

DIE WEGE DER CHRISTOLOGISCHEN MANUDUCTIO

Von Rudolf Haubst, Mainz-Trier

I.

In der zunächst eigens für dieses Symposium gedruckten Übersetzung „*De pace fidei* – Der Friede im Glauben“ markierten die Zwischenüberschriften „*Hinführung zur Inkarnation*“ für die Kapitel 11 und 12 sowie „*Das ewige Leben und die Auferstehung sind nur durch Christus zu erlangen*“ für die Kap. 13 – 15 zugleich den inhaltlichen Höhepunkt des Dialogs. In dessen Gesamtkonzept sind freilich auch „die Hinführung zum Glauben an den Einen Gott“ (Kap. 4 – 7) und „die Hinführung zur Trinität“ (in Kap. 7 – 10) von so grundlegendem philosophisch-theologischem Gewicht, daß ohne diese Basis alles Folgende nicht mitvollziehbar wäre. Für die Hinführung zum zentralen Christus-Geheimnis und für dessen Sinn-Verständnis hat der erste Themenkreis jedoch eher die Funktion einer theo-logisch notwendigen Voraussetzung.

Mit dieser Gedankenfolge* befindet sich Cusanus im Einklang mit den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche sowie mit den mittelalterlichen Sentenzenkommentaren und Summen. Von der ganzen scholastischen Christologie unterscheidet er sich jedoch, zumal in dieser Schrift, durch eben den *manuduktorischen* Grundzug seiner Denkweise, die nicht gleich schon mit der Definition und systematischen Darlegung des Dogmas beginnt, sondern von aktuellen Fragen und Anknüpfungen her schrittweise an dessen Verständnis heranführt.

a) Die Hinführung zur Dreieinheit in Gott hat schon Herr Kollege Kremer untersucht. Wie er religions- und philosophiegeschichtlich darlegte, knüpft Cusanus seine *manuductio* zu dieser hin sowohl an bestimmte Texte im *Alten Testament* und im *Koran* wie an den zugleich philosophischen und theologischen Sinn der aus dem *Neuplatonismus* übernommenen trinitarischen Gottesnamen *Unitas*, *Aequalitas*, *Conexio* (Einheit, Gleichheit, Verbindung) an. Darauf hat er ja auch schon von *De docta ignorantia* an seine Trinitätslehre abgestützt.

Diesen *Gedankenweg rekapituliere* ich kurz so: Vor und über aller Vielheit, Verschiedenheit und Verbindung in der Schöpfung ist Gott als die absolute *Einheit*, *Gleichheit* und *Verbindung* der Urgrund sowie das Urbild und das endgültige Ziel von allem. In dieser Perspektive der Koinzidenz der absoluten Ursprungs-Einheit, -Gleichheit und -Verbindung in Gott spiegelt sich aber letztlich auch das uns in sich verborgene Geheimnis, das Verhältnis der drei Personen, die personale Dreieinheit in Gott selbst, und zwar deutlicher als in den drei Namen, mit denen das christliche Bekenntnis Gott schon im NT – anschaulicher, aber aus der Sicht des Polytheismus noch leicht mißverständlich – „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ nennt.

* Was hier und im folgenden in Kleindruck steht, wurde beim Vortrag übergangen.

b) Die *Nationalität* und Reihenfolge der ersten zwölf (von den siebzehn) „Weisen“, denen in den Kapiteln 4 – 10 der cusanischen „Vision“ der (sich in der Schöpfung sowie im Alten Testament bekundende) göttliche *Logos selbst* zunächst ein Verständnis der Einheit und Dreieinheit in Gott erschließt, und dann in den Kap. 11 – 14 Petrus auch den Sinn der kirchlichen Christusbotschaft verständlich zu machen sucht, ist von Cusanus sicher nicht beliebig, sondern mit Bedacht so gewählt¹. Erst ein Grieche, dann ein Italer, dann ein Indier, ein Chaldäer, ein Skythe, ein Gallier, ein Perser und ein Spanier! „Weisen oder Philosophen“ aus diesen acht Nationen zählt auch schon Augustinus in *De civitate Dei* Buch VIII, Kap. 9 auf. Der Kontext bei Augustinus zeigt auch klar, daß bei dem Italer vor allem an die süditalischen Pythagoreer gedacht ist². Daß Cusanus den Araber und den Türken einfügte, hat in der Ursprungssituation des ganzen Dialogs seinen Grund. Der Dialog mit dem Türken ist allerdings sehr kurz. Dieser weist ja nur auf den Unterschied hin, daß „Christus, wie die Christen versichern, durch die Juden gekreuzigt worden ist, während andere dies leugnen“³. Bei der Antwort darauf spricht Petrus bezeichnenderweise ganz offensichtlich im Hinblick auf Muhammad und den Koran die Araber an⁴. Diese, die „Araber“ oder der Koran, werden auch sonst oft, mindestens neunzehnmal⁵, im Gespräch mit anderen mitberücksichtigt. In dem ganzen Kap. 6 aber unterstreicht der Araber selbst, die philosophischen Äußerungen des Griechen und des Italers aufnehmend, energisch den Glauben an den Einen Gott mit der Forderung, auch nur diesen als Gott zu verehren. Der Indier stößt alsdann die Frage an, wie sich denn die christliche *Trinitätsverkündigung* ohne die Vielheit von drei Göttern verstehen lasse⁶. Der Chaldäer bemerkt, wohl als ein Repräsentant der Weisen und Gelehrten aus dem Stammland Abrahams⁷, zu der Darlegung der Trinität unter den Leitworten

¹ Zur Frage, „nach welchem Prinzip die einzelnen Nationen ausgewählt und angeordnet sind“, vgl. u. a. JOH. BEUMER, *Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens*: ThGL 67 (1977) 171 – 183; das Zitat 173.

² Das genannte Augustinus-Kapitel steht (CSEL 40, I, 368 f.) unter der Überschrift: *De ea philosophia, quae ad veritatem fidei Christianae propius accessit*. R. KLIBANSKY wies bei der Edition von *De pace fidei* (h VII, S. XXXVI) erstmals auf die literarische Abhängigkeit des NvK davon hin. Statt von Griechen spricht Augustinus dort freilich näherhin nur von Plato(nici) und von Ionici; die *Italici* nennt hier er „propter Pythagoram et Pythagoreos et si qui forte alii eiusdem sententiae indidem fuerunt“. Von den danach aufgezählten „aliarum quoque gentium . . . sapientes vel philosophi“ hat NvK die Atlantici, Libyes und die Aegyptii nicht erwähnt, dafür jedoch den Araber, den Juden, den Syrer und den Türken hinzugefügt. Im übrigen hat er sich, abgesehen davon, daß er den Perser erst beim Gespräch über Christus zu Wort kommen läßt, auch an die Reihenfolge bei Augustinus gehalten.

³ *De pace* 14 (h VII, N. 47; S. 44, Z. 4 – 6).

⁴ EBD. 14 (N. 48; S. 45, Z. 13).

⁵ EBD. 7 (N. 20; S. 19, Z. 16); 8 (N. 23; S. 24, Z. 22); 9 (N. 26; S. 26, Z. 11 u. 15; S. 27, Z. 10 u. 13); 11 (N. 30; S. 32, Z. 2); 12 (N. 39; S. 38, Z. 4; N. 41; S. 38, Z. 22; S. 39, Z. 8 f.); 13 (N. 45; S. 42, Z. 15); 14 (N. 46; S. 43, Z. 4); 15 (N. 50; S. 47, Z. 7; N. 51; S. 48, Z. 8 u. 12); 16 (N. 54; S. 50, Z. 17; N. 58; S. 54, Z. 7; N. 59; S. 55, Z. 6); 17 (N. 61; S. 57, Z. 8 f.).

⁶ EBD. 7 (N. 20; S. 20, Z. 1 – 4).

⁷ Was näherhin die Nation und Religion des Chaldäers sein soll, ist schwer greifbar. Im Jahre 1445 promulierte Papst Eugen IV. die Union mit den „Chaldäern“ der Insel Zypern, die bisher als Nestorianer gegolten hatten (*Epistolae Pontif. ad Concil. Florentinum spectantes*, ed. G. HOFMANN, Pars 3 [Rom 1946] N. 283, S. 105 f.). Doch die zahlreichen alttestamentlichen Bibelstellen, die das Volk der Chaldäer und mit ihm Abraham im Gebiet von Ur in der Nähe von Babylon seßhaft betrachten (*Gen* 11, 31; 15, 7; *Ez* 23, 16; *Dan* 5, 30 usf.), sowie z. B. die Gleichsetzung von „Assyrii“ und „Chaldaei“ bei Thomas v. A. (*In Is* 16/123 u. ö.) läßt auch bei Cusanus in dem Chaldäer eher einen „Weisen aus dem Morgenland“ vermuten. Vielleicht hat NvK auch die koranische Bezeichnung Abrahams als *hanif* (Sure 2, 135), mit der diesem (vor Juden und Christen) ein monotheistisches Heidentum zugeschrieben wird (CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Koran [Freiburg 1978] 349; 447 – 449) mit der Religion der Chaldäer assoziiert.

„Einheit, Gleichheit, Verbindung“, daß diese zwar „den gemeinen Mann überfordere“⁸. Doch er selbst stimmt schließlich sogar auch der These zu, daß Gott „ohne diese (personale Dreieinheit) nicht der einfachste, stärkste und allmächtige Ursprung (von allem) wäre“⁹. Der dann – von Cusanus als sehr konziliant dargestellte Jude – findet schon aus der Sicht von alttestamentlichen Psalmworten die göttliche Dreieinigkeit „unleugbar“, und er meint, daß sie so, wie sie soeben als „die einfachste Fruchtbarkeit“ in Gott erklärt worden sei, „von allen (auch von den Arabern) angenommen werden müsse“¹⁰. Der Skythe führt Analogien aus der heidnischen Religionsgeschichte dafür an¹¹. Der Gallier (oder Franzose) argumentiert schließlich mit Anklängen an die Trinitätslehre des *Hilarius von Poitiers*¹². Er leitet dann auch zu der vor allem in der *Pariser Hochscholastik* lebhaft diskutierten „schwierigen Frage“ über, ob das Wort (oder der Sohn) „zur Erlösung Mensch geworden sei“¹³.

II.

Für die Erörterung des ganzen Themenkomplexes *Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung* (Kap. 11 – 15) überträgt der göttliche Logos dem Petrus die Gesprächsführung.

a) Der setzt mit einer der Form nach philosophischen Widerlegung derer ein, die da sagen, „das Wort (der Logos) Gottes sei nicht Gott“. Dogmengeschichtlich trifft das vor allem den *Arianismus*, aber auch Koran und Islam. Dagegen argumentiert Cusanus fürs erste so: „In Gott koinzidiert das ‚Haben‘ mit dem ‚Sein‘ . . . Der Logos oder der Sinngrund . . . von allem, was werden kann, ist also Gott“¹⁴. Eben darum spitzt Petrus aber auch das christliche Dogma „Der Logos ist Mensch geworden“ in der Sicht „von unten“, vom Menschen her, so zu: „Die, die zugeben, daß das Wort fleischgeworden oder menschgeworden ist, müssen auch bekennen, daß der *Mensch*, den sie das *Wort Gottes* nennen, auch *Gott ist*“¹⁵.

Damit formuliert Nikolaus bewußt und genau den entscheidendsten Differenzpunkt, das „Schibboleth“, zwischen dem Christenglauben, wie ihn u. a. im

⁸ *De pace* 8 (N. 22; S. 21, Z. 1 f.).

⁹ EBD. (N. 23; S. 24, Z. 18 f.).

¹⁰ EBD. 9 (N. 25 f.; S. 26, Z. 4 – 13).

¹¹ EBD. 10 (N. 27; S. 28 f.).

¹² Vgl. bes. HILARIUS, *De Trinitate* IV, N. 33 (PL 10, 120): Est unus ab uno, scil., ab Ingenito Genitus; EBD. N. 6 (PL 10, 102): Confitetur . . . et Filii originem ab initio . . . , natum ab aeterno, nativitatem scil. ex paterna aeternitate sumentem. PETRUS LOMBARDUS zitiert im I. *Sentenzenbuch* dist. 28, c. 3 u. dist. 29, c. 3 diese beiden Hilarius-Stellen. NvK hat schon *De doct. ign.* I, 26 (h I, S. 51, S. 21 – 23) letztlich mit Hilfe dieser Erklärung die von AUGUSTINUS, *De Trinitate* VI, 10, 11) beanstandete Appropriation des Hilarius „aeternitas in patre“ gerechtfertigt; vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TrThSt 4 (Trier 1952) 46.

¹³ *De pace* 10 (N. 28; S. 29, Z. 18 – S. 30); vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 173 – 191; DERS., *Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo“*: MThZ 6 (1955) 302 – 313; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (Münster, jetzt St. Ottilien 1969); zur skotistischen These s. ebd. 164 – 177.

¹⁴ *De pace* 11 (N. 29; S. 31, Z. 1 – 6).

¹⁵ EBD. (Z. 6 – 9).

