

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 latraiae 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 unbekanntes 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 conecatur, 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 entgegenseilst, 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 her austreibt, 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 Magnetens, 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 vernunfthaftes³¹.“

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 unbekanntem 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 Sinnhaftes, mitdenke³⁷, von dem her allein ich das Sinnhaftes verstehen kann und das sich dann als Voraussetzung des Sinnhaften 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 Sinnhaftes, 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 συνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἅττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν 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 unbekanntem 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. SEIDLMEYER, *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 ἕν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι 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. SEIDLMEYER, a. a. O. (Anm. 47) 160, 199, 200 Anm. 157. SEIDLMEYER 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 empfingen 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*, dtsch. 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 attribuuntur, 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 21970, 31979) 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 inaequalitas: quare magis et minus. Sed inter hec est equalitas. Immo ab equalitate descendit hec inaequalitas. Si enim inaequalitati 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 ursprünglich 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 praecedit 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 *trinitas* 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^f, 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 Prinzips finden¹³². Cusanus folgt hier dem Weg Augustins¹³³, Spuren des dreieinen Gottes in der Schöpfung sichtbar zu machen. In der Schrift *De possess* 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 principiatum 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^f, 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^f, 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^f, 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 σταίη ὡσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύναμις; 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 quandam . . . 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. οὐν χρῆ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν 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 (*χρῆρον*; *ἔλαττον*¹⁴⁸). 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: *οἷον γέννησις αὐτῆ.*

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 „Elohim¹⁵⁶“ und das „Lasset uns den Menschen machen¹⁵⁷“ 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 abweichen¹⁵⁸.“ 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 Urgrund 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 ἦ, 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 und 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 reperitis 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-Übertreffbarkeit 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, entstehn 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 intercedat 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 beken- nen¹⁹³.“ 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 Koran- fachmann 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 'Isa, 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, glosabimus 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 quarerere 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 Koranexegeese 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-Wiṣṇu und Śhiva. Brahmā – Viṣṇu – Śhiva, 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 praesuppositium 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 Vernunfterkenntnis zwei prinzipiell verschiedene Genera von Erkenntnis sind, dann muß, wie der Sinneserkenntnis ein eigener Gegenstandsbereich zugeordnet ist, so auch der Vernunfterkenntnis 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 (Trimürti, 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 quaquere 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).