang, wie Friede unter den unterschiedlichen Voraussetzungen erreicht werden könne. In diesem Programm spielen die bekannte biblische Argumentationsfigur von der Glaubensgerechtigkeit des Abraham bis zur Rechtfertigung nicht aus Werken, sondern aus Glauben (*non ex operibus sed ex fide*) bei Paulus und die philosophische Theorie von der Veränderlichkeit des Zeichens gegenüber dem unveränderlichen Bezeichneten die tragende Rolle. Die biblische Figur und die philosophische Theorie finden ihr gemeinsames *tertium comparationis* im gnädig gewährten Heil, das als Gnade aller heillosen Unterschiedlichkeit überlegen ist. Beide Elemente der programmatisch angezeigten Argumentation gipfeln im ewigen Leben der Seele des Gerechten, welche die vorläufige rechtliche Ungeregeltheit in den religiösen Differenzen ausgleicht.

Wenn die Untersuchung der inneren Stringenz der programmatischen Argumentationsteile auch dem weiteren Verlauf dieser Erörterung überlassen werden muß, so kann an dieser Stelle doch schon die Frage nach der

¹ *De pace* 16 (h VII, N. 54; S. 50, Z. 14 – S. 51, Z. 9).

² Ebd. (S. 51, Z. 7).

³ Vgl. *De coni.* II, 15. Dazu K. BORMANN, *Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen* (*De coni.* II, 15): MFCG 13 (1978) 88 – 104; im Hinblick auf die Zeit s. J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung* (Berlin 1974) 18 – 35.

Präponderanz der beiden Argumentationselemente gestellt werden: Bestimmt die philosophische Argumentation die biblische oder umgekehrt? Oder sind sie beide in einer hermeneutisch bedingten Wechselwirkung zu sehen? Damit ist die Frage nach der Biblizität des Rechtfertigungsgedankens bei NvK in der alternativen Form gestellt: Läßt sich die Rechtfertigung der Sache nach aus einer dialektischen Philosophie ableiten, oder ist sie in der Weise von der biblischen Tradition abhängig, daß sie ohne die biblische Basis von Verheißung und Erfüllung nicht funktionieren kann? Oder im Sinne eines theologischen Schemas gefragt: Ist die Lehre des NvK vom Frieden unter den Religionen durch Rechtfertigung eine Angelegenheit des Gesetzes oder erfahrbare Verkündigung des Evangeliums?

Nach Auffassung des NvK ist das biblische Argument das primär tragende und das philosophische von ihm in einer Weise abgeleitet, die noch untersucht werden muß. „Quomodo admissio“, d. h. „wenn die biblische Basis gilt“, kann auch die philosophische gültig sein. Die Rechtfertigung aus Glauben bildet also in den Augen des NvK die Bedingung für die erlaubte und mögliche Zeichenvielfältigkeit auf dem Hintergrund des einen Bezeichneten. Die geheimnisvolle Geborgenheit des Unterschiedenen im bergenden Einen ist kein in sich ruhender philosophischer Grundsatz, sondern Glaubenswahrheit. Damit wird auch die Frage nach der Überwindung von unterschiedlichen Raum- und Zeitkategorien eine Frage nach der Reflexion von erfahrenem Ewigen, auf das hin alle Zeitlichkeit und aller Raum sich selbst übersteigen, d. h. transzendieren. Unter diesem Gesichtspunkt erhält die Rechtfertigung bei NvK transzendentalen Charakter: Sie befreit den in Raum und Zeit eingebundenen Menschen zum transzendentalen Akt des interreligiösen Verstehens, indem sie dem einzelnen zum Überstieg seines Selbst das Recht verleiht.

Der transzendente Überstieg der Rechtfertigung aus Glauben und nicht auf Grund von Werken hat sein Ziel im Heil der Seele, wie dies auch bei Luther später gesagt werden kann. Indessen unterscheidet sich das angestrebte Heil bei NvK vom individuellen Heilsgewinn bei Luther dadurch, daß der Kardinal vom persönlichen Heil zum Heil aller tendiert, während der Mönch in erster Linie auf die Heilsgewißheit des einzelnen sündigen Menschen aus ist⁴. So gewinnt die Rechtfertigung in *De pace fidei* einen generelleren Geltungsraum als in der reformatorischen Rechtfertigungslehre, was sich auch in der philosophischen Argumentation bei NvK niederschlägt.

Das Typische des Rechtfertigungsbegriffs wird auch bei NvK durch die nähere Kennzeichnung des rechtfertigenden Glaubens gewonnen. Glaube ist das

⁴ In dem in der Vorrede zu Band I seiner lateinischen Schriften von 1545 wiedergegebenen Bericht über seine Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes (WA 54, 185 f.) sagt LUTHER hierzu typisch: „Ich haßte nämlich dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ . . . Wenn ich auch als Mönch untadelig lebte, fühlte ich mich vor Gott doch als Sünder, und mein Gewissen quälte mich sehr . . . Da erbarmte sich Gott meiner. Tag und Nacht war ich in tiefen Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (dem Evangelium) offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben!‘ . . . Da fühlte ich mich wie ganz und gar neugeboren . . .“

respondierende Verhalten des Menschen gegenüber der Gnade Gottes: Si Deus promitteret ex gratia, nonne credendum est?⁵ Glaube ist untrüglich (nemo decipi potest ei credens) und unverzichtbar (qui sibi non credit, indignum). Glaube schließt die Verdienste aus: Non merita; alias non foret gratia, sed debitum. Diese Bestimmungen fließen in das Wesen der Rechtfertigung ein. Der Glaube läßt sich auf das Geschenk Gottes ein, welches sich anfänglich in der verheißenen Rechtfertigung gibt. Diese geschenkte Verheißung ist aber noch nicht Erfüllung, d. h., die verheißene Rechtfertigung ist noch nicht erfüllt und somit noch nicht konkrete Rechtfertigung. Indem der Mensch Gott glaubt, begibt er sich in die Dynamik des Verheißungs-Erfüllungs-Geschehens und führt die Konkretion der Rechtfertigung an sich selbst mit herbei. Im Glauben und im Vertrauen darauf, daß Gottes Verheißungswort sich in der Konkretion erfüllt, erlangt der Mensch die Verheißung und verhilft damit dem Verheißenen zu seiner Erfüllung, d.h. zu einer realen Rechtfertigung.

Der Glaube ist also ein vertrauensvolles Sich-Einlassen auf die verheißene Rechtfertigung, d. h. ein Eingehen auf die Rechtfertigung in nuce. Im Hinblick auf die Unaufhaltbarkeit der Verheißungserfüllung bedeutet dieses Sich-Einlassen aber ineins die Erlangung der ganzen Rechtfertigung. Die mitreißende Kraft des Verheißungs-Erfüllungs-Geschehens kommt darin zu ihrem Wesen, daß der Mensch sich auf das Verheißene einläßt und sich somit in das Geschehen einbringt. Das eigentliche Rechte (iustum) im Rechtfertigungsvollzug ist, daß es einerseits durch den Glauben des Menschen freigestellt und verwirklicht wird, daß es andererseits durch die auf Erfüllung unabänderlich hindrängende verheißene Gerechtigkeit vollendet wird.

Die Frage nach der Priorität von Glaube oder von ergehendem Verheißungsgeschehen (potius per repromissionem quam fidem)⁶ kann nicht alternativ beantwortet werden, sondern erfordert eine korrespondierende Komplementarität. Die Verheißung kommt allem zuvor. Der Mensch läßt sich im Glauben auf sie ein und gerät damit in die alles überbietende Kraft der sich erfüllenden Verheißung. Konkret an Abraham heißt dies: In der Verheißung war die Rechtfertigung aus Gottes Gnade in nuce angelegt. Indem diese anfängliche Tatsache auf Abraham wirkte, wurde er in den Strom der Rechtfertigung hineingezogen. Dies rief seinen Glauben wach. Denn ohne diesen Glauben wäre die Rechtfertigung für ihn wirkungslos und die Verheißung unerfüllt geblieben: Si Abraham non credidisset Deo, neque iustificationem fuisset assecutus repromissionem⁷. Komplementäre Korrespondenz besteht also zwischen Gottes Versprechen aus Gnade, des Menschen gläubigem Angesprochensein und dem wesentlichen Zu-sich-selbst-Kommen des Rechtfertigungsvorgangs. Damit wird Rechtfertigung ein in sich korrespondierender komplementärer Begriff, der sich nicht allein im Augenblick der individuellen Heilsgewißheit

⁵ De pace 16 (h VII, N. 55; S. 52, Z. 4 ff.).

⁶ EBD. (N. 56; S. 52, Z. 19 f.).