Jahre 451 das Konzil von Chalcedon als Dogma verkündet hat¹⁶, und dem, was auch die Juden und Muslime gelten lassen. In seinem Brief an *Juan de Segovia* vom 28. Dezember 1454 erklärt der Kardinal selbst dazu: „Sowohl bei den Juden wie bei eben den Türken habe ich erfahren, daß es nicht schwierig ist, sie von der *Dreieinheit* in der Einheit der Substanz zu überzeugen. Aber bei der hypostatischen *Einung*, die über die Verehrung des Einen Gottes hinaus grundlegend (principaliter) zu unserem Glauben gehört, dürfte das heutzutage nicht weniger schwierig sein, als immer schon von Anfang an¹⁷.“ Ja, bei seinem brieflichen Gedankenaustausch mit dem damals wohl eifrigsten Koranforscher in der Christenheit, mit Juan de Segovia, formuliert Cusanus den eigentlichen Differenzpunkt auch theologiegeschichtlich noch präziser so: Daß in Christus die Gnade Gottes in höchster Fülle war, das bestritten auch „*Fotinus*¹⁸ und *Paul von Samosata* und die übrigen, die Christus teilten“ – damit sind zweifellos *Nestorianer* gemeint¹⁹ –, nicht. „Daher und in diesem Sinne (unde et ita) bekennen auch die Sarazenen Christus als Wort und Sohn Gottes und als ruholla, d. h. als Geist Gottes²⁰.“

Genau an diesem Differenzpunkt hakt im Dialog *De pace fidei* der *Perser* ein: „*Petrus*, das Wort Gottes ‚ist Gott‘? Wie konnte Gott, der Unveränderliche, nicht-Gott, nämlich ein Mensch werden, der Schöpfer Geschöpf? Das lehnen wir fast alle außer wenigen in Europa ab. Und wenn es auch unter uns (in Persien) einige gibt, die sich *Christen* nennen – in der Unmöglichkeit, daß das Unendliche endlich und das Ewige zeitlich sei, stimmen sie mit uns überein²¹.“

Aus dieser Stelle leuchtet deutlich der Hauptgrund auf, aus dem Nikolaus für den ganzen Dialog über die personale Einheit Jesu und über den Sinn der Menschwerdung in den beiden großen Kap. 11 und 12 einen *Perser* als Gesprächspartner wählt. Wie nämlich seine späteren Darlegungen in der *Cribratio Alchoran* klar zeigen, sah er in den christologischen Aussagen des Korans, die die ewige Gottessohnschaft Jesu leugnen, „nestorianisch verfälschtes christliches Glaubensgut²²“. Daß dies der tatsächlichen Entstehungsgeschichte des Korans entspricht und daß Muhammad näherhin den *Nestorianismus*, wie er vor allem aus Persien bezeugt ist, übernommen und noch kämpferischer radikalisiert hat, das hat neuerdings *Claus Schedl* durch den Vergleich der diesbezüglichen Formulierungen im Koran mit Texten aus Persien, die „mit der Berufung Muhammads“ ungefähr „zeitgleich“ entstanden, bestätigt²³.

An der folgenden Diskussion mit dem Islam mag Nikolaus aber auch deshalb nicht etwa einen Araber oder Türken, sondern einen Perser beteiligt haben, weil „die islamische Philosophie“ in dem

¹⁶ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (³²1963) N. 301 f.

¹⁷ *Epistola ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 4 – 8); EBD. Z. 18: *Ista pars erit, uti semper fuit, difficilis valde.*

¹⁸ Zu Photius von Sirmium, nach dem „Christus ein bloßer Mensch, wenn auch auf wunderbare Weise geboren“ war, so A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I (Freiburg 1979) 439; s. a. BARDY, *Paul de Samosata* (Louvain ²1929) 407 – 414.

¹⁹ Vgl. *Cribr. Alk.*, Prol. 2 and III, 18 (demnächst in der Edition von L. HAGEMANN, in h VIII); R. HAUBST, *Christologie* 206 – 212; L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*: FThSt 21 (Frankfurt 1976) 74 – 79.

²⁰ *Epistula ad Ioannem de Segobia*, a. a. O., Z. 8 – 17.

²¹ *De pace* 11 (N. 30; S. 31, Z. 10 – 15).

²² S. o. Anm. 19; das Zitat: *Christologie* 206.

²³ CL. SCHEDL, a. a. O., 523 – 531; 562 – 566; das Zitat 524.

„Brennpunkt Persien“, namentlich in Avicenna und Algazel, ihre höchste Blüte und Beweglichkeit erreichte und weil auch die islamische Mystik zu einem guten Teil „auf persischer Grundlage ruht“²⁴.

b) Das den „Frieden“ anstrebende christo-logische Glaubensgespräch zwischen Petrus und Perser tut mit der Aufsprengung der harten *Antithese*: „Christus Gott“ – „Christus nicht Gott“ einen ersten wichtigen Schritt. Denn dabei zeigen sich diese *Gemeinsamkeiten*: Eine Konfusion des Göttlich-Ewigen mit dem Kreatürlich-Zeitlichen weist auch Petrus entschieden zurück. Der Perser aber konzediert im Einklang mit dem Koran, und zwar hier angesichts von dessen Attributen „Wort Gottes“ und „Geist Gottes“ für Christus: Nie hat ein Mensch „die Vortrefflichkeit (excellencia) des Wortes und des Geistes Gottes besessen“ wie Christus²⁵. Der Perser gibt auch dies zu, daß Christus „der Gottnächste“ ist²⁶.

Danach bringt Petrus die Unterscheidung der „menschlichen Natur in Christus“ von der göttlichen Natur mit ein; und das Christusverständnis des Persers faßt er demgemäß in die Worte: *Natura humana fuit in Christo perfectissima*²⁷. Doch das allein genügt ihm noch nicht. Er inquiriert vielmehr manuduktorisch so weiter, was denn im Koran näherhin mit der Bezeichnung

²⁴ Vgl. MAX HORTEN, in: *Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II. Die patristische und scholastische Philosophie, hrsg. von B. Geyer (Berlin 111927) 289–299; die Zitate: 298. – AVICENNA und ALGAZEL werden von NvK schon in *Sermo II* (h XVI, Nr. 26, Z. 17 f.) zitiert; Avicenna u. a. auch *De doct. ign.* II, 4 (h I, S. 75, Z. 3); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 9, Z. 22: dort mit Bezug auf das Kapitel „De stabiliendo prophetam“, und S. 10, Z. 12). *De pace* 15 (N. 52; S. 49, Z. 16–18) wird von ihm als einem intelligens et sapiens inter eos (unter den Koran-Anhängern) gesagt: Et Avicenna praefert felicitatem intellectualem visionis seu fruitionis Dei; vgl. ebd. S. 85 die Adnotatio 33. Aus der Übersetzung von ALGAZEL'S *Metaphysica* (= Logica et Philosophia), aus der NvK (ebenso wie von mehreren Avicenna-Schriften in den Kueser Kodizes 205 u. 298–300) im heutigen Cod. Cus. 205, Fol. 125^r–133^v, Auszüge besaß, zitiert er in der *Apol. doct. ign.* (S. 15, Z. 3–9, und S. 15, Z. 3 f.) wörtlich. Für *De pace* 11 sowie auch schon für die Unterscheidung von Engel, Prophet und Weisen im Prolog von *De pace* wie für die Gedankenführung in Kap. 11 ist der folgende Text aus Algazels *Metaphysica*, Pars II, tract. 5, cap. 10 (Ed. Muckle, Algazels *Metaphysics. A Mediaeval Translation* [Toronto 1933] 196 f.) besonders aufschlußreich (S. 196, Z. 30–35): „Igitur gubernacio mundi omnino eget homine, qui faciat scire modum quo aptentur homines huic mundo, et alteri. Non potest autem hoc implere omnis homo. Sed hec gubernacio est in mundo; igitur et causa gubernacionis est, et id etiam quod est causa gubernacionis est; id vero quod est causa gubernacionis in hoc (S. 197, Z. 1–9), est creatura dei in terra eius, qua mediante, venit creatura ad animadvertendum aptitudinem huius mundi, et alterius. Et propter hoc dicitur quod deus indidit rebus animadvertendi naturam, quia sicut dedit omni rei creacionem suam, sic et sensum animadvertendi (Z. 5–9): Igitur angelus est medius inter deum, et prophetam, et propheta est medius inter angelum, et sapientes. Et sapientes sunt medii inter prophetam, et vulgus. Sapiens igitur proximus est prophete, et propheta proximus angelo, et angelus proximus deo.“

²⁵ *De pace* 11 (N. 30; S. 32, Z. 5–7). Vgl. die schon von Klibansky angegebenen Koranstellen.

²⁶ EBD. Z. 8 f. Das steht (nach der Übersetzung von CL. SCHEDL, a. a. O. 422; vgl. 424) in *Sure* 3, V. 45 c–d: „Herrlich ist er in der Welt und im Jenseits einer von denen, die (Gott) nahe stehen.“

²⁷ *De pace* 11 (N. 31; S. 32, Z. 11–20).

Christi als *das Wort Gottes* gemeint sei²⁸. Daraufhin begrenzt der Perser den Sinn dieses Christus-Attributes, dem Koran gemäß, darauf: „Er (Christus) hat die außerordentliche Gnade erfahren, daß Gott ihm sein Wort einsenkte (in eo Deus posuit verbum suum)“; von der göttlichen „Natur“ gilt das „nicht“²⁹.

Auf das Einzigartige, das der Perser aber auch damit von Christus sagt, reagiert Petrus mit der Frage: „Hat Er (Gott) nicht auch anderen Propheten ähnlich sein Wort eingesenkt? Alle Propheten haben ja durch das Wort des Herrn gesprochen und waren Boten des Wortes Gottes.“ Auf diesen Einwand läßt Nikolaus den Perser auch rundweg erklären: „*Christus ist von allen Propheten der Größte*. Daher kommt es ihm auf eine eigentlichere Weise zu, Wort Gottes genannt zu werden, als den anderen Propheten“³⁰.“ Und das illustriert der Perser selbst – wohl in Erinnerung an das alte Großreich der Perser – mit dem Vergleich: Es gibt Sendschreiben des Königs an einzelne Provinzen, aber nur ein Grundgesetz, nach dem das ganze Reich geleitet wird³¹.

Dieses Gleichnis greift Petrus gerne auf, um es im Gedankenaustausch mit dem Perser so weiterzuführen: Das Papier, auf das das Wort des Königs geschrieben wird, bleibt Papier. So bleibt auch die menschliche Natur Jesu. Dem stimmt der Perser zu. Doch, so fährt er seinerseits fort: „Wenn der König seinen Thronerben ins Reich schickt, trägt der das Wort des Vaters lebendig und uneingeschränkt“ (in sich)³². Erst jetzt bringt Petrus auch das spezifisch-christliche Bekenntnis zunächst bildhaft und in Form der Frage mit ein: „Sind nicht in dem Wort des Thronerben alle Worte von Boten und Sendschreiben eingefaltet? Und obwohl der Reichserbe nicht der *Vater* ist, sondern der *Sohn*, ist er doch der königlichen Natur gegenüber nicht fremd. Wegen dieser Gleichheit ist er ja der Erbe“³³.“

Vom Perser folgt darauf noch der Einwand: „Doch der König und sein Sohn sind zwei (zwei verschiedene Menschen); aus diesem Grunde (ideo) geben wir nicht zu, daß Gott einen Sohn habe“³⁴.“ Petrus gesteht gerne zu, daß der

²⁸ EBD. Z. 21 – 23.

²⁹ EBD. (N. 32; S. 33, Z. 1 f.).

³⁰ Zu dieser Gedankenführung mag NvK dadurch ermuntert worden sein, daß auch die Mittlerschaft, die ALGAZEL dem von ihm in philosophischen Überlegungen postulierten „Propheten“ zuschreibt (s. o. Anm. 24), nicht nur das, was „jeder Mensch“ (omnis homo) vermag, sondern all das, was irgendein Gesandter Gottes, der nur Mensch ist, vermag, übersteigt und überfordert.

³¹ *De pace* 11 (N. 32; S. 33, Z. 3 – 12).

³² EBD. (N. 32; S. 33, Z. 13 – 23).

³³ EBD. (N. 33; S. 33, Z. 24 – S. 34, Z. 2).

³⁴ Vgl. *Sure* 43, V. 59 (SCHEDL 289; vgl. 241 – 293): „Er (‘Isā) ist nur ein Knecht, auf den WIR Gnade gelegt. WIR machen ihn für Israels Söhne zum Vorbild“; in *Sure* 9, V. 30 wird die Bezeichnung des Messias als „Sohn Gottes“ (ibnu-llāhi) am deutlichsten und schärfsten zurückgewiesen; vgl. SCHEDL 328 u. 550 – 552.

Vergleich mit zwei Menschen hinkt. Doch nun expliziert er den eigentlichen Sinn des christlichen Bekenntnisses von Christus als dem Sohne so: „Wenn du auf die Macht in der königlichen Würde des Vaters und des Sohnes blickst, dann siehst du: diese *königliche Macht* ist im Vater und im Sohne *dieselbe*. In (Gott) dem Vater ist sie als im Ungezeugten, im Sohne ist sie als im Gezeugten oder als dem lebendigen Wort des Vaters.“

Der Perser sagt daraufhin: „Fahre fort!“ Offensichtlich, weil er merkt, daß sich ihm hier eine tiefere Einsicht auftut³⁵.

c) Nun sucht Petrus dem Perser das eigentliche *Person-Geheimnis in Christus* durch dieses – theologiegeschichtlich zwar ungewöhnliche, aber hier doch hilfreiche – Gedankenexperiment zu erhellen:

Nehmen wir an: Die ungezeugte Königsmacht (= Gott der Vater) beruft in dem Menschsein Jesu einen „seiner Natur nach Fremden“, den Menschen Jesus nämlich, auf die Weise „zur Gemeinschaft in der Thronfolge“, daß „die fremde Natur in der Einung (in unione) mit der eigenen im Sohne die Königsherrschaft (Gottes mit-)besitzt, laufen dann nicht die *natürliche* Thronfolge und die gnadenhafte oder *adoptive* in (den Besitz) der einen Herrschaft zusammen³⁶“? Das bedeutet für Christus: Bei Ihm „vereinen sich in der einen Thronfolge des einen Königtums: Sohnschaft (filiatio) und Adoption“; und zwar so, daß „die Adoptiv-Thronfolge“ – d. h. ohne dieses Bild: die Begnadung und Verherrlichung Jesu – „personal nicht in sich, sondern in der Sohnschaft-Thronfolge begründet ist (suppositatur)³⁷“.

