

## 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 werde<sup>1</sup>“ – 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 sollen<sup>2</sup>, 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-

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

<sup>2</sup> 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 Menschen<sup>3</sup>, 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 kann<sup>4</sup>; 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*)<sup>5</sup> beschlossen. Vom König der Könige erging der Befehl, daß die Weisen heimkehren und die Nationen zur Einheit wahrer Gottesverehrung anleiten sollten<sup>6</sup>.“ 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*) gibt<sup>7</sup>.“ Dieser von Cusanus ins Auge gefaßte *Friedensweg zur Einheit* führt also – was in seiner Zeit doch wahrhaft noch keine Selbstverständlichkeit ist<sup>8</sup> – fernab

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> „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.

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

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

<sup>8</sup> 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 läßt<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>, genauer: der Religion (in ihrem Wesen) und der Religionen (in der Realität dieser Welt aus vielen Völkerschaften in ihrer auseinandergelassenen 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

<sup>9</sup> S. dazu Anm. 33.

<sup>10</sup> 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 geflüchtet 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 hat<sup>11</sup> – 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*)<sup>12</sup>, 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“<sup>13</sup>. 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“<sup>14</sup>. – „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“<sup>15</sup>. – „Denn so, wie Du bist, bleibst Du für alle unerkannt und unaussprechlich“<sup>16</sup>. – „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“<sup>17</sup>. . . .“

<sup>11</sup> Es war der Böhme Martin Lupáč, der ihm entgegeng gehalten 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).

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

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

<sup>14</sup> EBD. 1 (N. 4; S. 5, Z. 16–18).

<sup>15</sup> EBD. (N. 5; S. 6, Z. 9–11).

<sup>16</sup> EBD. (Z. 16 f.).

<sup>17</sup> 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 Tradition<sup>18</sup>. Außer *Ramón Lull*, der mit seinem *Liber de gentili et tribus sapientibus* Cusanus „den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben“ haben mag<sup>19</sup>, 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“<sup>20</sup>.

Cusanus führt in das gewaltige Szenarium seines visionären Religionsgesprächs, das „im Rat der Himmlischen unter Vorsitz des Allmächtigen“ und unter der Leitung des göttlichen Logos selbst<sup>21</sup>, 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“<sup>22</sup>, „Engel, die den Nationen und Sprachen vorgesetzt sind“<sup>23</sup>. 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“<sup>24</sup> 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

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

<sup>19</sup> EBD. 61.

<sup>20</sup> EBD. 32.

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

<sup>22</sup> EBD. 1 (N. 2; S. 4, Z. 16 – 19).

<sup>23</sup> EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 7 f.).

<sup>24</sup> 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)*<sup>25</sup> selbst in der göttlichen Ordnung ausdrücklich unterstrichen<sup>26</sup>.

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* ist<sup>27</sup> und weil bei aller Vielheit und Verschiedenheit der Menschen auch die Menschennatur *eine* ist<sup>28</sup>, in der mit der Vernunftbegabung zugleich auch die Fähigkeit zur Gotteser-

<sup>25</sup> EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 11 – 15).

<sup>26</sup> 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: des 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).

<sup>27</sup> *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 (*latria cultus*) eine sein.“

<sup>28</sup> 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*)“<sup>29</sup>.

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“<sup>30</sup>. 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“<sup>31</sup>, 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 Völker<sup>32</sup>, vor allem dann aber auch in der dem Menschen von Gott verliehenen und von Gott selbst respektierten *Freiheit* seines Willens<sup>33</sup>, 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

<sup>29</sup> EBD. 6 (N. 16; S. 15, Z. 16 f.).

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

<sup>31</sup> EBD. 3 (N. 8; S. 10, Z. 2–4).

<sup>32</sup> 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 . . .“

<sup>33</sup> 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 Auslegungen<sup>34</sup>, und in seiner mit alldem gegebenen *Irrtumsanfälligkeit und Verführbarkeit*<sup>35</sup>.

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 hinterstellenden 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 bietet<sup>36</sup>, *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*<sup>37</sup>) 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 werden<sup>38</sup>.“ 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 will<sup>39</sup>“. 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 Religionen<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> 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.“

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

<sup>36</sup> 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.“

<sup>37</sup> EBD. 1 (N. 6; S. 7, Z. 12).

<sup>38</sup> 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).

<sup>39</sup> EBD. 1 (N. 5; S. 7, Z. 2–4).

<sup>40</sup> 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 ist<sup>41</sup>). 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*<sup>42</sup> 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 ist<sup>43</sup>, 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 zusammenschauen vermag, das somit geradezu das Organ der *Einheit* ist, nur noch „unbegreifenderweise (*incomprehensibiliter*) in weise gewordenem Nichtwissen (*docta ignorantia*)“ zu erfassen ist<sup>44</sup>. – Das sind aus seiner Metaphysik wohlbekannt 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“ bestimmen<sup>45</sup>.