⁷ EBD. (Z. 23 f.).

erfüllt, sondern darüber hinaus eine geschichtliche, zugleich jedoch Raum und Zeit überschreitende Komponente in sich trägt. Rechtfertigung ist nicht ein statischer Begriff, sondern eine Umschreibung eines umgreifenden Geschehens der Gnade Gottes, welches nicht nur den einzelnen Gerechtfertigten, sondern insonderheit die vielen vor Gott und untereinander ins Recht Gesetzten betrifft. Rechtfertigungsglaube bringt die Rechtfertigung zu sich selbst (*fides tantum fecit, quod adimpletio repromissionis iusta fuit*)⁸, so daß die Verheißung mit dem Zerrinnen der Zeit nicht abirrt, sondern wesensmäßig gerecht bleibt. Er läßt Rechtfertigung wesensmäßig erfüllt und konkret werden.

Die bisher herausgestellten Merkmale der Rechtfertigung bei NvK könnten als formalstrukturelle Momente eines Verheißungs-Erfüllungs-Schemas eingestuft werden, welches auch von einer dialektischen Philosophie abgeleitet sein könnte. Die vorausgesetzte Verheißung und der notwendige Glaube des Menschen stellen so allgemeine Möglichkeiten dar, die zu einer dialektischen Ausgleichsmethode zwischen unterschiedlichen Religionen führen könnten. Dies alles würde aber noch keinesfalls die Funktionabilität, d. h. ein tatsächliches Gelingen der Rechtfertigung im Hinblick auf die Verständigung zwischen den Religionen erbringen. Ohne die konkrete biblische Heilsgeschichte von Abraham bis Christus bliebe der Ansatz spekulativ ohne erfahrbare Konkretion. Erst die eigentliche Erfüllung der Prophetie im Evangelium läßt den Ansatz des NvK gelingen. Ein Übersehen dieses evangelischen Ansatzes mißachtet nicht nur die ausgesprochene Absicht, sondern auch das Wesen der Unionstheologie des NvK.

II. Rechtfertigung aus Jesus Christus, dem „Antlitz der Völker“ – Die Chance der Toleranz zwischen den Religionen

Die eigentlich heilsgeschichtlichen Ausführungen lassen die Rechtfertigung bei NvK auch material deutlicher werden. Die Verheißung der Rechtfertigung an Abraham und seinen Nachkommen geschieht allem natürlichen Berechenbaren zum Trotz, indem die gealterte Sarah den Verheißungsträger zur Welt bringt. Wesentlich zu dieser Verheißung an Abraham gehört, daß in der Rechtfertigung in nuce schon der Segen aller Völker angelegt ist: Gott verheißt dem Abraham einen Nachkommen, in dem alle Völker gesegnet sein werden sollen (*semen in quo omnes benedicerentur*)⁹. Das Verheißungs-Erfüllungs-Geschehen kommt mit der Geburt des Isaak in Gang. Die Erfüllung ist keimhaft angelegt.

Wie eine heilsgeschichtliche Entwicklung erfährt das Verheißungs-Erfüllungs-Geschehen in der Offenbarung Isaaks eine materiale Spezifizierung, durch welche der Segen später entgegen allen Religionsunterschieden doch alle

⁸ EBD. (S. 53, Z. 1 f.).

⁹ EBD. (N. 57; S. 53, Z. 5 f.).

Völker erreichen soll. War die Verheißung anfangs gegenüber allen natürlichen Gesetzen ergangen und erfüllt worden, so erhält das Verheißungs-Erfüllungs-Geschehen eine neue Nuance: Auch dem Tod gegenüber und durch den Tod hindurch wird die Erfüllung nicht aufgehalten. Die Kraft der Rechtfertigung aus Glauben bleibt auch dann erhalten, wenn sich ihr Träger und sein Nachkomme selbst aufgeben müßten. Indessen: an der Opferung des Verheißungsträgers Isaak erwies Abraham nicht nur seinen Glaubensgehorsam, wurde die Rechtfertigung nicht nur um eine neue wesentliche Nuance im Dennoch dem Tod gegenüber bereichert, sondern ließ Gott vorweg erkennen, daß in Tod und Auferstehung des Sohnes die eigentliche Rechtfertigung, welche den Frieden unter den Religionen ermöglichen würde, ihre endgültige Erfüllung finden werde: Abraham glaubte, daß die Verheißung auch und gerade am toten Sohn, nachdem dieser auferweckt werden müsse (*ex mortuo filio post resuscitando*), erfüllt werde¹⁰.

Damit ist der eigentliche Erfüllungsträger, das semen unum, in quo benediceretur omnes gentes nicht nur auf Jesus Christus hin präfiguriert, sondern das Wesen der Rechtfertigung genauer gekennzeichnet. Die den Tod überwindende Kraft gehört konstitutiv zur Rechtfertigung, wie sie in Christus begründet ist. So ist in Christus der von allen Völkern ersehnte Segen, d. h. die Glückseligkeit und das ewige Leben, nicht nur in Fülle da, sondern für die Unterschiedlichen auch erreichbar.

Die mit dieser Feststellung aufgestellte Behauptung, daß in Christus die unterschiedlichen Sehnsüchte Erfüllung fänden, wird genauer in einem doppelten Schritt entfaltet. Einerseits begründet das historische Argument, nämlich daß Christen und Araber in gleicher Weise Christus verehren, und andererseits das eigentliche christologische Argument, welches die entscheidende Dialektik der *coincidentia oppositorum* ermöglicht, die Behauptung.

Das historische Argument lautet: Christen und Araber verehren Christus als das höchste Sein (*esse altissimum omnium*) und als das Antlitz aller Völker (*facies omnium gentium*)¹¹. Die Umfassendheit Christi umgreift gleichzeitig alle Zeiten: Gegenwart und Zukunft sind in ihm aufgehoben. Schon in *De pace fidei*, Kap. 12 heißt es: „Die Araber sagen nämlich, Christus allein sei der Höchste in dieser und in der zukünftigen Welt und das Wort Gottes.“

Maurice de Gandillac ist in seiner Untersuchung „Una religio in rituum varietate“ der Frage nachgegangen, ob hinter dieser positiven Auffassung des NvK historische Tatsachen oder Wünsche des Unionstheologen stünden. Wir halten folgendes Ergebnis fest: NvK schrieb dem Koran „die recht positive Rolle zu, die eine Wahrheit dem naiven Gemüt eines noch in Götzendienst befangenen Hirtenvolkes in vereinfachter Form anzupassen. Solche ‚pia interpretatio‘ wurde dadurch erleichtert, daß der Verfasser der *Cribratio* (Alcorani) die Bezeichnung des Heilandes als ‚Antlitz aller Völker‘ aus einer

¹⁰ EBD. (Z. 11 ff.).

¹¹ Vgl. oben den Vortrag von R. HAUBST sowie die Podiumsdiskussion.

mißverstandenen Stelle des Koran übernahm, teilweise wenigstens auch durch das Christus-Bild, von dem zu Anfang von ‚De visione Dei‘ die Rede ist¹². – Es handelt sich bei letzterem um eine Darstellung Christi, welche den verschiedenen Beschauern je nach Blickwinkel verschieden in die Augen und in die Seele zu schauen scheint und sie dennoch in ihrer Unterschiedlichkeit auf sich ineins versammelt. – Nach Cribr. Alk. I, 20 heißt es: „Christus ist alles das, was in allen Menschen der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit wahrer- und gerechterweise gelobt wird. Daher ist er das schöne Urbild aller, in dem alle Menschen Ruhe finden und gesegnet werden.“ Nach Gandillac hat NvK gemeint, daß Mohammed über die Nestorianer Kenntnisse vom Christentum erhalten habe. Weiter habe NvK nach eigenen Angaben aus Konstantinopel gehört, daß es auch unter den Muslimen zahlreiche „Weise“ gebe, die schon Jesus als Gottessohn und Erlöser in ihren Herzen anbeteten¹³.

Als eine weitgehende Fehldeutung betrachtet dagegen L. Hagemann in seinem Beitrag „Sichtung des Koran“¹⁴ das Bild von Christus bei den Muslimen nach NvK, wenn er historisch-kritische Vergleiche zwischen dem Koran und den einschlägigen Textstellen in *Cribratio Alkorani* anstellt.