Das Resümee dieser ganzen „Hinführung“ (manuductio): „Es ist festzuhalten, daß in Christus die menschliche Natur dem Worte oder der göttlichen Natur so geeint ist, . . . daß sie nicht für sich gesondert, sondern in der göttlichen (Natur) ihre Personalität hat (personetur)³⁸.“

Darauf der Perser (zu Anfang von Kap. 12): Competenter capio istud. Das überetzte ich zunächst, und so steht es auch im Druck:³⁹ „Ich bin fähig, das zu verstehen.“ Weil der Perser auch noch danach seinen Haupteinwand wiederholt, soll hier indes wohl eher nur gesagt sein: „Ich verstehe, wie das gemeint ist.“

³⁵ *De pace* 11 (N. 34; S. 34, Z. 3–12).

³⁶ EBD. Z. 13–18. Das *concurrunt* weist schon von ARISTOTELES, *Phys.* II, 7, in die Richtung von *coincidere*: Die Gottessohnschaft Christi, die präexistente und die des Menschen Jesus ist (wegen der Person-Einheit) als eine zu deuten.

³⁷ EBD. (N. 35; S. 34, Z. 30–32).

³⁸ EBD. (S. 35, Z. 5–8).

³⁹ Nikolaus von Kues. *Textauswahl in deutscher Übersetzung*, Heft 1: *De pace fidei – Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. von R. HAUBST (Trier, Cusanus-Institut 1982) 32.

III.

Doch, wie dem auch sei, schon in der zuvor skizzierten Dialogpartie von Kap. 11 schlägt die cusanische Gedankenführung einen so kühnen und beachtenswerten *Weg der manuductio* von einigen Koran-Aussagen über Christus her ein, daß es hier etwas einzuhalten gilt, um im Rückblick darauf sowohl die *Anknüpfungspunkte* im Koran wie die *Logik der Argumentation* und deren religionsdidaktisches *Ziel* kritisch zu überprüfen.

a) Um die Aussagen des Korans auch in dessen ursprünglicher Intention zu Wort kommen zu lassen, unterscheiden auch die christlichen Koran-Erklärer durchweg sorgfältig zwischen dessen Prädikat *kalimatu 'llah* (Wort Allahs) für 'Isā, für Christus als Gesandten Allahs, und dem christlich-trinitarischen Begriff *Verbum Dei*⁴⁰. Gelegentlich meint man aber auch, weil *Cusanus* dies beides nicht unterschieden habe, sei seine ganze Argumentation, die darauf aufbaue, von vornherein „aus muslimischer Sicht zum Scheitern verurteilt“⁴¹. Wir sahen indes schon nicht nur, wie klar und eindeutig NvK in seinem Brief an Segovia gegen Ende 1454 zwischen diesem Begriff im Koran und im christlichen Christus-Dogma unterscheidet, sondern auch, daß er bereits bei seiner ganzen *manuductio* in Kap. 11 bewußt von dieser Unterscheidung ausgeht, um im Gespräch mit dem persischen Muslim eben diese Kluft zu überbrücken. Das Bemühen um die Überwindung eben der Antithese zwischen nur adoptiver und personaler Gottessohnschaft setzt sich auch in Kap. 12 fort.

Aus der philologischen Ebene erhebt sich auch der Einwand, daß im Koran selbst von Christus als dem „größten Propheten“⁴² oder „Gesandten“ Allahs

⁴⁰ CL. SCHEDL übersetzt den Vers 21 der (mekkanischen) Sure 19: „Also spricht dein HERR: Das ist ein leichtes für mich! Wir machen ihn für die Menschen zum Zeichen, (zum Zeichen) des Erbarmens von uns; es ist ein beschlossenes Wort!“ Nach Vergleich mit verwandten Texten erklärt Schedl S. 195 dazu: „Wenn aber 'Isā durch Gottes Schöpfungswort empfangen wurde, existiert er nur in Kraft eben dieses Wortes. Von daher ist es nur ein kleiner Schritt, ihn selbst einfachhin ‚Wort‘ (kalima) zu nennen. Die Bezeichnung 'Isā's als ‚Wort Gottes‘ weist demnach nicht auf den innergöttlichen Bereich seines Wesens, sondern auf seine durch das Befehlswort Gottes ermöglichte Menschwerdung.“

Den Vers 45 aus der (medinischen) Sure 3 übersetzt Schedl: „Damals sprachen die Engel: O Marjam, Allah verkündet dir ein Wort von sich (bikalimatin minhu): sein Name ist Messias 'Isā, Sohn Marjams. Herrlich ist er in der Welt und im Jenseits, einer von denen, die (Gott) nahe stehn“; den Vers 46: „Er spricht in die Wiege zu den Menschen schon wie ein Erwachsener. Er ist einer von den Frommen.“ S. 423 erklärt Schedl dazu: „'Isā ist nur insofern Wort, als er von Allah gesprochen, d. i. wunderbar geschaffen wurde. ‚Allah verkündet dir, daß du durch sein schöpferisches Wort empfangen wirst.“ . . . Wie aber aus V. 46 (= Satz 4) hervorgeht, beschränkt sich der Wortcharakter 'Isā's nicht bloß auf den Moment seiner Empfängnis im Schoße der Jungfrau Marjam; 'Isā selbst ist so sehr Wort, daß er schon in der Wiege spricht.

⁴¹ Es scheint hier besser, keine Namen zu nennen.

⁴² R. KLIBANSKY zitiert dazu in Adnotatio 23 (h VII, 79 f.): „Azoara 4 (Bibliander I, 19)“; das betrifft Sure 2, 253. Nach SCHEDL, S. 364, besteht die (dort ausgesprochene) „Bevorzugung 'Isā's“ im Vergleich zu der anderer Gesandten oder Propheten „darin, daß er mit klaren (Wunder-)Beweisen begabt und mit Heiligem Geist ausgerüstet wurde“. Auch hier fügt Schedl indes hinzu: „Diese Bevorzugung hatte er nicht kraft eigenen Wesens . . .“

keine Rede sei. Dazu kommt bei Cusanus in Kap. 12 vor allem der Satz: „Die Araber sagen, Christus allein sei *der Höchste* in dieser und in der künftigen Welt⁴³.“ Hier und erst recht bei der Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“ (*facies omnium gentium*), auf die wir bei Kap. 13 zu sprechen kommen werden⁴⁴, ist in der Tat zuzugeben, daß NvK, weil er selbst kein Arabisch kannte, mitunter auch *Fehlern* in der Koran-Übersetzung des Robert Ketton (aus dem 12. Jhd.) aufgesessen ist.

Doch die Behauptung, daß damit seinem ganzen Versuch, von den Aussagen über 'Isā (Jesus) im Koran her zum Christus des Neuen Testaments hinzuführen, sozusagen die reale Basis entzogen sei, wird durch den Koran selbst widerlegt. Cusanus treibt hier ja keine bloße Wort-Exegese. So hängt auch nicht alles an dem einen Ausdruck „*der Höchste*“. Sachlich ist es vielmehr so, daß seine Argumentation sich (auch) im Koran auf solche Aussagen über 'Isā stützen kann, die im Vergleich zu den übrigen Menschen und Propheten *de facto*, wenn auch nicht explizit-wörtlich, einen einzigartigen Vorrang oder eine *einmalige Maximität* („Größtheit“) Jesu, seiner Sendung und seines begnadeten Menschseins, besagen.

Worin gipfelt nämlich positiv die *Besonderheit der Christologie im Koran*? Darüber könnte ich z. B. aus der von den Einzelaussagen im Koran her aufgebauten umfassenden monographischen Untersuchung „Muhammad und Jesus“ von *Claus Schedl* ganze Abschnitte zitieren⁴⁵. Doch am glaubwürdigsten ist es wohl, daß auch ein Muslim und Koran-Gelehrter wie Professor *Abdoldjawad Falaturi* (der ebenso wie Prof. Claus Schedl unter uns anwesend ist) im real Gemeinten dieselbe Bejahung der natürlich-übernatürlichen Größtheit des Menschen Jesus im Koran ausgesagt findet wie Cusanus. Auf dem *Evangelischen Kirchentag 1981* hob Falaturi aus der Gesamtaussage des Korans dies hervor: „Die Person Jesu wird im Koran derart gelobt und es werden ihm so viele Beschaffenheiten zugesprochen, wie sonst keiner anderen Person, nicht *einmal* der Person *Muhammads selbst*.“ Als Beleg dafür führt Falaturi außer der Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes“ auch dies an: „Diese in

⁴³ R. KLIBANSKY zitiert dazu in Adnotatio 24 (S. 80): „Azoara 5 (Bibliander I, 23).“ Im Koran selbst handelt es sich um den (schon in Anm. 40 zitierten) Vers 45 von Sure 3, u. z. um eben den Satz, den wir bei Nikolaus sonst (wie bei Robert Cettonensis und auch bei Bibliander) mit „qui est facies omnium gentium“ übersetzt finden. *De pace* 12 (N. 39; S. 37; Z. 27) ist dieser, dem Urtext näher, mit „solus altissimus (statt ‚herrlich‘) in hoc mundo et futuro“ wiedergegeben.

⁴⁴ S. unten, V.b.

⁴⁵ So bes. S. 564 f.: „Damit glauben wir kurz den Weg gewiesen zu haben, auf dem ein christlich-islamischer Dialog zu einem guten Ziel führen könnte.“ Das dortige Resümee (565): „Trotz dieser Offenheit der koranischen Aussagen steht unzweifelhaft fest, daß dem Gottesknecht 'Isā unter den anderen Knechten Gottes eine Sonderstellung zukommt. Am Beginn und am Ende seines Lebens wird die wirkende Macht Allahs offenbar. 'Isā trat nur durch das schöpferische Wort Allahs ins Dasein, und am Kreuz wurde er zu Allah entrückt und erhöht. Er wirkte in seinem Leben nicht bloß Wunder, er wurde vielmehr selbst als das zeichenhafte Wunder Gottes inmitten der ganzen Menschheit aufgerichtet.“ Vgl. Auch F. KÖSTER, *Jesus im Islam*, in: *Kirche und Religion I: Jesus in den Weltreligionen* (St. Ottilien 1981) 51 – 76.

der Auffassung vom Koran als *übermenschlich* und *überirdisch* dargestellte Person Jesus soll auch nach der Auslegung des Korans in einer *übernatürlichen* Art und Weise das irdische Leben verlassen haben⁴⁶.“

In Kap. 14 leitet Nikolaus auch seine eigene Erklärung des Glaubensartikels „Geboren aus Maria der Jungfrau“ mit der Feststellung ein, daß „Christen und Araber“ in diesem Punkte dasselbe lehrten⁴⁷. Die Koranforschung bestätigt dies: Schon „durch seine Geburt in der Kraft des befehlenden Wortes Allahs ragt 'Isā über alle Menschen hinaus. Er wurde zum ‚Wunderzeichen für die ganze Welt gesetzt⁴⁸.“ Als Parallele kommt einzig Adam in Frage, der ebenfalls durch das befehlende Wort Allahs in's Dasein trat⁴⁹“.

Kap. 12 bezieht sich auch darauf, „daß Christus“ nach dem Koran „Tote auferweckt und aus Lehm Vögel erschaffen habe, und vieles andere⁵⁰“. Unter das „andere“ zählte Nikolaus wohl die Legende, daß 'Isā schon als Kind in der Wiege seine prophetische Berufung erklärt habe⁵¹. Einiges davon hat der Koran zwar sicher apokryphen Kindheitsevangelien entnommen⁵². Doch als eine zusätzliche Anknüpfung für die Hinführung vom Koran zum Evangelium konnte der Kardinal auch das mit erwähnen. Dieser schließt den Passus kurz so: „Dies und vieles andere versichern die Araber von Christus; im Koran steht es geschrieben⁵³.“ In seinem Brief an Juan de Segovia berichtet Nikolaus selbst überdies, daß er „gewissen“ (Muslimen) die Frage vorlegte, ob man nach dem Koran „irgend jemanden Christus vorziehen könne“, und daß er zur Antwort erhielt, „das könne man nicht; denn er (Christus) sei der höchste Sohn Gottes“

⁴⁶ *Deutscher Evangl. Kirchentag Hamburg 1981* (Kreutz-Verlag, Stuttgart-Berlin). Der zitierte Text steht dort S. 644 f. Er entstammt einem Podiumsgespräch über „Voraussetzungen und Erfahrungen der christlich-islamischen Begegnung“ (628 – 646).

⁴⁷ *De pace* 14 (S. 43, Z. 4 f.).