---

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.

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

<sup>42</sup> *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.“

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

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

<sup>45</sup> 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 sein“<sup>46</sup>.“ 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 aufnahmen, so wie sie dies implizit bei allen, die sie Götter nennen, (schon) tun, ist der Streit geschlichtet“<sup>47</sup>.“ 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“<sup>48</sup>.

Wie (in einer rational also nicht weiter begrifflich 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.“

<sup>46</sup> *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.

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

<sup>48</sup> 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 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 ausgerichtet<sup>49</sup>. Die Welt ist trotz aller „Vielheit von Teilen, trotz Ungleichheit und Trennung“ das *eine* Universum<sup>50</sup>. 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 Vollendungsgestalt nähert. Denn aus dem einen Ursprung entspringt auch das *eine* Licht, das „der verständigen Seele anerschaffen ist<sup>51</sup>“, 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 läßt<sup>52</sup>; das ihnen das eine, in seinem Grundbestand allen „Nationen“ gemeinsame, Sittengesetz einsichtig macht<sup>53</sup>; das in der *einen* Hoffnung leuchtet, die letztlich alle Menschen beseelt, in dem „tiefsten Verlangen des inneren Menschen (*ultimum desiderium interioris hominis*)“<sup>54</sup> 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<sup>54</sup>“, nichts anderes als „die Einigung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben<sup>55</sup>“. 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<sup>56</sup>.“

<sup>49</sup> *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 . . .“

<sup>50</sup> *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 14 f.).

<sup>51</sup> EBD. 16 (N. 59; S. 55, Z. 11 f.).

<sup>52</sup> 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.“

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

<sup>54</sup> EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 4–6).

<sup>55</sup> 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.“

<sup>56</sup> 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“<sup>57</sup>, 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“ (Philosophen) nennen<sup>58</sup>, „lieben“ im Grunde, mögen sie im übrigen auch in noch so verschiedenen Philosophenschulen sich besondern, ein und dieselbe Weisheit<sup>59</sup>. 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 wird<sup>60</sup>. 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 ist<sup>61</sup>.

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“<sup>62</sup>. Es ist die unendliche Schöpfermacht und zugleich Schöpferweisheit, durch die alle Dinge der Schöpfung sind und die in ihnen allen aufscheint, vor

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

<sup>58</sup> 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.).

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

<sup>60</sup> 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).

<sup>61</sup> 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 einshafte 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*.

<sup>62</sup> *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 vermag<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>“. 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<sup>65</sup>“. Seine „immerwährende und unvergängliche Nahrung“ ist „die ewige und unausschöpfbare Weisheit<sup>66</sup>“. 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 führen<sup>67</sup>. 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

<sup>63</sup> 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).

<sup>64</sup> 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.“

<sup>65</sup> EBD. 6 (N. 16; S. 15, Z. 8–10).

<sup>66</sup> 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).

<sup>67</sup> 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 zuzugestehen<sup>68</sup>. 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<sup>69</sup>“) 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<sup>70</sup>.“ 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<sup>71</sup>.“

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<sup>72</sup>“ 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

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

<sup>69</sup> EBD. 4 (N. 10; S. 11, Z. 2).

<sup>70</sup> EBD. Z. 6–12.

<sup>71</sup> 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.“

<sup>72</sup> *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 wird<sup>73</sup>“. 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 behrenden 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 ist<sup>1</sup>. 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 Israels<sup>2</sup>, 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 dort<sup>3</sup> ist davon die Rede, daß auch der

<sup>73</sup> EBD. 6 (N. 6; S. 15, Z. 12–17).

<sup>1</sup> S. BAMBERGER, *Raschis Pentateuch-Kommentar*, Hamburg 1922.

<sup>2</sup> 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. *Mechilta* 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.

<sup>3</sup> 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 Hokh-ma-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 Propheten<sup>4</sup>. 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“<sup>5</sup>. 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

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

<sup>5</sup> 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 umma<sup>6</sup>. 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.

---

<sup>6</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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 Gehorsam<sup>8</sup>. 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

<sup>8</sup> 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 Stellen<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>. 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 wieweit 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

<sup>9</sup> 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.).

<sup>10</sup> 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 ist<sup>11</sup>.

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 ausgedrückt<sup>12</sup>. Merkwürdiger- oder erstaunlicher-weise 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 erfreuen<sup>13</sup>“. 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 Jerusalem<sup>14</sup>, 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.

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

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

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

<sup>14</sup> *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.).