Die Frage, inwieweit NvK das Christusverständnis des Koran richtig wiedergibt, sei hier übergangen. Mir scheint es aber wichtig, dies zu betonen, daß bei Cusanus Christus nicht historisch-kritisch, sondern als Konkretion der Heilshoffnung unter den Völkern begriffen werden sollte und somit dem biblischen und nachbiblischen Jesus Christus mehr entspricht als ein sauber analysiertes historisches Datum. Es wäre die Frage nach der Legitimität zu stellen, wenn NvK in seiner umfassenden Heilsvision Angaben aus dem Koran in einer ihm systemkonformen Weise, d. h. im Sinne einer auch hermeneutisch relevanten Rechtfertigung aus Glauben aufnimmt und deutet. Denn streng hermeneutisch betrachtet, bleiben ja auch der heutigen historisch-kritischen Exegese ihr eigenes – systematisch wie auch immer beschaffenes – Verständnis und somit ihre geschickhaften Denkprämissen nicht erspart. Möglicherweise bleiben trotz aller historisch gesehenen Divergenzen zwischen dem Koran und der Sicht des NvK die Aussagen relevant, daß auch im Koran und im Verhalten der Muslime Christus verehrt werde. Dabei müßte auch die Ebene ausfindig gemacht werden, auf welcher sich solche Verehrung trifft: es müßte nicht immer eine dogmatisch definierte sein, es könnte sich auch um eine indirekt nur greifbare Ebene handeln, wie sie etwa im Bereich menschlichen Denkens gegeben wäre. Es wäre auch in diesem Zusammenhang das Sprachverständnis zu untersuchen, mit welchem NvK die Koranstelle allenfalls gelesen hat. Die Offenlegung

¹² M. DE GANDILLAC, *Una religio in rituum varietate*: MFCG 9 (1971) 100.

¹³ G. v. BREDOW, *Die Weisen in De pace fidei*: MFCG 9 (1971) 185 ff.

¹⁴ Ich beziehe mich auf den Vortrag vom 12. 6. 1982 zu Kues, der gedruckt ist in: *Abhandlungen*, hrsg. von A. Th. Khoury und L. Hagemann, H. 1: L. HAGEMANN, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam* (Altenberge 1983).

unterschiedlicher Sprachverständnisse verhilft oftmals zu wissenschaftlich gerechteren und auch vertiefteren, d. h. weiterführenden Beurteilungen¹⁵. Entscheidender als die im ersten Schritt gemachte historische Beobachtung wird nun aber der eigentlich christologische Schritt, welcher die Annahme eines „Antlitzes aller Völker“ sachlich ermöglicht und damit die Funktionabilität der Rechtfertigung bei der Suche nach dem Frieden im Glauben erweist. Als Zeichen (signum), d. h. in diesem Fall als Beweis für die erste Behauptung wird das Zeugnis (testimonium) sowohl der Christen als auch der Araber angeführt, daß der die Toten lebendig machende Geist der Geist Christi ist (spiritus vivificans mortuos est spiritus Christi)¹⁶. Der Geist Christi erweckt das Gestorbene zum zeitlichen und ewigen Leben. Er ist die *conditio sine qua non* für das Leben überhaupt. In dieser Hinsicht wohnt in ihm nach dem biblischen Zitat „die Fülle der Gottheit“ (Kol 2, 9). „Aus dieser Fülle empfangen alle“ die Gnade des Heils (Joh 1, 16).

Dieser das Tote zum Leben erweckende Geist Christi legt den eigentlichen Grundsatz des NvK frei, welcher seinen Begriff der Rechtfertigung begründet. In Jesus Christus als der Fülle der Gottheit und der Gnade gipfelt das Verheißungs-Erfüllungs-Geschehen: alle bisher in der Heilsgeschichte aufgewiesenen Momente der Rechtfertigung fließen in letzter typologischer Vollkommenheit in dem einen Nachkommen Abrahams zusammen. Die Rechtfertigung entgegen allem Berechenbaren gegenüber der Macht des Todes und in der alles überwindenden Kraft der Auferstehung findet ihre Kulmination und einmalige göttliche Vollendung im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi.

Diese letzte Zuspitzung des Rechtfertigungsgeschehens begründet nun aber zugleich ein neues Seinsverständnis, in welchem die Unterschiede der Religionen untereinander nicht verwischt, sondern akzeptiert und ineins überwunden werden können. Im Kreuz Christi sind die unterscheidenden Kräfte mitgekreuzigt worden; in der Auferstehung ist die Vorläufigkeit aller erfahrenen Uneinigkeit in eine mögliche neue Einigkeit verwandelt worden, indem die Werte umgewertet, die Grundkategorien wie Raum und Zeit in neuer Dimension erscheinen. Insofern ist Gott „Ursprung und Ende aller Gegensätze zugleich“¹⁷ geworden, als in seinem Sohn die Widersprüche zusammengefallen sind.

Was NvK in *De Genesi* im Anschluß an Röm 4, 17 ausführt¹⁸, hat hier seinen sachlichen Ort. Durch Kreuz und Auferstehung haben das Mensch-Sein und im gewissen Sinne das Sein überhaupt neue Strukturen. Indem im Kreuz das

¹⁵ Vgl. zu dieser grundlegenden hermeneutischen Frage: K. OTTE, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*. Sprache als Mittel der Hermeneutik. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik VII, Tübingen 1973).

¹⁶ *De pace* 16 (h VII, N. 58; S. 54, Z. 13 f.).

¹⁷ R. RÖHRICHT, *Der ökumenische Reichtum der Wahrheit*: MFCG 9 (1971) 132.

¹⁸ h IV, N. 149; N. 169, Z. 7.

Nichtige auch eines aussichtslosen Hasses und Mißverständnisses zwischen den Religionen, Nationen und Völkern entlarvt und in der Auferstehung genichtet in ein neues Sein gerufen wird, ereignet sich nicht nur Rechtfertigung aus Glauben, sondern auch *coincidentia oppositorum*, welche in der Einung der Religionen aus Glauben sichtbar wird. In Christus wird das Nicht-Sein einer zerstrittenen Welt in das Sein einer gnadenvollen Einung gerufen. NvK nennt diesen Vorgang ein „unaussprechliches Geheimnis“ in *De docta ignorantia* III, 7: „Das ist das unaussprechliche Geheimnis des Kreuzes unserer Loskaufung, in dem Christus über alles Gesagte hinaus zeigte, daß die Wahrheit, die Gerechtigkeit und die göttlichen Tugenden gegenüber dem zeitlichen Leben den Vorzug verdienen wie das Ewige gegenüber dem Nichtigen.“

Mit dem Ereignis von Jesu Christi Kreuzigung und Auferstehung gewinnen alle Momente der verheißenen Rechtfertigung Erfüllung und Geschichtlichkeit. Aus der Möglichkeit der verheißenen Rechtfertigung aus Glauben ist die Realität der erfüllten Rechtfertigung in und durch Glauben geworden. Funktionabel wird solches Rechtfertigungsgeschehen, wenn immer dieser Jesus Christus als Christus präsens oder als Geist Christi in der Welt erfahrbar wird. Dann „funktioniert“ durch das Kreuz Christi heute der Abbau der Unterschiede. Denn die raumzeitliche Begrenztheit der einzelnen Positionen ist mitgestorben. Dann ereignet sich Verständnis in Friede und Gemeinschaft durch das Wunder der Auferstehung. Denn die Einung wird unter neuen Seinsdimensionen geschenkt. Dies ist der Spielraum der Rechtfertigung im Glauben nach NvK.

Fassen wir abschließend die Momente des Rechtfertigungsbegriffs bei NvK zusammen und fragen nach seiner Verwirklichung im Vollzug der Einungsbe-mühung zwischen den Religionen, so zeigt sich, daß alle praktischen Versuche hinter dem eigentlichen Stand der Rechtfertigung zurückbleiben. Es zeigt sich grundsätzlich eine Abständigkeit der Ethik gegenüber der in Christus begründeten Rechtfertigung aus Glauben. Die Ethik holt die Möglichkeiten der Rechtfertigung nicht ein, da das in Christus erschlossene neue Sein dem Dasein in dieser Welt immer voraus ist. Aus dieser Einsicht und aus der gegen alle Begrenztheit wirkenden Rechtfertigung ist die Toleranz geworden, welche als Mittragen und Ertragen die innerweltliche Konkretion der Rechtfertigung aus Glauben darstellt.

Rechtfertigung transzendiert Raum und Zeit, durch welche die einzelnen Religionen kategorial begrenzt und introvertiert sind, und weitet so den Horizont interreligiösen Verstehens. Solche Rechtfertigung verweilt nicht nur beim individuellen Heilsgeschehen, sondern hat das Verständnis und den Frieden zwischen allen als Heil im Auge. Im Rahmen dieses gemeinschaftsbezogenen Rechtfertigungsdenkens ist die Rechtfertigung gleichwohl auf den Glauben des einzelnen angewiesen, insofern dieser den Menschen in den Heilsvollzug einbindet und so die Rechtfertigung zur Verwirklichung führt. Auf diese Weise wird Rechtfertigung zu einem korrespondierend-komplimentären Geschehen, in dem Glaube und Verheißungs-Erfüllungs-Geschehen sich

gegenseitig bedingen. Rechtfertigung ist von dem in der Bibel berichteten Heilsvorgang abhängig und geprägt. Erst durch die Zeugnisse der Heilsgeschichte tritt die Rechtfertigung aus dem Stadium der möglichen Spekulation in den Bereich gläubiger Realisation ein. Erst in diesem Bereich gewinnt die Rechtfertigung ihre entscheidenden Merkmale, wie ihren Widerspruch gegen alles menschlich Kalkulierbare, ihre Vollmacht gegenüber dem Tod und ihre absolute Kraft aus der Auferstehung Christi.