⁴⁸ SCHEDL, a. a. O., 326: „Trotz“ ihrer „nicht unwesentlichen Unterschiede sind sich Islam und Christentum darin einig, daß sie 'Isā/ Jesus als Wunderzeichen Gottes (Sure 19, 21; 21, 91; 23, 50) bekennen und ihm damit eine einzigartige Stellung inmitten der ganzen Menschheitsgeschichte, von Adam bis zum Letzten Gericht, zuerkennen.“

⁴⁹ So SCHEDL, a. a. O., 330, zusammenfassend zur „Christologie der mekkanischen Suren“. SCHEDL 291: „Das größte Wunder am Sohn Marjams, nämlich seine wunderbare Geburt“ ist „sowohl in der mekkanischen Sure 19 (1–40) als auch in der medinischen Sure 3 (45–51) ausführlich dargelegt“.

⁵⁰ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22 f.); *Sure* 5, 110 (Schedl 510): „Damals sprach Allah: 'Isā, Sohn Marjams, gedenke meiner Gnade . . . Wie du aus Lehm Figuren von Vögeln gebildet; du bliesest darauf, und sie wurden zu Vögeln mit meiner Erlaubnis. Blinde und Aussätzige heilstest du mit meiner Erlaubnis, und wie du Tote hervorgehen ließest mit meiner Erlaubnis . . .“; vgl. h VII, Adn. 26 (S. 81 f.), ähnlich Sure 3, 49.

⁵¹ *Sure* 19, 29–33 (SCHEDL 197); *Sure* 5, 110 (SCHEDL 510). Vgl. SCHEDL (zu *Sure* 19), S. 333: „Wenn dazu das sprechende Kind noch sagt: ‚Er befahl mir Gebet und Almosen, solange ich lebe‘ (19, 38), wird damit auf die Säulen des Islam verwiesen“: Anbetung des Einen Gottes, das Gebet, Almosen.

⁵² Die Legende vom Vogelwunder stammt offensichtlich aus der „Kindheitserzählung des Thomas“; s. SCHEDL, 428 f.

⁵³ *De pace* 12 (N. 41; S. 39, Z. 8 f.).

(filius Dei altissimus)⁵⁴. Dieser Ausdruck war im dortigen Kontext freilich nur adoptianisch gemeint.

b) Die *Wege der cusanischen Argumentation* verlaufen in den Kap. 11 – 13, aufs Ganze gesehen so:

Zunächst weitete und vertieft Petrus, wie wir bereits sahen, den Begriff des *Persers* von dem Wort, das Gott Jesus als Propheten eingegeben habe, sowie dessen Vorstellung von einer nur adoptiven Gottessohnschaft zu dem christlichen Verständnis des mit Gott im Wesen identischen, aber vom Vater personal unterschiedenen Logos oder Sohnes.

Danach sucht Petrus (in Kap. 12) dem *Perser* in scharfsinnigen hypothetischen Denkschritten dies einsichtig zu machen, daß die auch vom Koran Christus zugeschriebene „*Größtheit*“ nur in dessen personalem Gottsein ihren hinreichenden Grund haben kann.

Und das 13. Kap. setzt das dahin fort, daß in alldem, was Juden, Christen, Muslime und auch viele Heiden als Auferstehung von den Toten oder als ewiges Leben glauben oder erhoffen, die personale Inexistenz und Wirksamkeit Gottes, und zwar des Sohnes Gottes, im Menschen Jesus *voraussetzt*.

c) Das *religionsdidaktische* Ziel des ganzen Dialogs *De pace fidei* ist es, wie schon dessen Titel anzeigt, durch die Erschließung des gegenseitigen Verstehens füreinander dem Frieden zu dienen. Zumal bei dem *christologischen Kernstück* des Dialogs wäre indes die Annahme, daß er strikt beweisen wolle (mit *rationes necessariae*, wie z. B. Raimund Lull⁵⁵ und auch Juan de Segovia⁵⁶), ebenso falsch wie das Gegenteil, daß er alle Religionen ohne jedes weitere Nachdenken ihrem „*bloßen Glauben*“, überlassen wolle⁵⁷. Gerade bei Muslimen und Juden erwartete – drittens – NvK selbst auch keineswegs, sie spontan, wie in einem Sprung über alle bisherigen Gegensätze hinweg, zur Bejahung des christlichen Christusglaubens anspornen zu können. Gerade bei seiner christologischen *manuductio* spricht er ja vielmehr selbst von der jeweils größeren oder geringeren Schwierigkeit, diesem oder jenem dies oder das verständlich zu machen⁵⁸.

⁵⁴ h VII, S. 98, Z. 19 – 22.

⁵⁵ Vgl. E. W. PLATZECK, *Raimund Lulls Quaestio de Congruo*: MThZ 8 (1957) 13 – 32.

⁵⁶ Vgl. R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit NvK und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: MThZ 2 (1951) 116 – 122.

⁵⁷ Mit R. PANIKKAR, *Christus, der Unbekannte im Hinduismus* (Luzern – Stuttgart 1965) 147, möchte ich „unterstreichen, daß zum Verständnis und selbst zur Erklärung der christlichen Lösung übernatürlicher Glaube *wesentlich* notwendig ist. Ohne ihn entartet die lebendige *Trinität* . . . zu einer Art *Arbeitshypothese*, die der inneren Spannung des *Modalismus* auf der einen und des *Tritheismus* auf der anderen Seite nicht gewachsen ist. Ohne Glauben kann der lebendige *Christus*, der zwei Naturen besitzt und doch vollkommen eine Person ist, in kein Geistesschema eindringen, um mit andern philosophischen oder gar religiösen Vorstellungen verglichen zu werden“.

⁵⁸ *Ista pars erit, uti semper fuit, difficilis valde*; so im *Brief an Joh. v. Segovia* (h VII, S. 98, Z. 17). Von *difficultas* spricht auch schon der Gallier: *De pace* 10 (N. 28; S. 30, Z. 11). Über die Einwände des *Persers* und des *Türken* hinaus läßt NvK in *De pace* auch *Petrus* bemerken: *Non possunt fingi similitudines praecisae* (12, N. 36; S. 35, Z. 14); *Cape exemplum, licet remotum* (12, N. 40; S.

IV.

In Kap. 12 verdient, wie schon gesagt, die (im umschriebenen Sinne manuduktorische) Funktion des *Maximitätsprinzips* unsere besondere Aufmerksamkeit.

a) Im III. Buch *De docta ignorantia* hatte NvK das von mir (in meiner „Christologie des NvK“)⁵⁹ erstmals so betitelte Prinzip mit dem Blick auf die *Hierarchie* der Seins- und Lebensstufen im *Universum* von dieser grundlegenden Bedeutung her entwickelt: Wenn ein Individuum irgendeiner Art nicht nur irgendwelche individuellen Möglichkeiten innerhalb seiner Art verwirklichen, sondern die gesamte Potentialität seiner Art erschöpfend darstellen soll, dann muß es mehr sein als nur ein Individuum seiner Art.

Im Hinblick auf den *Menschen*, dessen „Bestimmung über alle seiner innerweltlichen Möglichkeiten hinausweist“⁶⁰, bedeutet das allgemein: Seine endgültige Vollendung ist *nur* „in Gott“ (nur in der gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott) zu erreichen. Soll aber diese Vollendung – wie sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Jesus tatsächlich verwirklicht ist – so „maximal“ sein, daß durch sie auch allen anderen Menschen ihre Vollendung in Gott von Gott selbst her „vermittelt“ werden kann, so setzt das gemäß dem am Kosmos abgelesenen Maximitätsprinzip als *Grundbedingung* dies voraus, daß *dieser Mensch, personal* gesehen, nicht nur Mensch ist, sondern in der Person des göttlichen Logos oder Sohnes oder der „absoluten Gleichheit“ in Gott subsistiert.

In *De pace fidei* benutzt NvK das Maximitätsprinzip näherhin sozusagen wie einen Hebel, mit dessen Hilfe er denkerisch die *Christologie im Koran* aus ihrer adoptianischen oder extrem-nestorianischen Reduktion in ein nur-menschliches „Gottes-Knecht-Sein“ Jesu befreit⁶¹. Dem, der zu weiterem Nachdenken bereit ist, möchte er damit einen Zugang im Glauben zu der personalen Göttlichkeit Jesu als der *Bedingung oder Voraussetzung* für die Verwirklichung seines (im dargelegten Sinne) maximal begnadeten (und dadurch auch maximal vollendeten) Menschseins eröffnen.

b) Auf den Wunsch des Persers nach einem „weiteren verständlichen Beispiel“ läßt Nikolaus in Kap. 12 den *Petrus* an eben das anknüpfen, worin

38, Z. 9). Der *Spanier* sagt anschließend (14, N. 46; S. 43, Z. 2 f.) *Erit forte de Messia, . . . , alia circa nativitate suam difficultas*. Im Hinblick auf die notwendige Vergeistigung der eschatologischen Paradiesesvorstellung erklärt *Petrus* hingegen (15, N. 52; S. 49, Z. 20): *Non erit igitur in hoc difficultas concordandi omnes sectas*.

⁵⁹ R. HAUBST, *Christologie* 150 – 157; Vgl. DERS., *NvK und die heutige Christologie*: Universitas. FS für Bischof Albert Stöhr (Mainz 1960) 170 – 172. H. MEINHARDT, *Der christliche Impuls im Menschenbild des NvK*: MFCG 13 (1978) 105 – 116.

⁶⁰ Dies ist zugleich die 4. These, die N. HINSKE in *Was ist Aufklärung?* (Darmstadt 1977) 528, zur Beantwortung dieser Frage aus M. Mendelsohn erhebt. Diesen Ansatz, sein christologisches Ziel, haben danach auch noch Vertreter der deutschen Spätaufklärung mit Cusanus gemeinsam.

⁶¹ R. HAUBST, *Christologie* 209 – 212.

schon zu Anfang des eigentlichen Dialogs das Gespräch mit dem Griechen kulminierte: „Alle Weisheit in allen Weisen kommt von der, die durch sich selbst Weisheit ist, da sie Gott ist⁶².“

Der Perser gibt auch dies gerne zu: „Wer weiser ist, kommt der Weisheit in sich, der absolut größten, näher“ als „der weniger Weise . . . Niemals ist aber ein Mensch auf Grund seiner menschlichen Natur so weise, daß er nicht *noch weiser sein könnte*. Denn zwischen der eingeschränkten Weisheit eines Menschen und der (göttlichen) Weisheit . . . bleibt stets ein unendlicher Abstand⁶³.“ Dasselbe appliziert Petrus anschließend auf die menschliche und die göttliche „Meisterschaft“ (auf das *magisterium* als Weisheit und Kunst des Lehrens). Und eben da setzt er in *De pace fidei*, mit dieser seiner manuduktiven Frage, mit diesem *hypothetischen Gedankenexperiment* ein: „Nehmen wir also an“, oder „Gesetzt also den Fall“ (*Esto igitur*): „Das Denken (oder der Geist: *intellectus*) irgendeines (Menschen) hat eine solche Meisterschaft und solche Weisheit, daß *keiner größere* Weisheit oder Meisterschaft *haben kann* – dessen Geist ist dann aufs innigste (*maxime*) der Weisheit in sich geeint . . . –, wäre dann nicht (in diesem Menschen) . . . die intellektuale Menschennatur *aufs unmittelbarste* der göttlichen Natur oder ewigen Weisheit, *dem Wort* oder der göttlichen Kunst, geeint?

Der Perser bleibt jedoch bei seinem Konzept: Auch „diese Einung wäre noch eine solche der Gnade⁶⁴.“

Petrus insistiert indes darauf: „Solange“ die menschliche Natur „nicht zu personaler oder hypostatischer Einung . . . erhoben würde, *könnte die Einung größer sein*“. Andererseits räumt er zugleich ein: Diese höchste Einung „geschieht nicht durch Natur (in einem naturhaften Prozeß), sondern *durch Gnade*“. Beides aber faßt Petrus so zusammen: „Obwohl die menschliche Natur der göttlichen durch Gnade geeint wird, hat doch jene Gnade, da sie nicht größer sein könnte, aufs unmittelbarste in der (göttlichen) *Natur* ihr Ziel⁶⁵.“

Der Perser sucht trotzdem daran festzuhalten: Auch bei einer solchen Einung „kann der Mensch Christus *nicht mehr* Gott genannt werden *als ein anderer Heiliger*, auch wenn er unter den Menschen der Heiligste ist⁶⁶.“

Petrus findet dabei aber unter anderem dies noch nicht gründlich genug bedacht, „daß jede Höhe irgendeines *Propheten*, welche Stufe er auch gehabt haben mag, von der Höhe, die nicht größer sein kann, *noch unvergleichlich entfernt* ist (improportionabiliter distare), so daß es zwischen jeder beliebigen Höhenstufe und dem Allein-Höchsten noch viele größere und kleinere Stufen

⁶² *De pace* 12 (N. 36; S. 35, Z. 17 f.).

⁶³ EBD. (S. 36, Z. 2–9).

⁶⁴ EBD. (N. 37; S. 36, Z. 13–22).

⁶⁵ EBD. (N. 38; S. 38, Z. 23–S. 39, Z. 8). Im Brief an Joh. v. Segovia pointiert NvK (h VII, S. 99, Z. 5–8) noch schärfer: *infinita gratia, . . . absolute maxima . . ., ita est gratia quod natura. Quare non est differentia nisi in modo loquendi inter verba quae illi dicunt de gratia et nos de natura.*

⁶⁶ EBD. (N. 40; S. 38, Z. 9–12).

geben kann. Von der *Gnade*, der Heiligkeit, Klugheit, Meisterschaft gilt je dasselbe“. Wenn der Perser auch das hinreichend bedächte, so Petrus, dann sähe er klar, daß „*es nur der eine Christus sein kann*, in dem die menschliche Natur der göttlichen hypostatisch (in unitate suppositi) geeint ist“. Implizit, nämlich „ohne es auch hinreichend zu bedenken“, sagt Petrus, bekennen das auch die Araber, indem sie mit den Christen darin übereinstimmten, „daß Christus allein der erhabenste Mensch und das Wort Gottes ist“⁶⁷.

Am Ende dieser *manuductio* hält es der Perser für möglich, daß die Araber (= die Muslime) auf dem dargelegten Wege „zur Annahme“ des so verstandenen Christus-Glaubens „geführt werden könnten“. Denn „die Einheit Gottes, die sie vor allem (*maxime*) zu bewahren suchen“ (auch diesen Satz entnahm Nikolaus inhaltlich dem Koran)⁶⁸, werde bei dieser Einung keineswegs verletzt, sondern gewahrt⁶⁹.

Dem Perser bleibt freilich, wie auch jedem christlichen Theologen, der diesen Namen verdient, die Frage: „*Wie kann man begreifen*, daß eine menschliche Natur nicht in sich, sondern in der göttlichen durch Zugehörigkeit zu dieser ihren Selbststand (ihre Subsistenz) hat“⁷⁰?

Die Antwort darauf läßt Nikolaus den Petrus anschaulich und zur Zufriedenheit des Persers durch den Vergleich mit einem *Magnetstein* geben, der Eisen zu sich emporzieht: „Wenn analog die geistige Menschennatur der geistigen Natur Gottes, von der sie das Sein empfing, aufs innigste (*propinquissime*) anhinge, so hinge sie ihr als der Quelle ihres Lebens untrennbar an“⁷¹.

Mit Hilfe dieser Vorstellung, meint Petrus, könnten zumal die „*Araber*“, die mit dem Koran bekennen, daß Christus Tote auferweckt hat⁷², um so leichter (*facilius*) „zum Bekenntnis der hypostatischen Einung in ihm“ weitergeführt werden. An Totenerweckungen und dergleichen konnte die menschliche Natur Jesu ja nur mitwirken, wenn sie so „in die Einung mit der göttlichen (Natur und Person) aufgenommen war“. Denn nur „deren Macht kann so befehlen“⁷³.

⁶⁷ EBD. (N. 39; S. 37, Z. 13 – S. 38, Z. 2).

⁶⁸ Vgl. die Anm. in h VII zu S. 38, Z. 5 – 6.

⁶⁹ EBD. (S. 38, Z. 3 – 6). Im Brief an Joh. v. Segovia folgt statt dessen diese christlich-theologische Überlegung (S. 99, Z. 9 – 15): *Et quando adiungeremus nos non ita asserere, ut nobis imponunt, Christum Deum, quasi id quod in Christo aliquo sensu attingi potuit esset ipsa deitas, quia naturae remanserunt inconfusae, per hoc intelligendo verba Mahometh vera quae de sensibili Christo loquitur, vel acquiescerent, vel saltim ostenderemus ex Alchorano ipsos non debere contra nos saevire, si illum mediatorem recte colimus quem ipsi tantum laudant.*

⁷⁰ EBD. (Z. 6 – 8).

⁷¹ *De pace* 12 (N. 40; S. 38). Vgl. *Adnotatio* 25 in h VII (S. 81).

⁷² S. o. Anm. 50.

⁷³ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22 – S. 39, Z. 7).

Der Perser wirft abschließend noch einen Seitenblick auf „die Juden“, die „über Christus nichts (derartiges) ausdrücklich zugestehen“. Von Petrus wird das damit erklärt, daß die Juden so dezidiert an dem „Wortsinn“ des Alten Testaments haften blieben und zumal das, was in der neutestamentlichen Christusbotschaft darüber hinausgehe, gar „nicht verstehen wollten“⁷⁴.

V.

Der vorletzte Gesprächspunkt zwischen Petrus und Perser lenkte mit dem Aufweis der Erstursächlichkeit Gottes bei den Wundern, namentlich bei den *Totenaufweckungen*, die Gott *durch* und *in* Jesus wirkte, auch schon zu dem zweiten, dem *christo-soteriologischen* Themenkreis über⁷⁵, dessen Erhellung die ganzen folgenden Kapitel 13 bis 15 dienen sollen, um darzutun: *Das ewige Leben und die Auferstehung von den Toten sind nur durch Christus zu erlangen*.

Um auch noch diese drei Kapitel mit gleicher Gründlichkeit zu analysieren, inhaltlich und methodisch, fehlt mir hier indes die Zeit. Zum Glück gehört sowohl die reichhaltige Darlegung über Sinn und *Heilsfrucht des Kreuzestodes Jesu* (in Kap. 14) wie (in Kap. 15) der *Vergleich der Eschatologie*, namentlich der Glückseligkeitsverheißungen, in Koran und Evangelium als für das Verständnis notwendige Voraussetzung auch innerlich zum Thema der *Rechtfertigung* (in Kap. 16). Deshalb bin ich Herrn Kollegen Peters dankbar dafür, daß er in seinem Referat diese beiden Themen mitberücksichtigen wird. Nun also zu dem für unser Thema noch grundlegend wichtigen 13. Kapitel.

a) Darin ist der Syrer der Gesprächspartner; vielleicht darum, weil Syrien im Altertum der exemplarische Schmelztiegel für die Synkretisierung von sehr vielen Religionen und metaphysisch-mystischen Ideen war⁷⁶, vielleicht weil die Syrer, den Juden und Persern benachbart und selbst die Heimat verschiedener christlicher Denominationen, auch den Islam zu Anfang geistig stark beeinflussten⁷⁷.

Der Syrer hat aus dem bisherigen Dialog dies herausgehört, daß „die Eintracht der religiösen Gruppierungen nur von dem her zu gewinnen ist, was sie *voraussetzen* (ex praesuppositis)⁷⁸. Angesichts der doch zur *höchsten Vollen- dung* des Menschen in Christus *emporführenden* Gedankenentwicklung beim

⁷⁴ EBD. (S. 39, Z. 8–15).

⁷⁵ Das „in isto articulo“ (13, N. 42; S. 39, Z. 19) bezieht sich umgekehrt auf S. 39, Z. 2 ff. zurück.

⁷⁶ Vgl. z. B. in FR. UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie I* (121966) den § 80: „Jamblichos und die syrische Schule“, S. 612–618.

⁷⁷ Vgl. M. HORTEN, in Ueberweg II (121927) 287–298; SCHEDL, 530 f. Dafür, daß NvK in Kap. 14 für das Thema „natus de Maria virgine“ einen Spanier als Gesprächspartner wählt, scheint mir dies (zumindest) ein Grund zu sein, daß er damit Joh. de Segovia im Hinblick auf sein großes christologisch-mariologisches Werk *Septem Allegationes et Advisamenta circa Immaculatam Conceptionem* (ed. PETRUS DE ALVA ET ASTORGA, Brüssel 1664), Anerkennung zollen wollte.

⁷⁸ *De pace* 13 (N. 42; S. 39, Z. 17 f.).

Gespräch mit dem Perser mag das verwundern. Von dem Prinzip, die logischen, psychologischen oder metaphysischen *Voraussetzungen* zu eruieren, die den religiös-empirischen Phänomenen ihren Sinn geben, ist jedenfalls die folgende *rückfragende* *manuductio* so stark beherrscht, daß Bruno Decker i. J. 1953 für diese das Leitwort der *Präsuppositionsdiagnostik* geprägt hat⁷⁹. Der Sinn von „Dialektik“ ist dabei dem verwandt, was Aristoteles zu Beginn seiner *Topik* über den dialektischen Schluß sagt; vom apodiktischen Schluß unterscheidet er diesen nämlich dadurch, daß das beim „*dialektischen* Schluß“ Vorausgesetzte nur den „meisten oder den Weisen als wahr erscheint“⁸⁰.

Der *erste Schritt* des Gesprächs macht zunächst dieses „Paradox des Menschen“⁸¹ bewußt: „Weil alles (außer Gott) einen Anfang hat“, so der Syrer, „wird es seiner Natur nach auch ein Ende haben.“ Doch der Syrer ist sich mit Petrus auch darin einig: „Fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und sehr vieler anderen Menschen – hält daran fest, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach zeitlichem Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird.“

Auf die mäeutische Frage des Petrus hin: „Wie ginge die menschliche Natur zur Unsterblichkeit über, wenn sie der göttlichen nicht in untrennbarer Einung anhinge?“ kommt der Syrer von daher ohne weiteres zunächst zu diesem *apodiktischen* Präsuppositionsschluß: Der Auferstehungsglaube *setzt dies als notwendige Bedingung voraus* (*necessario praesupponit*)⁸². Das heißt mit anderen Worten: Kein Toter kann je von sich aus zu neuem Leben auferstehen. Die Initiative dazu muß von Gott ausgehen; das neue unsterbliche Leben muß auch in einer höheren Gemeinschaft mit Gott seinen primären Inhalt haben. Das ist die *Grundüberzeugung* im Auferstehungsglauben der vielen Religionen.

b) Der *zweite Schritt*, nämlich der *Rückschluß* vom Auferstehungsglauben auf Christus als den Mittler (Mediator) der Auferstehung für alle anderen Menschen fällt dann aber offensichtlich schwerer. Dieses Ziel seiner *manuductio* formuliert Petrus so: Der Auferstehungsglaube schließt mit ein, daß „die menschliche Natur *in irgendeinem* Menschen *vorgängig* (zu der allgemeinen Auferstehung) der göttlichen geeint ist“⁸³.

Bei seinem *ersten Versuch*, das zu erhellen, stützt sich Petrus darauf, daß „die Araber“⁸⁴ Christus „*das Angesicht aller Völker*“ und „*den Höchsten*“ nannten, die Juden: „Messias und Christus.“

⁷⁹ In: Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen (Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des MA, hrsg. v. J. KOCH III [Leiden – Köln 1953] 119).

⁸⁰ ARISTOTELES, *Topik* A 1, 100a, Z. 27 – 100b, Z. 23.

⁸¹ Vgl. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade* II. Das Paradox des Menschen (Einsiedeln 1971), bes. 145 – 248.

⁸² *De pace* 13 (N. 42; S. 40, Z. 4 – 13).

⁸³ EBD. (N. 43; S. 40, Z. 14 f.); vgl. das *egret homine* in dem oben (Anm. 24) zitierten Algazel-Text.

⁸⁴ Auch hier sind Koran und Islam gemeint.

Diesen Titeln entnimmt Petrus, dem der Kardinal hier einige seiner Lieblingsgedanken in den Mund legt, daß nach den Muslimen und Juden Christus von allen Menschen „Gott am nächsten“ sei. Darin sieht er den Wahrscheinlichkeitsgrund für die Annahme: Er (Christus) wird „der sein, in dem die Menschennatur allen voran (prioriter) mit Gott geeint wird“. Und das führt Petrus – nun christlich-dogmatisch – so weiter: „Darum ist Er der Heiland (Salvator) und Mittler (Mediator) aller: in Ihm wird die menschliche Natur, durch die alle Menschen Menschen sind, der göttlichen und unsterblichen Natur geeint, damit so alle Menschen . . . die Auferstehung von den Toten erlangen⁸⁵.“

Der Syrer faßt dies, verkürzt zitiert, so zusammen: „Du versicherst“ nun, daß „die Einung der menschlichen Natur mit der göttlichen“, die der Auferstehungsglaube „voraussetzt“, „in Christus (bereits) bestehe. Darum *setzt* dieser Glaube (also) Ihn voraus⁸⁶“.

Petrus ergänzt dazu, daß auf diese Weise „alle Verheißungen, die den Juden gegeben wurden, im Glauben an den Messias oder Mittler bestätigt werden. Denn nur durch Ihn konnten und können die Verheißungen, die das ewige Leben betreffen, erfüllt werden⁸⁷“.

Bibeltheologisch ist dazu freilich zu sagen, daß schon im neutestamentlichen „Christus“-Titel der Inhalt der alttestamentlich-jüdischen *Messias*-Erwartung angesichts des Todes und der Auferstehung Jesu sowie der Sendung des Geistes durch Ihn stark umgeformt und überboten ist⁸⁸. Doch wie ist es mit den beiden Christustiteln, an die Nikolaus bei „den Arabern“ anknüpfte?

Nun, daß die Bezeichnung Christi als „der Höchste“ sich nicht wörtlich, wohl aber inhaltlich, im Koran findet, sahen wir schon⁸⁹. Die Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“, der der Kardinal eine so tiefgründige Auslegung zu geben wußte (daß Christus nämlich allen Völkern und Menschen als der Mittler des Heiles unmittelbar nahe sei)⁹⁰, findet sich indes auch nicht inhaltlich im Koran. Die heutige Koranwissenschaft stellt vielmehr eindeutig fest, daß diese Übersetzung des Robert Ketton, auf die Nikolaus (und übrigens auch noch Bibliander)⁹¹ sich hier verließ, auf einem philologischen Irrtum beruht⁹². Der authentische Korantext⁹³ besagt aber (in einer Verheißung an Marjam

⁸⁵ *De pace* 13 (N. 43; S. 40, Z. 15 – 22).