Wird diese Rechtfertigung aus Glauben auf die Anfangsfrage nach der Einheit der Riten probehalber angewendet, so zeigt sich, daß alle innerweltlichen Lösungsversuche zur Einigung der Religionen an irgendwelchen Widerständen scheitern. Am Beispiel der Beschneidung spielt NvK dieses Scheitern durch. Wie die Sache auch gewendet wird, immer wird die Verwirklichung (praxim) schwierig¹⁹. Dennoch braucht der Versuch zur Verständigung nicht aufgegeben zu werden, weil aus der Rechtfertigung aus Glauben Liebe und echte Toleranz möglich geworden sind. „Es sollte darum genügen, den Frieden im Glauben und im Gesetz der Liebe zu festigen, indem man die Riten allseits anerkennt (ritum hinc inde tolerando)²⁰.“

Die aus dem Evangelium von Jesus Christus gewährte Stellung des gerechtfertigten Sünders in allen Religionen ist die große Antwort des NvK. Sie erfährt Toleranz gegenüber ihrer eigenen rituellen Begrenztheit und übt Toleranz gegenüber den anderen zeitlichen Riten. Diese Toleranz ist weit entfernt von einer aufklärerischen Gleichmacherei, wie sie gelegentlich in späteren Unionsbestrebungen nach NvK vorgetragen worden ist. Diese Toleranz oder vielmehr Konkordanz erfährt die Widersprüche und Unterschiede leidvoll und verwirklicht den Frieden aus dem Glauben an den, welcher die zeiträumliche Begrenztheit des Menschen gnädig rechtfertigt und überwindet. So erscheint die Unionsbemühung in *De pace fidei* fernab von aller Gesetzlichkeit als strahlendes Beispiel eines gelebten Evangeliums von Jesus Christus.

¹⁹ *De pace* 16 (N. 60; S. 55, Z. 16 – S. 56, Z. 19).

²⁰ EBD. (Z. 19).

Von Matthäus Lederle, Pune

Nikolaus von Kues stellt seine Fragen nicht nur innerhalb des Rahmens des Christentums. Er sieht das Christentum in seinem Verhältnis zu nicht-christlichen Religionen, besonders zum Islam. Er weiß aber auch vom Hinduismus, wovon er im 7. Kapitel von *De pace fidei* spricht. Die Einladung an den Hindugelehrten Pāṇḍurang Śāstrī Āthavale* aus Bombay zum Cusanus-Symposium 1982 in Trier hat die Bedeutung der Fragestellungen im Hinblick auf den Hinduismus betont. Im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Christentum und Hinduismus ist mir die bei Cusanus naheliegende Frage gestellt, ob und wieweit eine Ähnlichkeit besteht zwischen dem Begriff IN in dem Werk *Triologus De possest* bei Cusanus und dem Wort OM der Hindutradition.

IN im *Triologus De possest* (h XI, 2, N. 54 – 56)

NvK scheute sich nicht, sich mit dem auseinanderzusetzen, was fremd und verschieden ist. Doch er ist bestrebt, Verschiedenheiten zu einer harmonischen

* PANDURANG VAIDSCHNATH ATHAVALE (Pāṇḍurang Vajñāth Āthavale) ist eine der bedeutenden Persönlichkeiten des modernen Hinduismus. Er ist auch bekannt als Pāṇḍurang Śāstrī Athavale (Pāṇḍurang Śāstrī Āthavale); Śāstrī (Śāstrī) ist ein Gelehrter auf dem Gebiet des geistigen Wissens. Die Athavale (Āthavale)-Familie hat sich seit vier Generationen für die Förderung vedischer Kultur und Philosophie eingesetzt.

Pandurang (Pāṇḍurang) wurde am 19. Oktober 1920 in Roha südlich von Bombay in Indien geboren. Nach dem Mittelschulabschluß wurde er auf traditionelle Weise weitergebildet, besonders in Philosophie, Spiritualität, Psychologie und Geschichte. Neben seiner Muttersprache Marathi (Marāṭhī) beherrscht er mehrere indische Sprachen und Englisch.

Sein Vater Vaidśnath (Vajñāth) sprach wöchentlich in Bombay mit großem Erfolg über die Bhagawadgita (Bhagavadgītā) und die Upanishaden (Upaniṣad). Pāṇḍurang Athavale (Pāṇḍurang Āthavale) hat dieses Werk weiter geführt. Jeden Sonntag hören ihm Tausende zu.

Pandurang Śāstrī (Pāṇḍurang Śāstrī) spricht von dem Ziel des Menschen, in das göttliche Selbst einzugehen, und von der Gegenwart Gottes in jedem menschlichen Herzen. Dieses Letztere sieht er als das Leitmotiv der Bhagawadgita (Bhagavadgītā). Gottesverehrung soll das Motiv des Dienstes am Nächsten sein. Er tritt ein für eine, wie er sagt, „wissenschaftliche“ Götterverehrung, besonders von Kṛṣṇa (Kṛṣṇa) in der Form von Jogeswar (Yogeśvar). Svādhyāy (Svādhyāya, Studium des Selbst, Studium der Veden) soll zur Verbreitung dieses Wissens durch Bhaktipherī (Bhaktipherī, geistige Besuche) führen. Das Wirken für den Nächsten erstreckt sich auf über 80 000 Dörfer durch neuartige, schöpferische Programme.

P. Athavale (Āthavale) hat ein Institut für Philosophie in Thana bei Bombay gegründet. Er ist der Autor von etwa 100 Büchern, die teils in indischen Sprachen und teils auf Englisch erschienen sind. Mehrere Organisationen, von ihm angeregt, fördern sein kulturell-spirituelleres Wirken. Er spricht oft in Indien, auch schon vor Hunderttausenden, und meistens vor indischen Gruppen in vielen anderen Ländern.

Synthese zu führen. Dies galt für ihn auch auf dem Gebiet der Theologie. Er bejahte sowohl die negative Theologie als auch die Lehraussagen einer Theologie. Durch die Begegnung mit Dionysios Areopagita wurde er überdies ermutigt, Worte symbolhaft zu gebrauchen. Symbole und mathematische Gleichnisse sollen Hilfe für das theologische Denken sein. Die Sprache deutet für ihn mehr an, als sie behauptet. Doch sind das Unbegrenzte der Mathematik und das absolut Unbegrenzte nicht gleich; das erstere ist ein Symbol für das letztere.

Der *Triologus De possest* erklärt, was dieses *Possest*, das „Können-Sein“ ist. Es ist alles und umfaßt alles. Da Gott alle Wirklichkeit ist, ist er das absolute Können, er ist alles. In ihm ist das Nicht-Sein die Notwendigkeit des Seins auch. In jedem kreatürlichen Sein ist das Sein-Können, das Wirklichsein und die Verknüpfung der beiden; in jedem Sein ist deshalb eine Dreieinigkeit. Gott ist in vollstem Maße auf absolute Weise dreieinig. So führt die kreatürliche Dreieinheit hin zum vollen Geheimnis des dreieinen Gottes. Im Zusammenhang des *Triologus* ist das Wort IN als die Verknüpfung von I und N für dieses Geheimnis in Gott ein Spiegel, ein Bild; es wird auch Rätselbild (*aenigma*) genannt. Diese Bezeichnung knüpft an 1 Kor 13, 12 an: „Jetzt erkennen wir durch einen Spiegel, im Rätsel.“ Das Wort IN ist sowohl im Ja (*Ita*) als auch im Nein (*Non*) enthalten; so umfaßt es Affirmation und Negation. Und so ist es ein Spiegel der Theologie, die von Gott Aussagen macht und vor ihm schweigt. Das Wort IN bleibt indes ein Gleichnis; es ist nicht Gott selbst. Es ist fähig, darauf hinzuweisen, wie Dinge aus ihrer Möglichkeit durch deren Verbindung mit je ihrer Wirklichkeit entstehen und so in ihrem Ursprung eine Dreieinigkeit aufzeigen. Es beinhaltet alles, was benannt werden kann. Es ist eine Sinn-Figur des dreieinigen Gottes.

Das Wortspiel mit IN ist ein Mittel, um auf die Wirklichkeit hinzuweisen. Es beinhaltet die Wirklichkeit nicht, und es ist nicht mit Kraft geladen, etwa wie ein „Zauberspruch“, durch den man der Wirklichkeit näherkommt. Es weist vielmehr symbolisch letztlich auf den göttlichen Wirklichkeitsgrund aller Möglichkeit hin.