⁸⁶ EBD. (S. 40, Z. 23 – S. 41, Z. 3).

⁸⁷ EBD. (N. 44; S. 41; Z. 4 – 7).

⁸⁸ Vgl. F. HAHN, *Christologische Hohheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen 1966) 133 – 230, bes. 212. Im Hinblick auf den Titel „Christos“, der der „Kristallisationspunkt für alle neutestamentlichen christologischen Anschauungen“ wurde, sagt Hahn dort: „Es muß klar gesehen werden, daß der jüdische Vorstellungsgehalt des Messiasbegriffs hier (1 Kor 15, 3b – 5) total umgeformt ist.“

⁸⁹ S. o. unter IVa.

⁹⁰ *De pace* 13 (N. 43; S. 40, Z. 17 – 22); vgl. 14 (N. 46; S. 43, Z. 16 – S. 44, Z. 3); R. HAUBST, *Christologie* 215 – 217.

⁹¹ Vgl. Adnotatio 24 (h VII, S. 80).

⁹² Vgl. unten S. 186.

⁹³ *Sure* 3, 45b (SCHEDL 422).

(Maria) immerhin dies: „*Herrlich* ist er in der Welt und im Jenseits“; und er fährt fort: „einer von denen, die (Allah) nahestehen“.

Soviel zu dem *ersten Gedankengang*, der Muslime und Juden vom Auferstehungsglauben her „präsuppositionsdiagnostisch“ auf Christus als den (wie es im Kolosserbrief 1, 18 heißt) „*Erstgeborenen aus den Toten*“ hinweisen soll. Auf eine andere, noch nicht so manuduktorisch wie hier ausgeformte Weise hat NvK dieselben Gedanken auch schon in *De docta ignorantia* ausgesprochen⁹⁴.

c) Doch, so fragt der Syrer: „Wie ist es bei *den anderen Religionsgruppen*“ (der lateinische Ausdruck ist hier *sectae*)?

„Entsprechend (*pariformiter*)“, antwortet Petrus; und er setzt nun so an: „*Alle Menschen ersehnen* und erhoffen in ihrer menschlichen Natur nichts anderes als das *ewige Leben*.“ Auf dieses möchten die Religionen „durch Reinigungen der Seelen und durch Opfer“ vorbereiten⁹⁵.

Das erstere wird sodann existentialontologisch in einem Passus verdeutlicht, der wörtlich zitiert zu werden verdient: „Die Menschen erstreben die *Glückseligkeit* (*beatitudinem*), die das ewige Leben selbst ist; (und sie erstreben diese) in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nur als Mensch existieren, nicht als Engel oder als eine andere Natur. Er will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit (*ultimam felicitatem*) erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner *Quelle*, aus der das Leben selbst fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben⁹⁶.“

Diese Präsuppositionsdiagnostik wird dann auf diese Weise weitergeführt: „Wie aber sollte dies dem Menschen möglich sein, wenn man nicht zugibt, daß die allen gemeinsame Natur bei *einem* zu solcher Einung erhoben ist, daß durch ihn als den *Mittler* alle Menschen das letzte Ziel ihres Sehnsens erlangen können? Als Mensch ist dieser ja der Weg, durch den jeder Mensch Zutritt zu Gott, dem Ziel aller Sehnsucht hat. *Christus* ist es also, der *von allen vorausgesetzt* wird, die die letzte Glückseligkeit zu erlangen hoffen.“

Darauf der Syrer: „Dies sagt mir sehr zu⁹⁷!“

Hier findet sich in der Tat, auch im Vergleich zu *De docta ignorantia* und zu manchen Predigttexten, die reifste philosophisch-theologische Ausformung der cusanischen *manuductio ad Christum*.

Der Syrer rekapituliert sodann aus den drei Kapiteln, die wir hier analysierten, die wichtigsten Leitmotive dieser *manuductio*.

⁹⁴ *De doct. ign.* III, 8 (h I, S. 144, Z. 2–20).

⁹⁵ *De pace* 13 (N. 44; S. 41, Z. 8–12). *De doct. ign.* III, 8 (h I, S. 143, Z. 30 ff.) ist dies und die folgende *manuductio* noch knapp so formuliert: *Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem.*

⁹⁶ *De pace* 13 (N. 44; S. 41, Z. 12–17).

⁹⁷ *EBD.* (N. 44; S. 41, Z. 17–N. 45; S. 41, Z. 25).

Dabei flicht er auch einige traditionellere Formulierungen wie die ein: daß „die allen gemeinsame Hoffnung einem (dem menschlichen Geiste) *angeborenen Verlangen* (connatum desiderium) entspringe, dem die Religion folgt⁹⁸“; und daß die „Hoffnung auf Einung mit der Weisheit“ und auf die eigene Vollendung bei denen, die nicht an die höchste Vollendung des Menschseins in Christus glauben, *ins Leere* geht⁹⁹.

Abschließend faßt der Syrer auch die genannten *beiden Hauptwege* der (cusanischen) „Hinführung zu Christus“ so *zusammen*: „daß der Meister und Mittler, der den Gipfel (suprematatem) der Vollendung und den *höchsten Rang* (principatum) im Menschsein (naturae humanae) innehat“, in dem angeborenen Naturverlagen „*von allen vorausgesetzt* wird¹⁰⁰“.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: R. Klibansky)

KLIBANSKY: Ich danke Herrn Haubst. NvK hat das Prinzip eines jeden Textverständnisses, eines jeden wahren Textverständnisses so formuliert: *In omni studio librorum* sollst du dich vor allem darum bemühen, daß die Interpretation des Textes *iuxta mentem scribentis*¹ erfolgt. Herr Haubst hat dieses Prinzip treu befolgt. Dafür danke ich ihm ganz besonders.

Wir haben jetzt etwas mehr Zeit, glücklicherweise, als nach dem vorigen Vortrag; nämlich 35 Minuten. Um zehn vor sieben müssen wir schließen, um allen Teilnehmern Gelegenheit zu geben, die Autobusse zu erreichen. Nun bitte ich alle, die an der Diskussion teilnehmen wollen, die Hand zu erheben und ihren Namen zu sagen. Wir haben zwei, vier, sechs, acht Teilnehmer. Für jeden stehen vier Minuten zur Verfügung.

HAUBST: Ich möchte jeweils sogleich antworten, damit man die Frage noch frisch im Bewußtsein hat.

LEDERLE: Ich frage in diesem Fall im Namen von Herrn PANDURANG SHASTRI ATHAVALE, der nicht deutsch spricht und dessen Übersetzer ich bin. Er wollte eigentlich schon heute früh anfragen, aber ich glaube, es ist auch jetzt der Platz dazu.

In seiner Vorstellung steht die Verehrung der Götter sehr im Mittelpunkt, im Mittelpunkt des religiösen Tuns und auch der Sozialarbeit. Der Mittelpunkt des Tuns ist die Verehrung (*bakti*), des einen Gottes, der für ihn Krischna (कृष्णा) ist. Er sagt, daß alles, was Form und Namen hat, symbolhaft, relativ unbedeutend

⁹⁸ EBD. (N. 45; S. 42, Z. 6–9).

⁹⁹ EBD. (N. 45; S. 41, Z. 26–S. 42, Z. 6). Näheres zum Thema des „angeborenen Naturverlangens“ des menschlichen Geistes nach Gott s. B. M. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam* (Rom, Angelicum 1948), sowie R. HAUBST, *Christologie* 51–58.

¹⁰⁰ *De pace* 13 (N. 45; S. 42, Z. 8–12).

¹ *Comp.* 10 (h XI/3, N 28, Z. 9 f.).

ist. Man kann also sagen: Das *Ante omnem pluralitatem est unitas*² paßt da hinein. Die Einheit ist da, und es wäre auch die Bereitschaft, das als etwas allgemein Gültiges anzunehmen. Seine Frage, die sich daraus ergibt, ist: Wie wäre die Erfahrung – diese Praxis ist ja auch eine Erfahrung Gottes –, worin besteht die Erfahrung Gottes nach Cusanus? Und dann: Was würde er sagen über Mitarbeit an der Not des Menschen als Teilhabe, als Teil eines interreligiösen Dialoges? Das frage ich, weil bei Cusanus doch sehr die *sapientia* im Mittelpunkt steht.

HAUBST: Sie fragen also, inwiefern man bei Cusanus von einem Ausdruck der Gotteserfahrung sprechen kann, und auch in dem Sinne, daß die Einheit Gottes erfaßt werde vor der Vielheit, vor der Vielheit der Erscheinungen und auch der Attribute Gottes. Cusanus neigt hier sehr dem von Thomas öfter Avicenna zugeschriebenen Prinzip³ zu, daß *das Sein* vom menschlichen Geiste in seiner transzendentalen Reichweite vor der Konkretisierung der Einzeldinge erfaßt wird. Irgendwie geschieht da ja auch, zu unserem geistigen Selbstvollzug gehörig, ein spontaner Vorgriff auf ein zunächst noch nicht begrenztes „Sein“ hin; und nur, weil der Geist diese umfassende und ihn leitende Seinsidee hat, kann er überhaupt die Begrenztheit des ihn umgebenden Seienden erkennen. In dieser Erfahrung sieht NvK implizit Gott „vorausgesetzt“⁴. Im Dialog *De pace fidei* läuft dazu die Hinführung zu Gott als der „Weisheit“, die vor allem von den Philosophen gesucht und „vorausgesetzt“ wird, parallel⁵; und im dortigen Kapitel über die Rechtfertigung⁶ kommt dazu die – freilich nur das Beste in „allen Nationen“ in den Blick nehmende – Feststellung, daß die Verpflichtung zur *Liebe*, u. z. sowohl zu Gott wie zu den Mitmenschen, sich ihnen als ein „der Vernunft angeborenes Licht“, in dem Gott spricht und in dem Paulus zugleich „die Vollendung des Gesetzes“ sieht, bekundet. Auch diese Liebe entspringt danach einer Grunderfahrung des menschlichen Geistes, die zugleich existentielle Hinordnung und Verpflichtung sowie Begrenzung der eigenen Willkür besagt⁷.

² *De pace* 4 (N. 11; S. 11, Z. 21).

³ THOMAS V. AQ., *In XII libros Metaphys. Aristotelis expositio*, lib. I, lect. 2 (Marietti N. 46): primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit; *De ente et essentia* (Anfang): ens autem et essentia sunt, quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae. Denselben Satz gebraucht Thomas, ohne zu zitieren, auch S. th. I/II q. 55 a. 4 ad 1 und q. 94 a. 2c. In ihm ist (nach der Ausgabe S. VAN RIET, in: *Avicenna Latinus*, Liber de Philos. prima [Löwen – Leiden 1977] 31 ff.) der Inhalt von Trakt. 1, c. 5 resümiert.

⁴ Näheres: MFCG 11 (1975) 243 – 248. Mit der cusanischen Auffassung stimmen die Darlegungen von E. CORETH, *Metaphysik* (Innsbruck – Wien – München 1961) bes. der Zusatz S. 593, genau überein.

⁵ *De pace* 4 – 6.

⁶ EBD. 16 (N. 59; S. 55, Z. 10 – 15).

⁷ Vgl. S. th. I/II q. 94 a. 2; dort hat Thomas dem „Quod primo cadit in apprehensione, est ens“ den Satz „Bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis“ parallel gesetzt. Mit dem „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum . . . et malum vitandum“ bleibt Thomas doch im horizontalen Rahmen der Transzendentalien Spekulation.

OTTE: Ich bin mit großem Vergnügen und mit großer Freude den Ausführungen von Herrn Haubst gefolgt und habe mich dann doch gefragt: Reicht diese Ausführung aus, um den christologischen Ansatz bei Cusanus befriedigend zu erklären? Ich möchte von mir aus in dieser Richtung eine Frage stellen. In Kap. 16 geht es um die *varietas rituum*. Dort wird im Gespräch mit den Tartaren gezeigt, daß die verschiedenen Riten irgendwie in Christus eins sind; in einer großen Denkfigur wird vom Alten Testament bis auf Christus hin der Bogen gespannt; danach ist Christus das *semen unum*. Er stellt also die *Unitas* dar. Die Frage ist dann aber: Wie kommt es, daß Christus die Macht hat, die Einheit zu verwirklichen? Man kann sich natürlich sagen: Ja, das ist die *Unitas*, die in Gott immer schon da ist: in Christus kommt sie zur Erscheinung. Aber das muß ja auch „funktionieren“. Ich frage nach dem Funktionscharakter der Christologie: Wie schafft es eigentlich der Christus, daß es zu der Identität des eigentlich nicht Identischen kommt, von der wir auch bei Herrn Kremer gehört haben? Er hat diese freilich philosophisch abgeleitet, während ich meine, daß sie bei Cusanus von der Christologie abgeleitet werde. Für mich lautet die Frage ganz konkret: Welche Bedeutung spielen Kreuz und Auferstehung bei Nikolaus von Kues als die Einheit, als die Identität des eigentlich nicht Identischen? Wie ist das in der cusanischen *manuductio* mit angelegt? Dazu noch eine kleine Zusatzfrage: Wie verhält sich diese Identität des eigentlich nicht Identischen bei NvK zu der Nichtidentität im Identischen bei Nishida im Buddhismus? Aber das ist eine Frage, die jetzt etwas ausgreift, ich sehe eine Ähnlichkeit durch Ueda, der eine Arbeit geschrieben hat⁸, aber das ist ein anderes Thema. Ich danke vielmals.

HAUBST: Was da den Buddhismus und überhaupt den Hinduismus angeht, haben wir Leute hier, die auf die zuletzt gestellte Frage besser antworten können. Dafür erkläre ich mich nicht kompetent.

Ich beginne deshalb mit dem, was Sie zu Anfang sagten: Ist das, was in *De pace fidei* gesagt wird, im besonderen die *manuductio*, soweit ich sie bei den Kapiteln 11 – 13 nachzeichnete, ist das *alles*, was Cusanus an solchen gedanklichen Hinführungen hat? Es ist bei weitem nicht alles. Es kennzeichnet aber die Art und Weise, wie er im besonderen den Muslimen eine Hilfe, die dem Glaubensverständnis entgegenführt, geben zu können glaubt. In *De docta ignorantia* ist die Perspektive ganz anderes. Da ist sie kosmisch: Gott will seine Welt vollenden, Christus ist der Vollender der Welt. Die Welt vollendet sich im Menschen. Die Menschen in ihrer Vielheit müssen sich vollenden: Sie vollenden sich in dem Christus, in dem Gott kommt, um sie zu vollenden. Das sind andere Perspektiven, die hier nicht deutlich mit zum Ausdruck kommen, aber auch hier mit gemeint sind. Bei Cusanus ist es hochinteressant, wo und wie er drei Jahre nach *De docta ignorantia* als Prediger im Jahre 1443 mit seiner Christologie neu

⁸ SH. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und in Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965.

einsetzte. Noch stärker als *De pace fidei* und erst recht als in *De docta ignorantia* geht er da nämlich von der Selbsterfahrung des Menschen aus⁹. Auch schon in der großen deutschen Vaterunser-Erklärung betrachtete er die *imago trinitatis*, das dreifache Verlangen im Menschen nach ewigem Leben, nach Ewigkeit, das Verlangen nach klarer Wahrheitserkenntnis, nach der Weisheit, und das Verlangen nach sozialer Gemeinschaft in der Liebe, sozusagen als die empirische Basis seiner *manuductio*¹⁰. So hat er verschiedene Ansätze. Die ersten Predigten, mit denen er 1443 hier in Trier auf neue Weise begann, behandeln ganz ausführlich das Leiden Christi¹¹. Um dessen Sinn zu erfassen, teilt er dort das Leiden Christi in sieben Etappen ein, zu verstehen, weshalb hat er gelitten. Das allgemeine Motiv des Leidens wird dort auf die verschiedenen menschlichen Leidens-Erfahrungen bezogen, und daraus entspringen auch nähere Appelle für das menschliche Verhalten.

MEUTHEN: Ziemlich stark wurde von dir die Topik herausgestellt, zu Recht. Das läßt natürlich jetzt fragen: Wie steht NvK im Rahmen der neuen Dialektik, die der Humanismus entwickelt? Ich meine die Ablehnung der Apodiktik bei Valla, später bei Agricola¹².

Er richtet sich ja rhetorisch „an die meisten“, wie es da steht. Meine Frage wäre nun ganz formal – von der Sache ist das etwas anderes: Ob man NvK mit dieser Methode vielleicht in die Entwicklung der rhetorischen Dialektik des Humanismus mit hineinnehmen könnte oder nicht.

HAUBST: Das ist wohl in etwa das zentrale Thema, das wir beim letzten Symposium angingen: *das Menschenbild des Nikolaus von Kues*. Die Herren Meinhardt und Colomer haben darüber gesprochen¹³. Es gibt bei Cusanus, so kann man es auch sehen, diese zwei Wege zu Christus: den des Menschen, der seine Vollendung sucht, das ewige Leben sucht; und den des Menschen, der seiner Sünde bewußt ist und die Erlösung aus Sünde, Sühne und Mittlerschaft sucht, die ihm aus der Sünde heraushilft. Das erste hat Cusanus mit dem Humanismus gemeinsam, die Vollendung des Menschen, und nicht nur mit dem damaligen Humanismus, das geht ja in der Philosophiegeschichte weiter bis in die Aufklärung. Ich habe da einen Satz in Erinnerung, den Herr Hinske auch noch zur deutschen Spätaufklärung geschrieben hat, nach dem der Mensch über sich selbst hinaus auf Vollendung hinzielt¹⁴. Das war auch eine Zielvorstellung des Humanismus . . .

⁹ Exemplarisch dafür ist der 1. Teil von *Sermo XLI (Confide filia)*: (h XVII, Fasc. 2).

¹⁰ Demnächst in h XVI: *Sermo XXIV*, N. 21 f.

¹¹ *Sermo XXVII* u. *Sermo XXVIII*; s. h XVII.

¹² C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Mailand 1968. Knapper Forschungs- und Problemüberblick letztens in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1982) 797 – 807, von L. JARDINE.

¹³ MFCG 13 (1978) 105 – 143.

¹⁴ N. HINSKE, *Was ist Aufklärung?* (Darmstadt 21977), Nachwort. „Mendelsohns Idee der Bestimmung des Menschen“ resümiert H. dort S. 529 an 4. Stelle in dem Satz: „Die Bestimmung des Menschen weist über alle seine innerweltlichen Möglichkeiten hinaus“ usw.

KLIBANSKY: Herr Meuthen wollte noch seine Frage präziser formulieren.
MEUTHEN: Ich glaube, daß ich mißverstanden wurde. Meine Frage zielte wirklich formal auf die Entwicklung der neuen humanistischen Logik, die ja von den Inhalten aus ganz freischwebend ist. Diese Parallelität stieg in mir auf, als du das eben so darlegtest, vor allen Dingen, weil das ja die Sermocinal-Philosophie der Humanisten ist, die genau dieses dann betreiben, über Agricola hinaus bis zur schließlichen Pervertierung bei Ramus später. Da zielte meine Frage konkret hinein.

HAUBST: Ja, ich gestehe, daß ich die Logik des Humanisten nicht so sehr verfolgt habe. Mir scheinen die aber auch den Akzent gar nicht so sehr auf Logik gelegt zu haben wie auf das Menschenbild, auf ihre Zielvorstellungen. Daß sie eine besondere Logik entwickelt hätten außerhalb der aristotelischen und außerhalb der Kontroverse zwischen Nominalismus und Realismus, ist mir nicht bekannt. Ich weiß auch nicht, ob ich damit deine Frage immer noch verfehle¹⁵.

BUSSE: Ich wollte weniger eine Frage stellen als eine theologische Anmerkung machen. Man soll den Text verstehen *iuxta sensum scribentis*, wie Herr Klibansky sehr schön gesagt hat. Herr Haubst hat sich darum bemüht. Wir haben ja einen Punkt, wo wir das sehr schön demonstrieren können. Die Bezeichnung Christi als „das Angesicht aller Völker“; diese Bezeichnung stammt aus der Verkündigungsszene, wie sie im Koran dargestellt wird¹⁶. Da sagt der Engel zu Maria: Jesus wird sein ein *wadīh*; und das wird übersetzt: „ein Angesehener“. Der Aufbau ist sehr ähnlich dem, was man bei Lukas¹⁷ lesen kann. Er wird ein *wadīh* sein; *wadīh* (arabisch) hängt etymologisch zusammen mit *wadīh*. *Wadīh* heißt das Gesicht, das Angesicht, eigentlich nur die Vorderseite. Daher im Lateinischen wahrscheinlich: *facies omnium gentium*. An dieser Stelle kann man sehr schön sehen, daß das „Angesicht aller Nationen“ bei wohlwollender Betrachtung durchaus mit dem arabischen Vorbild in etwa zusammengeht. Etwas anderes ist es beim Maximitätsprinzip: Daß Christus der größte Prophet sei, steht wörtlich, soweit ich sehen kann, nicht im Koran. Man kann aber folgendes sagen: Die Person Jesu wird im Koran von allen Darstellungen von Propheten, die im Koran enthalten sind, am meisten beachtet. Das differenzierteste Bild einer Prophetenlaufbahn, wenn ich mal so

¹⁵ Hinterher finde ich bei J. M. BOCHESKI, *Logik* (München 1956) 297 die Sätze: Der „Humanismus (einschließlich der in bezug auf die Logik an ihn anknüpfenden späteren Denker des 17. Jhdts.): ist rein negativ, bloße Verwerfung der Scholastik“; und: „Das Interesse gilt hier viel mehr den rethorischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Problemen als den logischen“ usw. Anschließend (297 – 299) eine entsprechende Äußerung von Lorenzo Valla. Nachträglich finde ich auch das Positive an der „neuen humanistischen Logik“ bei dem Niederländer Agricola von E. MEUTHEN, *Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus*: Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 5 (Oldenbourg 1983) 217 – 276, hier 228, so markiert, daß diese „durch die dialektischen Wahrscheinlichkeitsschlüsse der Topik und damit in humanistischer Weise praktisch-rhetorisch bestimmt war“.

¹⁶ *Sure* 3, 45.

¹⁷ Lk 1, 32.

sagen darf, einer Prophetenbiographie, liegt tatsächlich in der Person Jesu vor, wenn auch nicht quantitativ. Quantitativ wird im Koran die Gestalt Moses viel ausführlicher behandelt als die Gestalt Jesu, mit vielen Wiederholungen. Insofern hat Nikolaus von Kues recht, obwohl man nicht sagen kann, nach koranischer Auffassung sei Jesus der größte Prophet, und zwar in dem Sinne, daß er einen höheren Rang habe als ein anderer Prophet. Es wird zwar auch hier und da gesagt, daß die Menschen verschiedene Ränge haben. Da ist aber gemeint, der Prophet habe insofern einen höheren Rang als der normale Mensch, als er mit der göttlichen Offenbarung begabt ist. Aber diese Auszeichnung setzt den Propheten nicht in den Stand, sich irgendwie über seine Umwelt zu erheben. Das als Beitrag dazu.

HAUBST: Ich bin dankbar für die ergänzenden Beiträge. Das Gesagte erklärt ja auch den Übersetzungsfehler des Robert von Ketton einigermaßen. So ganz daneben ging der also nicht.

BEN CHORIN: Sowohl in *De pace* wie in dem Brief an Juan de Segovia behauptet Cusanus, daß es den Juden relativ leichtfalle, die Trinität zu akzeptieren¹⁸, aber ihre Ablehnung setze bei der Inkarnation ein¹⁹. Es ist völlig unverständlich, für mich auf jeden Fall, wie es zu dieser Behauptung kam. Vielleicht ließe sich darüber aus der Biographie des Cusanus irgend etwas ausmachen. Soweit ich sehe, hat die Ablehnung der Trinität völlig uneingeschränkt innerhalb des Judentums stattgefunden, immer in Bezugnahme auf Deuteronomium 6, 5: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer.“ Darüber gab es schon vor der Zeit des Cusanus das klassische Werk von Abraham Ibn Esra, *Sepher Ha-echad*, das „Buch der Einheit“. Darin wurde der unteilbare Einheitsbegriff dargelegt, und soweit ich sehe, auf jeden Fall von jeder Art normativen Judentum akzeptiert²⁰. Ganz unverständlich ist es, wieso dem Petrus in den Mund gelegt werden kann: die Juden verstanden die Messianität Jesu und die darauf bezüglichen alttestamentlichen Stellen deshalb nicht, weil sie nur den Wortsinn der Heiligen Schrift gelten ließen²¹. Jeder, der sich mit der Frage der hebräischen oder der rabbinischen Exegese befaßt hat, weiß, daß das Prinzip des *Pardēs* gilt; das ist ein Abkürzungswort für *pēschat, remes, dērusch und sōd*“, also für: Wortsinn, Hinweis auf das Verborgene, homiletische Ausdeutung und mystische Ausdeutung²². Diese vier Arten der

¹⁸ *De pace* 9 (N. 25; S. 26). Die Redaktion weist auf die N. 26 f. folgende Begründung aus dem AT hin.

¹⁹ *Brief an Joh. de Segovia* (h VII, S. 98, Z. 4–8); zu beidem: *Sermo* I, N. 7, Z. 27–31 (h XVI, S. 8); vgl. R. HAUBST, *Christologie* 205 f.

²⁰ Zum Begriff „normatives Judentum“ s. SCHALOM BEN-CHORIN, *Jüdischer Glaube* (Tübingen 1979).

²¹ *De pace* 12 (N. 41; S. 39, Z. 12 f.).

²² Herr Ben-Chorin erklärt sich ausdrücklich mit dem folgenden Text bei E. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (1907) 411 einverstanden: Das spätere Judentum hat gefunden, daß es einen vielfachen Schriftsinn gebe, der in dem Wort *pardēs* („Paradies“) angedeutet

Exegese werden auch durch die vier Zizit, die vier Schaufäden am Gebetsmantel, symbolisiert. Die Behauptung, daß die Verheißungen, die sich auf den Messias, den Gesalbten, beziehen, durch die neutestamentlichen Aussagen überboten werden, kann so nicht hingenommen werden. Sie werden nicht überboten, sondern sie werden verändert. Die prophetische Weissagung wurde vom Judentum akzeptiert: daß durch den Messias die Infrastruktur der Welt verändert wird, also der Weltfriede aller Menschen und aller Kreatur; so heißt es Jesaja 11 z. B. Doch dies ist ja bei Jesus nicht eingetreten! Zum letzten möchte ich noch bemerken: Wenn Cusanus sagt, daß der Mensch die Glückseligkeit anstrebt, so wird das ja durch eine andere Aussage von ihm ergänzt: Der Mensch will eigentlich nichts anderes sein als Mensch, aber dies in immer größerer Vollendung. Ich möchte auch darauf hinweisen, daß einer der großen Lehrer des Judentums unserer Zeit, *Martin Buber*, in seiner Dissertation das Problem der Individuation von Jakob Böhme bis Cusanus über diese Frage behandelt hat und sie noch einmal in seinem Alterswerk *Das Problem des Menschen* 1958 aufgreift und dabei von dem großen Cusanus spricht²³.