OM im Hinduismus

Das Wort OM bedeutet viel für den Hindu. Für manche ist es das Kennzeichen für den Hinduismus, ähnlich der Bedeutung des Kreuzzeichens für das Christentum. Das Wort und das Zeichen OM wird in Indien auch von einigen Christen benützt, wo es dann in einer universelleren Bedeutung gesehen wird. OM ist ein Wort, das leicht ausgesprochen werden kann, das angenehm klingt und sich deshalb zur psychologischen Einstimmung auf die Meditation eignet. Da soll der Laut aus der Tiefe des Bauches her beginnen und im Körper und im Kopf nachklingen. OM bedeutet auch Erlaubnis und Bejahung und hat auch die weitere Bedeutung der Zustimmung ähnlich dem Amen.

Phonologisch spricht man davon, daß das Wort OM drei Laute umfaßt: A, U und M. Der Laut A beginnt tief in der Kehle, das U wird mehr in der Mitte des Mundraumes geformt und das M kommt mit Hilfe des geschlossenen Mundes zustande. Nimmt man an, daß Konsonanten nur Unterbrechungen von Vokalen sind, so versteht man, warum das Wort AUM (kurz OM) als die Summe aller Töne betrachtet wird, das alles einschließt, was von der Tiefe der Kehle an bis zu den Lippen hin geformt werden kann.

Dieser Laut OM wird in einem weiten Rahmen gesehen. Er wird als der Laut angesehen, mit dessen Klang die Atome des Universums seit seinem Entstehen schwingen. Durch das Aussprechen dieses Wortes kann man in den Gesang des Universums miteinstimmen. Der religiöse Gesang beginnt und endet deshalb mit dem Wort OM. Die Mändūkya Upanishad (1 und 2) lehrt, „OM – Diese Silbe ist das ganze Universum“. Und die weitere Erklärung davon ist: „Was war, was ist und was sein wird, alles davon ist OM. Und was immer die drei Zeiten überschreitet, auch dies ist OM.“ Im Sanskrit steht das Wort *akshara* für „Silbe“ und für „unzerstörbar“; OM wird als die unzerstörbare Silbe betrachtet. Sie ist auch Brahma, der letzte Grund aller Dinge, als Laut. Durch diesen Laut kommt man zur letzten Vereinigung und zum tiefsten Frieden (Maitrī Upanishad VI, 22). Die Prashna Upanishad (V, 7) sagt, „Der Wissende erreicht mit der Silbe OM wahrlich als Hilfe dies, was voll Friede, nicht alternd, unsterblich und frei von Furcht ist“.

So wird OM als ein Symbol für die ganze Wirklichkeit herangezogen, um vieles zu erklären. Das dreiteilige Wort soll zum Beispiel die Phasen des Bewußtseins des Menschen, nämlich die Phasen des Wachseins, des Traumes und des traumlosen Schlafens darstellen. Als ungeteilte ganze Silbe stellt es die vierte Phase der ganzen Einheit dar, die die letzte Wirklichkeit ist. Ein bekanntes Wörterbuch in der Marathisprache (Mahārāṣṭra Shabdakosha, II, 488) bringt die drei Laute von OM in Verbindung mit A – Vishnu, U – Shiva und M – Brahma.

Doch ist der Laut OM nicht nur ein Symbol, es ist ein *Mantra*, ein Wort als Mittel zur Realisation des Selbst. Das wiederholende Aussprechen eines *Mantra* wird nicht nur als eine psychologische Hilfe betrachtet; er wird als etwas Kraftgeladenes, Dynamisches angesehen. (Ein *Yantra* ist ähnlich wie ein *Mantra*, aber auf das Sehen bezogen. OM als Schriftzeichen ist ein bedeutendes *Yantra*.)

Ein großer Freund der Hindutraditionen, F. Max Müller, warnt davor, manche der Spekulationen über OM zu ernst zu nehmen. Er sagt: „Viel von dem, was in den Upanishaden über die heilige Silbe OM gesagt wird, ist meiner Meinung nach nur albernes Geschwätz, wenigstens in seiner jetzigen Form“ (Vedanta Philosophy, III, 3, Susil Gupta, Calcutta, 1955). Doch es ist auch zu sehen, daß sich seit der Zeit der Veden um das Wort OM tiefsinnige und fruchtbare Überlegungen gewoben haben, daß es durch Jahrhunderte Askese, Gebet, Gesang und Meditation begleitet hat und daß es im Hinduismus als heiliges

Wort und Zeichen gilt, das nicht nur Symbol, sondern Ansporn und Kraft ist.

Das Wort IN des Cusanus und OM im Hinduismus müssen aus ihrem je verschiedenen Zusammenhang her gedeutet werden. Beide Wörter haben Anlaß zu verschiedenerlei Spekulationen gegeben. Der größte Unterschied dürfte darin sein, daß OM nicht nur ein Symbol ist, sondern daß es auch als eine *Sadhana*, ein Mittel zur Realisation betrachtet wird.

REGISTER

(zusammengestellt von M. Ikrath und G. Momper)

PERSONENREGISTER

(Die Eigennamen und die Verfasser biblischer Bücher sowie Mohammed und der Koran sind in dieses Verzeichnis nicht aufgenommen.)

- Abd Allah ben Salam 206
 Abraham Ibn Esra 187, 282
 Adams, R. P. 56
 Adelman von Brixen 123
 Ahrweiler, H. 43
 Akbar (Kaiser von Indien) 110
 Alanus von Lille 89
 Al-Bawwab 279
 Alberigo, G. 207
 Albert der Gr. 149
 Albert, K. 134
 Albertus de Sarteano 60
 Alexander der Gr. 44
 Alexander VI. (Papst) 40, 119
 Alexandrescu-Dersca Bulgaru, M. M. 57
 Alfons VI. (König von Kastilien) 82
 Alfons von Cartagena 293
 Algazel (Al-Gazzâli) 87, 97, 112, 168 f., 179, 190, 195
 Al Kindi 195, 206
 Allard, G. H. 85
 Altaner, B. 94, 104
 Althaus, P. 231
 Alvarez-Gómez, M. 22
 Ambrogio Traversari 113
 Anawati, G. C. 280
 Andreas von Escobar 54
 Andreescu, S. 41
 Anselm von Canterbury 88, 112
 Antoine de La Salle 41, 46
 Antonio Minucci 54
 Aratus 219
 Aristoteles 42, 133 f., 138 f., 170, 179
 Arnald von Vilanova 87
 Arnold von Harff 59
 Asendorf, U. 226
 Ashtor, E. 56
 Athanasius 99
 Athavale, P. 22, 161, 182, 260, 285 – 291, 297, 343
 Athavale, V. 343
 Atiya, A. S. 46, 56, 59
 Auerbach, E. 230
 Augustinus 93, 108, 112, 134, 136, 146, 165 f., 196, 202, 207, 216, 221, 223 – 226, 231, 233, 246
 Averroes 85, 97
 Avicenna (Ibn Sînâ) 168, 183, 190, 195, 223
 Baader, J. 48
 Babinger, F. 38 f., 42 ff., 48 f., 54, 57
 Balduin (Erzbischof von Trier) 299
 Balduin von Flandern 50
 Balivet, M. 52
 Bamberger, S. 75
 Barbel, J. 226
 Bardy, G. 167
 Barkening, H.-J. 242
 Baron, R. 301
 Barth, H. M. 230
 Bascour, H. 113, 128, 132, 134 ff., 148
 Basilius 42
 Bayle, P. 120
 Beaulieu, A. 119
 Ps.-Beda 144
 Bellamy, J. G. 40
 Bellarmin 117
 Ben Chorin, Sch. 75 f., 111, 187, 212, 242, 245, 261 – 270, 282, 291 – 296
 Beonio-Brocchieri, M. T. 84
 Berengar von Tours 123
 Berg, K. 9, 23
 Berger, K. 230

- Bernardino de Bustis 60
 Bernhard, J. 22
 Bernhardt, J. 224
 Berthier, A. 87
 Berthier, E. 98
 Bessarion 42, 52, 54, 114
 Beumer, J. 165
 Bibliander (Buchmann) Th., 171, 180
 Biechler, J. E. 40, 55
 Bihl, M. 49
 Bilaniuk, P. 22, 109
 Blumenkranz, B. 83, 293
 Blusch, J. 38, 40
 Bochesiski, J. M. 186
 Bodewig, M. 136
 Bodin, J. 82, 119
 Böhme, J. 188
 Bohnenstädt, E. 137, 200, 221
 Bolberitz, P. 22, 251
 Bonaventura 112
 Bonetus de Latis 119
 Bonifaz VIII. (Papst) 103
 Boockmann, H. 46, 54
 Bormann, K. 200, 334
 Bornkamm, G. 236
 Børresen, K. 22
 Bothe, B. 325
 Bovillus, C. 119
 Brachin, P. 55
 Braunstein, P. 56 f.
 Brednich, R. W. 39, 45
 Bredow, G. von 22, 69, 78 ff., 107,
 110 ff., 155, 246, 249 f., 329, 339
 Brewer, J. S. 91
 Brock, P. 56
 Brod, M. 268
 Bruno, G. 121
 Buber, M. 188, 214, 243, 245
 Buch, A. J. 22
 Buchanan, H. 56
 Bulat, T. G. 50
 Burchard, C. 236
 Burckhardt, J. 28
 Busse, H. 76 f., 159, 161 f., 186, 261,
 278, 281, 291, 296