HAUBST: Sie haben sehr vieles da angesprochen. Ich möchte zuerst darauf hinweisen, daß es sehr bedeutende Exegeten gibt, z. B. *Ferdinand Hahn*, mit dem ich viel in Mainz zusammengearbeitet habe, die sehr stark betonen, Hahn z. B. auch in seinem Buch „Christologische Hoheitstitel“, daß der Christustitel, so wie er im Neuen Testament z. B. in der Predigt des Paulus auftritt, enorm über das hinausführte, was es an Messiaserwartung bei den Juden gab. Das haben die Juden aber nicht anerkannt, und darin liegt ja auch schon die zum Tode Jesu führende Auseinandersetzung begründet. Anfangs scheinen danach „die Juden“ dahin tendiert zu haben, Jesus anzuerkennen. Als er aber das irdische Messiasreich nicht wollte, war er für sie nicht der Messias. Bei Ihnen finde ich vor allem die Voraussetzung sehr problematisch oder sehr verallgemeinernd: daß nach der jüdischen Messiaserwartung eine Weltvollendung, Weltveränderung ipso facto in einem Sitz erfolgen sollte. Das ist eine extreme Apokalyptik, die Sie da mit dem Messiasbegriff verbinden. Wenn Sie das vom Menschensohn gesagt hätten, hätte ich Ihnen das zugestanden²⁴. Aber man

sei, nämlich: 1. p̄schat, den einfachen oder wörtlichen Sinn; 2. remes, „Andeutung“, den typischen, allegorischen Sinn; 3. d̄rusch, „Forschung“, den durch Forschung abzuleitenden Sinn; 4. s̄öd, „Geheimnis“, den theosophischen Sinn.

²³ M. BUBER, *Das Problem des Menschen* (Heidelberg 1982) 28 – 31.

²⁴ F. HAHN, *Christol. Hoheitstitel* (Göttingen ³1966) 157: „Daß ‚Messias‘ in vorchristlicher Zeit zum ‚allgemeinsten‘ Hoheitstitel für den endzeitlichen Erlöser geworden sei, ist eine oft wiederholte, aber keineswegs zutreffende These. Ebenso wenig darf gesagt werden, daß die ‚irdisch-nationale‘ Eschatologie mit der ‚apokalyptisch-universalen‘ völlig zusammengefließen sei und demzufolge die Titel ‚Messias‘ und ‚Menschensohn‘ gleichbedeutend geworden seien . . . Die Menschensohnerwartung umfaßt einen sehr andersartigen Vorstellungskomplex.“ Gegen die von Ben-Chorin eingeschlagene Argumentationsrichtung bedeutet das: Im Judentum zur Zeit Christi war es *nicht* gang und gäbe, mit der Messiaserwartung auch schon die apokalyptische Vorstellung einer baldigen Weltvollendung zu verbinden. (Das gab es freilich in apokalyptischen Kreisen, wie etwa in dem, der die Henoch-Apokalypse schuf). Sonst gab es damals keine derartige Verbindung

muß eben sehr differenzieren, welcher Art die Messiaserwartungen z. Z. Jesu waren. Da gab es ja u. a. die Zeloten, es gab die Stillen im Lande; es gab die Essener, alle hatten sie ihre verschiedenen Messiaserwartungen. Man muß am ehesten bei dem Messias als dem friedbringenden König anknüpfen, als der Christus sich ja auch feiern ließ beim Einzug in Jerusalem. Diese Unterscheidungen treffen meines Erachtens fundamental das, was Sie da vorgebracht haben.

KLIBANSKY: Nun ist leider eingetreten, was ich befürchtete. Wir sind in Zeitnot geraten. Darum muß ich die drei folgenden Herren bitten, sich ganz kurz zu fassen; sie werden hintereinander sprechen, und Herr Haubst wird Ihnen allen zusammen antworten.

KHOURY: Ich finde die *manuductio* beachtenswert. Ich habe aber den Eindruck, daß sie ein bißchen selektiv mit dem Koran verfährt. So haben Sie in Ihrer Darstellung nur die Stellen benutzt, die in Ihrem Sinne sind, und haben praktisch die Stellen außer acht gelassen, die sich eindeutig gegen Ihre Schlußfolgerung wenden.

Wenn der Koran sagt: Gott hat kein Kind (vgl. 4, 171; 72, 3; 6, 101) oder: Jesus Christus ist nicht Sohn Gottes (vgl. 9, 30), er ist nur ein Mensch (vgl. 5, 79. 116 – 117)²⁵, was macht Cusanus mit diesen Aussagen des Koran? Denn letztendlich ist der Muslim verpflichtet, den Koran anzunehmen, wie er da lautet, weil der Koran für ihn das Wort Gottes ist. Wenn die *manuductio* mit Hypothesen arbeitet (mit folgender Annahme etwa: Es gibt einen Menschen, der so vollkommen ist, daß man die Schlußfolgerung ziehen soll: Er ist vielleicht schon hypostatisch mit Gott vereinigt), so kann auch der Muslim eine ähnliche Hypothese im Koran nachlesen, wo gesagt wird: „Hätte der Barmherzige ein Kind, wäre ich der erste, der es anbeten würde²⁶.“ Aber der Barmherzige hat kein Kind. Es hilft alles nicht. Für den Muslim ist Jesus Christus nicht Sohn Gottes. Die Frage für mich ist trotz aller beachtlichen Spekulationen, die in dieser *manuductio* deutlich werden, die: Hat diese *manuductio* für uns praktisch noch einen Wert im Dialog der Religionen miteinander?

HOFFMANN: Cusanus hat seinen Dialog ja wunderschön aufgebaut, belebt durch die verschiedenen Personen aus den Ländern, die er aufführt: die Skythen, die Perser usw. Mir fällt auf, daß er im Dialog mit dem Koran zwei aufführt: Nach dem Arabs tritt noch der Perser auf. Könnten Sie vielleicht dazu etwas sagen?

von Messiaserwartung und Apokalyptik, die dazu nötigte (oder bis heute nötigt), Jesus nicht als den verheißenen Messias anzuerkennen und den Messias erst bei einer apokalyptischen Weltvollendung zu erwarten. Vgl. *De pace* 13 (N. 95; S. 42, Z. 12 – 14): Sed dicunt forte Iudaei hunc principem naturae, in quo omnes defectus omnium hominum supplentur, nondum natum, sed aliquando nasciturum.

²⁵ Vgl. A. TH. KHOURY, *Einführung in die Grundlagen des Islams* (Graz – Wien – Köln 1981) 160 – 166.

²⁶ *Koran* 43, 81.

PANIKKAR: Heute morgen hat Herr Colomer an Hand von Lull²⁷ drei verschiedene Haltungen in der Begegnung der Religionen geschildert: Offenheit, Apologetik und Polemik. Ich habe eine zweigegliederte Frage: Gehört die *manuductio* bei NvK zur Apologetik? Nehmen wir nun an, daß ich, Hindu, Perser, oder was immer, nicht überzeugt bin; was sind dann die Alternativen? Daß ich sehr wenig Intelligenz habe, daß ich mich nicht überzeugen lasse oder einen bösen Willen habe, da ich trotzdem nicht überzeugt bin? Oder gibt es eine Blickalternative, wenn die *manuductio* keinen Erfolg hat?

HAUBST: Zuerst zu der einfachsten Frage, die aber auch einige Differenziertheit in sich hat: Weshalb behandelt Nikolaus diese Hauptproblematik seiner Christologie mit dem Perser? Zwei große Kapitel hindurch! Andere kommen nur in einem Abschnitt zu Wort! Diese ganze *manuductio* geschieht meines Erachtens aus zwei Gründen mit dem Perser: Einmal hat der Nestorianismus im Persertum noch lange intensiv nachgewirkt²⁸. Die Nestorianer haben das Göttliche und das Menschliche in Christus stark voneinander getrennt: Cusanus sieht auch den Koran auf dem Hintergrund des Nestorianismus. Neuerdings hat Claus Schedl dies meines Erachtens ganz überzeugend, unbestreitbar, bestätigt, daß der Koran tatsächlich, soweit er christliche Überlieferung enthält – das betrifft ihn nicht als ganzen, aber es betrifft wichtige Partien –, nestorianisch informiert oder inspiriert ist²⁹. Deshalb also ein Perser!

Zweitens auch deshalb, weil die bedeutendsten Philosophen unter den Anhängern des Koran Perser waren: Avicenna, Algazel³⁰ – Philosophen, die Cusanus bewunderte, besonders den Avicenna. Von ihm rühmt er auch in *De pace*, daß er die Geistigkeit der Paradieseserwartungen, der himmlischen Glückseligkeit betont³¹, dies im Unterschied zu den stark irdischen Farben, die der Koran aufträgt. Besondere Beweglichkeit und Ansprechbarkeit erwartete Cusanus dort, sowohl in dogmengeschichtlicher wie in philosophiegeschichtlicher Sicht.

Doch jetzt zum Begriff der *manuductio*, auf den ja die Fragen der beiden Herren Khoury und Panikkar hinauslaufen. Es ist wahr, und Cusanus sagt es wörtlich auch in seiner methodischen Reflexion im Brief an Segovia – Herr Kremer hat es zitiert³² – : Man muß da anknüpfen, wo man solche Aussagen findet, die für uns günstig sind. Cusanus will mit seiner *Cribratio* Alkoran eine kritische Sichtung des Koran. Er will keine Summe und kein Compendium der Lehren des Koran schreiben. Dann könnte man ihm Einseitigkeit vorwerfen. Es ist vielmehr die Methode der Anknüpfung, die er bewußt übt; und die, meine ich, gehört nun einmal zur manuduktorischen Methode. Er geht nicht so vor, daß er

²⁷ S. o. 82 – 112.

²⁸ Vgl. R. LEYS, *Nestorianische Kirche*: ²LThK, VII, 887 f.

²⁹ CL. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*, bes. 523 – 531; 562 – 566.

³⁰ Zu diesem s. o. Anm. 24 des Vortrags.

³¹ *De pace* 15, N. 52.

³² S. o. Anm. 188, S. 153.

sich gleich schon von dem, mit dem er spricht, distanziert, indem er sagt: Es ist ja alles falsch, was du sagst; ich fange jetzt ganz von vorne an und pflanze einen ganz anderen Baum. So hat es Cusanus gerade nicht gemacht, sondern er schaut, wo er Verwandtes findet, wo er Bilder, Worte, Gedanken, Motive übernehmen kann, um von da aus weiterzuführen. Es ist insofern Selektion, aber eine solche um der Anknüpfung willen und ohne das andere zu ignorieren.

Cusanus lobt freilich nicht alles am Koran, er übt an manchem Kritik; er *betont* diese Anknüpfungspunkte und führt von da aus weiter. Von daher entspinnt sich ein weiteres Denken im Dialog des aufgeschlossenen Persers mit dem Petrus, der hier die Ideen des Cusanus ausspricht. Im Dialog wird das weiterentwickelt: Was ist z. B. mit dem Titel „Wort Gottes“? Was steckt da dahinter? Tatsächlich steckt ja auch Christliches dahinter, das mehr besagte als das, auf das Mohammed dann seine Christologie reduzierte: „Christus Allahs Knecht, nicht Allahs Sohn!“ Dem lag bei Mohammed ein sehr unadäquates Verständnis der christlichen Aussage über Christus als „Sohn Gottes“ mit zugrunde. Mit menschlichem Vater-Sohn-Verhältnis hat das nichts zu tun. – Mohammed wollte den Polytheismus abwehren. Doch seine Polemik gegen diesen geht bei wirklichen Christen weitgehend ins Leere.

Dann fragten Sie, Herr Panikkar, alternativ: Ist die Grundhaltung des Cusanus Offenheit? Ist sie Apologetik? Ist sie Polemik? Ich möchte sagen, sie enthält von allem etwas. Es findet sich auch Polemik. Aber Offenheit ist bei ihm in viel höherem Maße vorhanden; so meine ich auch mit den neueren Koranforschern sagen zu können. – Vielleicht war es ähnlich wie beim jungen Lull, in Lulls Anfängen. – Die Offenheit des Cusanus zeigt sich sowohl in der Positivität seiner Anknüpfung wie dann in der Weiterführung, der *manuductio*. Auf dem II. Vaticanum, meine ich, hat Cusanus eine entschiedene Bestätigung seines Prinzips der Anknüpfung, der Adaption, der Inkulturation, oder wie immer man es nennt, gefunden. Das bedeutet ja, daß man das schätzt, was es an Positivem bei den anderen Religionen gibt, daß man das weiterführt, daß man das ins Christliche aufnimmt, daß man es organisch eingliedert und daß man es darin zur Vollendung führt. Darin sehe ich bei Cusanus die einheitliche Gesamtlinie und eine in sich klare Methode.