 Cabanelas Rodriguez, D. 54, 58
 Cajetan, Thomas de Vio 232

 Calixt III. (Papst) 47 f., 57, 110, 114
 Calvin 212, 231
 Campanella, T. 82
 Carreras y Artau, J. 82, 88, 89, 106
 Cartellieri, O. 50
 Carton, R. 89
 Cassan Khan 99
 Cassiodor 116
 Castello 300
 Cazacu, M. 41
 Celtis, C. 113
 Cesare Borgia 40
 Cesarini, G. 35
 Chachuat, G. 59
 Chastellain, G. 52
 Cherpach, C. 41
 Chodorow, S. 53
 Christiansen, E. 46
 Christoph (Bischof von Cervia) 113
 Cicero 73, 313
 Clemens V. (Papst) 101, 103
 Clemens von Alexandrien 294
 Coelestin V. (Papst) 99, 103, 105
 Cohen, H. 125
 Colet, J. 56
 Coli, J. M. 87
 Colli, G. 214
 Colomer, E. 21, 53, 82, 86, 107, 185,
 190, 293
 Coreth, E. 183
 Cosmos von Montserrat 114
 Cremer, W. 9
 Crouzel, H. 215
 Cruz Hernandez, M. 86, 88, 93
 Cuttler, S. H. 41
 Cyprian 233

 Dahodd, M. 279
 Dalleggio d'Alessio, E. 57
 Damaskinos, Metropolit von Tranou-
 polis 21
 Daniel, N. 37 f., 40, 43, 52
 Daniélou, J. 110
 Dansette, B. 59
 Dante 198
 Danti, A. 52
 Decker, B. 73, 82, 106, 144, 179, 193,
 325

Dee, J. 119
 Deeters, W. 47
 Delius 300
 Demostenes 42
 Descartes 89, 119, 207
 Deutsch, R. 41
 Dieten, J. L. van 43 f., 52
 Dihle, A. 238
 Dilthey, W. 238
 Dionysius, Ps.-Areopagita 42, 65,
 128 f., 145, 151, 344
 Dolan, J. P. 36, 127, 137, 156, 288
 Donais, C. 87
 Donne, J. 118
 Doutrepont, G. 46
 Dressler, F. 45
 Drückheim, K. 220
 Dufay, G. 39
 Dufourck, Ch. E. 101
 Dujćeo, I. 37
 Dupré, W. 21, 246, 313, 322

 Ebeling, G. 216
 Eckert, W. P. 293
 Eckhart (Meister) 134, 184, 198, 216,
 219
 Eduard IV. (König) 40
 Eisenführ-Colomer, A. D. 82
 Eleazar, B. 82
 Enomiya Lassalle, H. E. 220
 Erasmus von Rotterdam 44, 55 f.
 Esch, A. 59
 Escouchy, M. de 38, 51
 Eugen IV. (Papst) 59, 165, 293
 Euklid 119
 Eusebius v. Cäsarea 196
 Eustochios 148
 Evert-Kappesowa, H. 43, 45

 Faber, P. 21
 Faber Stapulensis (Lefèvre d'Etaples)
 119
 Falaturi, A. 22, 66, 172, 260 f., 269 f.,
 276, 278–281, 283, 291–296
 Feigl, M. 150
 Ferandes, A. 309
 Ferrà, M. 102
 Flacius Illyricus 118

Flasch, K. 147
 Franck, S. 118
 Frankenmölle, H. 293
 Fresne de Beaucourt, G. du 38
 Friedrich III. (Kaiser) 46, 50
 Fromherz, U. 58 f.

 Gaertner 300
 Gaeta, F. 52 f.
 Gaia, P. 36
 Galibois, R. 36
 Galilei 113
 Galmés, S. 92, 103
 Gandillac, M. de 21, 36 f., 79, 106 f.,
 126, 132, 155, 192, 199, 205 f.,
 208–212, 306, 338 f.
 Garcias Palou, S. 87, 93, 97 ff., 101,
 104, 109
 Garin, E. 55
 Gebel, P. 38
 Gehlen, A. 214
 Geldner, F. 45
 Gemistos Plethon 55
 Georg von Trapezunt 52 f., 55, 58, 148
 Georgiades Arnakis, G. 44
 Georgius Scholarius (Gennadius II.) 43
 Gerardus de Campo 47
 Gerhardt, C. I. 132
 Germain, J. 54, 58 f., 143
 Gestrich, H. 9, 21, 301
 Geyer, B. 168
 Giannantonio Campano 38
 Gille, H. 39
 Gilmore, M. P. 37, 39, 45, 51
 Gilson, E. 86, 89, 91, 144
 Girgensohn, K. 223
 Göllner, C. 37, 40, 44 f., 52, 56 ff.
 Goetz, W. 53, 58
 Goldschmidt, E. D. 75
 Gómez Nogales, S. 84
 Gossmann, E. 235
 Granja, F. de la 97
 Grecu, V. 37
 Gregor von Nyssa 198
 Grillmeier, A. 167
 Groote, E. v. 59
 Grüneisen, H. 35
 Grünwald, K. 23

Grunzweig, A. 39, 50

Gruss, H. 251

Guevera 56

Guilland, R. 47, 57

Gutenberg, J. 45

Haag, E. 10

Habermas, M. 45

Haenchen, E. 219

Häring, N. 140

Hagemann, L. 40, 53, 147, 158 f., 167, 339

Hahn, F. 180, 188

Hale, J. 56

Halid I. (v. Bugia) 101

Hallauer, H. 64, 261

Hamann, J. G. 121

Hanna, S. A. 44

Hanssler, B. 134

Harada, H. 91

Hasler, A. 230

Haubst, R. 10, 21, 22, 29, 36, 58, 66, 68 f., 78, 114, 125, 137, 143, 151, 153, 155 f., 159, 164, 166 f., 170, 174 f., 180, 182, 184–188, 190, 205 f., 209 f., 212 f., 217, 219, 221, 235, 237, 241–244, 246, 251–254, 257 f., 262, 265, 276 f., 291, 295, 304, 321 f., 338

Hauth, W. 253 f.

Heaston, S. C. 89

Heath, M. J. 43 f., 52, 55

Heck, E. 89

Hegel, G. W. J. 86, 120 f., 203, 215, 315

Heger, H. 39

Heidegger, M. 241

Heine, H. 268

Heinrich von Bülau 117

Heinrich von Malters 48

Heinz-Mohr, G. 126, 155, 217

Hengel, M. 236

Hengen, J. 21, 298

Herder, G. von 214

Hermann von Dalmatien 280

Hermes Trismegistos 195, 199, 217

Hernandez Montes, B. 58 f.

Hetzroth 300

Heyerdahl, N. 22

Heymericus de Campo 55, 113

Hickman, C. 38

Hierokles von Alexandrien 245

Hieronymus 162

Hilarius 166

Hillgahr, J. N. 89, 93, 103

Hinske, N. 160, 162, 175, 185

Hirschberger, J. 131, 147

His, R. 41

Hödl, L. 22

Höffner, J. 21

Hölscher, G. 223, 237

Hofer, J. 48 f.

Hofmann, G. 165

Hoffmann, F. 22, 189, 243 f.

Holkenbrink, H. 22

Homer 230

Honemann, V. 59

Honnefelder, L. 22

Hontheim, J. N. von 299

Horten, M. 168, 178

Hugo von St. Viktor 88

Huizinga, J. 51

Hume, D. 141

Hunold, O. 21

Ibn Badjdja 85

Ibn Hazm 93

Ibn Rasik 97

Ikrath, M. 10 f., 254

Imbach, R. 55

Inalcik, H. 35, 38, 57

Innocenz IV. (Papst) 53

Irenaeus 245

Irmscher, J. 37, 39

Isā dā Gabir (Ica Gidelli) 114

Iserloh, E. 215, 236

Italiaander, R. 307

Jakob I. (König) 86, 103

Jakob II. (König) 86 f., 103

Jakob von Sierck (Erzbischof von Trier)
35, 42

Jardine, L. 185

Jaspers, K. 232, 241

Jechiel ben Joseff 86

Jedin, H. 236

- Jehuda ha-Levi 83 f., 95, 97, 111 f.
 Jervell, J. 215
 Johann von Dalberg 117
 Johann Hunyadi 49
 Johann Ohnefurcht (Herzog) 50
 Johannes XXI. (Papst) 87
 Johannes Antonius Campanus 40
 Johannes (Hennen) Cryffz 301 f.
 Johannes Falkenberg 46, 54
 Johannes Hake 35
 Johannes Kapistran 39, 48 f.
 Johannes Philoponos 157
 Johannes von Salisbury 93
 Johannes Scotus Eriugena 93
 Johannes von Segovia 26, 54, 57 ff., 62, 114, 126, 137, 143, 150, 152 f., 155, 167, 171, 173 f., 176 ff., 187, 190, 210, 223, 293
 John Tiptoft 40
 Jolivet, J. 85
 Jongkees, A. G. 50
 Juan de Torquemada 114
 Jüngel, E. 214, 232
 Jungmann, J. A. 234
 Justin der Märtyrer 267
 Käsemann, E. 221
 Kaiser, A. 10, 254
 Kaiser, O. 147
 Kandler, K.-H. 21, 112
 Kant, I. 70, 75, 82, 121, 203, 218, 228, 240
 Kapleau, P. 220
 Karl VII. (König) 59
 Karl der Kühne (Herzog) 40
 Keen, M. H. 40
 Kellenbenz, H. 56
 Khorbanda 99
 Khoury, A. T. 37, 40, 58, 189 f., 261
 Kierkegaard, S. 228, 268
 Kissling, H. J. 42, 57
 Kleantes 219
 Klein, L. 22, 210, 212, 261 ff., 265, 268, 291 f.
 Kleinknecht, H. 236
 Klibansky, R. 21, 36, 55, 58, 70, 107, 109, 112 f., 115 f., 119, 128, 132, 134 ff., 144, 148 f., 159, 161, 165, 168, 171 f., 182, 186, 189, 201, 205 f., 247, 257, 261 f., 268 ff., 291, 325
 Kobusch, Th. 244
 Koch, J. 35, 42, 48, 130, 179, 198, 218
 Köster, F. 172
 Kolbe, M. 265 ff.
 Koller, H. 50
 Konstantin (Kaiser) 24, 38, 299
 Kopernikus 113
 Korczak, J. 264 ff.
 Kosei-Kai, R. 306
 Koster, K. 51
 Krämer, W. 58, 193
 Kraus, V. von 46
 Kremer, K. 126, 131, 159 – 163, 184, 190, 248
 Krikorian, M. K. 37
 Küng, H. 237
 Kusaka, A. 22
 Knudson, C. A. 41, 46
 Kymeus, J. 117, 230
 La Marche, O. de 51
 Labib, S. 56
 Lacaze, Y. 59
 Lachmann, K. 122
 Ladislaus (König) 52
 Lange, G. 35
 Lapide, P. 293
 Laudivius Zacchia 42
 Laufner, R. 300
 Le Myésier s. Thomas Le Myésier
 Lecoy, F. 46
 Lederle, M. 22, 160, 162, 182, 260, 285 – 288, 291, 297, 343
 Leibniz, G. W. 82, 120 f., 132
 Leibold, G. 159, 161
 Leisewitz, J. 123 f.
 Lemeer, B. M. 182
 Leoprechting, H. von 23
 Lessing, G. E. 82, 122 ff., 325
 Letts, M. 59
 Leys, R. 190
 Llinarès, A. 95, 100 f.
 Lohr, C. 93
 Longpré, E. 92

- Lorenzo Valla 185 f.
 Lortz, J. 215
 Lubac, H. de 179, 294
 Ludwig der Heilige 103
 Lückcr, A. 308 f.
 Lupác, M. 64
 Luther, M. 29, 48, 54, 110, 117 f., 220,
 222, 226, 228 – 236, 239, 246, 251,
 266, 292, 335

 Madre, A. 91
 Maffei, D. 53
 Maier, J. 215
 Mandelreiss, B. 39
 Manheim, R. 38
 Manns, P. 215, 236, 266
 Mansi, J. D. 38
 Marchal, G. P. 40, 53 f.
 Margolin, J.-C. 55
 Marguerite de Navarre 119
 Marinescu, C. 47, 50 f.
 Marius Victorinus 149
 Marquenie, J. 23
 Marsilio Ficino 115 ff., 199
 Marsilius von Padua 206 f.
 Martin, A. 21
 Martin, R.-P. 41
 Martin-Achard, R. 227
 Martin Prenninger 116
 Martini, M. 113
 Marx, J. 106, 145, 301
 Marx, K. 299
 Mas, A. 37
 Masai, F. 55
 Massa, W. 220
 Massignon, L. 206
 Maschke, E. 46
 Mbiti, J. S. 334
 Mehmed II. 38 f., 41, 43 ff., 48 ff., 54,
 57
 Meinhardt, H. 79, 175, 185, 210,
 212 f., 325, 329
 Meister Eckhart s. Eckhart
 Melanchthon, P. 238
 Mendelsohn, M. 175, 185
 Menzel, O. 117, 203, 230
 Mercati, G. 52
 Mersenne, M. 119

 Mesnard, P. 194
 Meuthen, E. 22, 35, 46 f., 110, 134,
 185 f., 209, 257, 261 ff., 265 f.,
 268 ff., 276 ff., 281 – 289, 291
 Michel, O. 231
 Millás Vallicrosa, J. 84, 93, 95
 Mitchell, R. J. 40
 Moerbeke, W. von 115
 Mörsdorf, K. 210
 Mohler, L. 36, 42, 52, 55, 65, 68, 105,
 134, 136, 142, 146, 155 f., 158,
 229 f.
 Moles, I. 35
 Moles, P. 44
 Momper, G. 10, 254
 Monfasani, J. 52, 55
 Monnerjahn, E. 215
 Montaigne, M. E. 119
 Montinari, M. 214
 Morkel, A. 21, 298
 Mornay du Plessis 119
 Morus, Th. 56, 63, 81 f., 119, 193,
 202
 Moses ben Nahman 86
 Moses Maimonides 111 f.
 Moses Sefardi s. Petrus Alphonsus
 Mosheim, J. L. 121
 Muckle, E. 168
 Müller, F. M. 288, 345
 Müller, J. J. 40
 Müller, U. 39
 Muldoon, J. 53 f.
 Muncker, F. 122

 Neher, A. 84
 Nicolaus de Lyra 149
 Nicolò Barbaro 38
 Nietzsche, F. 214
 Nikolaus IV. (Papst) 103
 Nikolaus V. (Papst) 44 f., 47, 108
 Nikolaus Albergati 222, 235, 237, 239,
 246
 Nikolaus von Amiens 89
 Nikolaus Donin 86
 Niwano, N. 285, 306 f., 308
 Nötscher, F. 147
 Nossol, A. 21
 Nys, E. 53

Odo von Cambrai 83
 Oeing-Hanhoff, L. 207
 Origenes 42, 224, 233, 245, 294
 Orpheus 199
 Ott Herdegen 48
 Otte, K. 184, 210, 211, 250, 333, 340
 Özyurt, S. 39, 42, 48

Pannikar, R. 22, 77 f., 110 f., 174, 190 f., 260, 265, 283, 285, 291, 297
 Paolo Erizzo von Negroponte 39
 Papadakis, A. 43
 Papadopoulos, T. H. 43
 Parain, B. 84
 Paravicini, W. 46
 Pareja, F. M. 97
 Parmenides 195
 Paret, R. 279
 Pascal B. 214 f.
 Pastor, L. von 35, 43, 46, 49
 Patrides, C. A. 43
 Pattin, P. A. 139
 Paul VI. 306
 Paul von Samosata 167
 Paulinus (Bischof von Trier) 299
 Paulova, M. 54
 Paulus Alvarus 82
 Pertusi, A. 35, 37 ff., 42, 44 f., 49, 52
 Pesch, O. H. 230, 235
 Peters, A. 178, 214–217, 261–265, 268 f., 291 f.
 Petri, H. 118
 Petrocchi, M. 47
 Petrus Abaelardus 65, 84 ff., 97, 192, 194, 202
 Petrus Alphonsus 82
 Petrus de Alva 178
 Petrus von Cluny 280
 Petrus Damianus 83
 Petrus Ercklentz 114
 Petrus Leonius s. Pierleoni
 Petrus Lombardus 166, 294
 Petrus Venerabilis 53, 151, 205
 Pfeffermann, H. 58
 Pfeiler, H. 45

Philipp von Burgund 44, 49, 59
 Philippides, M. 35
 Philo 294
 Photius von Sirmium 167
 Piccolomini, E. S. 35–48, 52 f., 57, 210, 302
 Pickl, O. 57
 Pico della Mirandola 55, 116, 119, 121, 214 f., 217, 245
 Pierleoni 114 f.
 Pistarino, G. 58
 Pius II. (Papst) s. Piccolomini
 Platina, B. 117
 Plato 42, 131, 140, 149, 161, 163, 195, 199, 214
 Platzeck, E. W. 93, 109, 174
 Plessner, H. 240, 247
 Plinius 51
 Plotin 136, 147 ff.
 Poggio, G. F. 43, 113
 Possevinus, A. 117
 Postel, G. 119, 194
 Praechter, K. 294
 Proklos 93, 115, 134 ff., 139, 149, 151 f., 154, 195, 245
 Protagoras 214, 315
 Przywara, E. 232
 Pythagoras 165, 195

Rabelais, F. de 119
 Rad, G. von 225, 227 ff., 238, 243
 Ragaz, L. 242
 Rahner, H. 223
 Raimundus Lullus 53, 55, 65, 82, 86–91, 93, 103, 105, 174, 190, 196, 201, 293
 Raimund Marti(ni) 86 ff., 92, 97
 Raimund von Penyafort 86 f.
 Räisänen, H. R. 157
 Raleigh, W. 119
 Rambaud-Buhot, J. 104
 Ramus, P. 186
 Ravegnani, G. 52 f.
 Raynaldus, Od. 45
 Redlich, C. C. 124
 Reeves, M. 52
 Reichard, E. K. 124
 René von Anjou 50

- Repgen, K. 236
 Reuchlin, J. 117, 121
 Reuter, Matth. 160
 Reuter, Math. 163
 Richard, J. 59 f.
 Richard von St. Viktor 93
 Richter, R. 141
 Ricoldus de Monte Crucis 136, 151
 Riet, S. van 183
 Ritter, G. 63, 81, 125
 Robertus Kettenensis (von Retina)
 151 f., 172, 180, 187, 280
 Röhricht, R. 264, 340
 Roger Bacon 82, 89 ff., 102, 109, 112
 Rogers, F. 54
 Rohles, I. 88
 Roselli, A. 54
 Roselló, J. 96
 Rosenplüt, H. 39, 43
 Ross, C. 40
 Roth, F. 121
 Roth, J. 49
 Rothe, R. 215
 Rubió Lluch, A. 86
 Rudolf Agricola 185 f.
 Runciman, S. 35, 44
 Rupert von Deutz 83
 Russell, F. H. 53
 Ruyschaert, J. 115

 Sakamoto, P. T. 22, 80, 210, 284 f.,
 306
 Salamon, N. 37
 Salomon Ibn Gabirol (lat. Avencebrol)
 84
 Santinello, G. 21, 206
 Santoni, P. 60
 Savonarola, G. 251
 Séguier 119
 Seibt, W. 37
 Seidlmayer, M. 132, 134, 137, 144,
 156, 158
 Semler, Joh. Sal. 122, 124
 Setton, K. M. 46 f., 56
 Sigmund, P. E. 217
 Sikora, J. 137
 Simlai (Rabbi) 267
 Sinnwell, E. 23

 Skinner, Q. 56
 Söhngen, G. 243
 Southern, R. W. 37, 56
 Spenger, T. 44
 Spinoza 89, 202 f., 207
 Spital, H. J. 9, 21, 24, 298
 Spriewald, I. 39
 Stoicescu, N. 41
 Sugranyes de Franch, R. 94, 104
 Suzuki, D. T. 220
 Symmachus 116
 Schall, A. 261
 Schedel, H. 117
 Schedl, Cl. 78, 127, 151 – 155, 157 f.,
 160, 163, 165, 167 ff., 171 ff., 178,
 180, 190, 261, 269, 275, 278 – 283,
 291, 296
 Schelling, F. W. 120 f., 241
 Schenke, L. 22
 Scherschel, R. 23
 Schiel, H. 300
 Schilbach, E. 57
 Schlegel, F. 121 f.
 Schleiermacher, D. F. 215, 231, 237
 Schmid, K. A. 123 f.
 Schmidt, C. 21
 Schmidtchen, V. 49
 Schmitz, J. 22
 Scholl, E. 302
 Schreiber, G. 48, 302
 Schreiber, M. 292
 Schürer, E. 187, 267
 Schürmann, H. 225
 Schulz, W. 50, 59
 Schulze, W. 45, 56
 Schwab, W. 234
 Schwetje, G. 21, 298
 Schwoebel, R. 37, 39 – 52, 55 ff.,
 59 f.
 Schwyzer, H. R. 148
 Stachel, G. 219
 Stählin, G. 236
 Stallmach, J. 61, 76 – 80, 193, 208,
 210, 212
 Stange, E. 223
 Steiger, L. 194
 Stein, B. 21
 Steinmetz, M. 56

- Stern, L. 56
 Stohr, A. 175

 Tamborra, A. 37
 Teilhard de Chardin, P. 250 f.
 Tertullian 110, 116, 233
 Theiler, W. 245
 Theoderich von Xanten 113
 Theraios, D. 21
 Thevet, A. 119
 Thiede, W. 226
 Thieme, K. 267
 Thierry von Chartres 140
 Thoma, Cl. 293
 Thomas von Aquin 70, 86 ff., 116, 134,
 145, 150, 165, 183, 204, 211, 230,
 235
 Thomas Le Myésier 109
 Thomas, R. 85, 192 f., 195
 Thomson, J. A. F. 48
 Tillich, P. 231, 251
 Toews, J. B. 47
 Toffanin, G. 52
 Toscanelli, P. 115
 Tourneur, V. 50 f.
 Trithemius, Joh. 117
 Troeltsch, E. 215
 Tryphon 267
 Tusquets, J. 89

 Ueberweg, Fr. 178, 294
 Ueda, Sh. 184
 Uhlich, K. 254
 Urban, D. 252
 Urvoy, D. 93
 Utz, K. 58

 Vacalopoulos, A. E. 35, 44
 Vale, M. 50
 Vanderjagt, A. J. 44, 50
 Varisio, C. a 39
 Vasoli, C. 185
 Vaughan, D. M. 50, 56 ff.
 Vlad Tzepes 41
 Vogel, B. 9, 21, 27
 Vogler, G. 56
 Voigt, G. 46 f.

 Voisin, J. 88
 Volk, E. 21
 Volk, H. 21
 Volk, W. 298
 Vovard, A. 42

 Waard, C. de 119
 Waldenfels, H. 259
 Wallis, J. 119 f.
 Walsh, R. J. 50
 Wasmuth, E. 215
 Watanabe, M. 21, 217
 Weber, H. 9, 21, 23
 Weier, R. 210 f.
 Weigel, H. 35
 Weischedel, W. 218, 228, 241
 Weizsäcker, C. F. von 220
 Welter, I. 23
 Werner, E. 35, 38, 41, 43 f., 49
 Westermann, Cl. 147, 227
 Widmann, H. 45
 Widmer, B. 35
 Wilckens, U. 230
 Wilhelm von Auvergne 86, 206
 Wilks, M. 53
 Wilpert, P. 129
 Wimpfeling, J. 40
 Wind, E. 55
 Wolkan, R. 35 f., 38, 41, 43, 53,
 57
 Worstbrock, F. J. 35
 Wyclif, J. 56, 110
 Wytttenbach 300

 Xenophon 42

 Zahrnt, H. 237
 Zakythinos, D. A. 57
 Zeno (Bischof von Padua) 114
 Zenz, M. 254
 Ziegler, J. 147
 Zimmerli, W. 227 f.
 Zimmermann, F. 9, 21, 298
 Zisis, T. N. 43
 Zoroaster 195, 199
 Zwingli, U. 212

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die Seitenzahl des Buches an.)

Basel, Universitätsbibliothek
BV 15: 58

Brüssel, Bibliothèque Royale
Cod. 11571 – 75: 113

Kues, Bibliothek des
St.-Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 41: 148
Cod. Cus. 86: 106, 108
Cod. Cus. 107: 136, 145, 152
Cod. Cus. 108: 151 f., 205
Cod. Cus. 185: 149
Cod. Cus. 186: 115, 151
Cod. Cus. 205: 168

Leiden, Universitätsbibliothek
Cod. Voss. lat. F 57: 197

London, British Library
Inkunabel IB 2267 – 2268: 117

Padua, Biblioteca Capital.
Cod. A 45: 114

Salamanca, Universitätsbibliothek
Bibl. Univ. 19: 114

Straßburg, Bibliothèque Nationale
et Universitaire
Cod. 84: 113

Trier, Dombibliothek
Cod. 282: 113

Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Vat. lat. 1245: 53, 314
Cod. Vat. lat. 2923: 114
Cod. Vat. lat. 9425: 114 f.
Cod. Vat. lat. 11520: 115
Cod. Vat. lat. 11600: 115

