

## DAS ZIEL DER UNA RELIGIO IN VARIETATE RITUUM

Von Maurice de Gandillac, Paris

Um das eigentliche Thema des Referates, nämlich das Ziel einer einzigen Religion, welche bei aller Verschiedenheit besonderer Gebote und Gebräuche für die ganze Menschheit gelten würde, zu behandeln, möchte ich zuerst die historische Gelegenheit der Verfassung der Schrift *De pace fidei* erwähnen und erwägen, dann den stofflichen Inhalt des dort erträumten gemeinsamen Glaubens, endlich die möglichen Ausführungsmittel der Vereinigung und die Bedeutung und Ausdehnung dessen, was als *ritus* zu verstehen sei, kurz betrachten. Nicht uninteressant wäre es auch, den Vorsatz des Cusanus mit einigen anderen früheren oder späteren verwandten Plänen zu vergleichen; dafür fehlt es uns an Zeit und an Wissen.

Es sei uns jedoch gestattet, auf den *Dialogus*<sup>1</sup> hinzuweisen, den *Abaelard* am Ende seines Lebens schrieb, obwohl er dort weniger die Frage irgendeiner gemeinsamen Religion betrachten wollte als das Problem des persönlichen Heils eines „Philosophen“; gemeint ist näherhin ein Vertreter der *gentilitas*, der die reine Natur als Norm anerkennt, aber auch nach einem geoffenbarten Gesetze hinstreben scheint, und sich übrigens durch ziemlich unklare Andeutungen auch als *Ismaels Sohn* bezeichnen läßt. Mit dem Verteidiger des christlichen Glaubens erscheint die Übereinstimmung dadurch um so leichter, daß die beiden Dialogpartner die erbarmungsvolle Vorsehung und das Gericht eines allmächtigen Gottes schon im voraus annehmen und sich darum einigen, die griechische *philanthropia* mit der *caritas* der Evangelien beinahe gleichzusetzen. Der Verfasser (der sich nur als Schiedsrichter darstellte) setzte zwar die Untersuchung und Vergleichung „aller Religionen“ nicht nur als zuvor notwendig, sondern auch, wie es scheint, als schon erledigt voraus. Doch in seinem Dialog betrachtet er ausschließlich das Judentum und das Christentum.

Bemerkenswert ist es aber, daß *Abaelard* – der auch in seinen früheren Schriften die zweite göttliche Person mit dem griechischen *Logos* und, nicht ohne Kühnheit, den Heiligen Geist mit der platonischen Weltseele gleichgesetzt hatte<sup>2</sup> – die bei Cusanus so grundsätzlichen Betrachtungen der Trinität und der Inkarnation im *Dialogus* wenig oder gar nicht in die Diskussion einführte. Einige kurze Stellen des *abaelardischen Dialogs* können aber doch im Einklang mit dem *cusanischen Vorhaben* verstanden werden. So klingt beispielsweise die Stelle, wo der gegen den Philosophen Beweise anführende Jude auf die gleichsam virtuelle Ökumenizität der göttlichen Verheißung hinweist, an die

<sup>1</sup> PETRUS ABÆLARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkrit. Edition von R. THOMAS (Stuttgart – Bad Cannstatt 1970).

<sup>2</sup> R. THOMAS, *Petrus Abaelardus*: TThSt 38 (Trier 1980).

Art der Universalität an, welche von der biblischen Vorschrift der Beschneidung jedes in Abrahams Hause lebenden Sohnes, auch der Kinder ausländischer Herkunft (*Moses* I, 17, 23), symbolisiert wird<sup>3</sup>. Gerade ein solches Zeichen gilt im Kap. 17 des *De pace fidei* als möglicher *communis ritus* und mögliches Versöhnungsmittel.

## I.

Gleich nach der Eroberung von Konstantinopel (1453) war die cusanische Schrift vor allem eine religiöse und politische Tat. Dieses Gelegenheitswerk gab sogar der persönlichen Erschütterung des Kardinals einen packenden Ausdruck. Dort, in der berühmten Hauptstadt des so lange Zeit allein übriggebliebenen Teils des alten römischen Reichs, war Nikolaus vor 16 Jahren dem Basileus und den griechischen und slawischen Prälaten als Vertreter des römischen Bischofs begegnet, mit der warmen Hoffnung einer endgültigen Wiedervereinigung der getrennten Glieder des zerrissenen Leibes der christlichen Kirche. Dort hatte er auch bei den Franziskanern fragwürdige Berichte gehört über solche frommen Türken, welche der Koran – wider des ausgesprochenen Willen Mohammeds – zu Christus geführt habe und die sich als heimliche Christen bekennen sollten<sup>4</sup>.

Nun aber erhält Cusanus andere – leider besser begründete – Nachricht vom jüngsten Vorgehen der Türken. Auf die Greuelthaten der Fanatiker ist seine Antwort kein Aufruf zur Rache, sondern der großmütige, allerdings ganz theoretische, ja vielleicht im Sinne der berühmten 62 Jahre später erschienenen Schrift des englischen Kanzlers *Thomas More*<sup>5</sup>, „utopische“ Plan zur Herbeiführung eines – durch die Geschicklichkeit einiger weiser Vertreter und Fürsprecher jedes Glaubensbekenntnisses zu stiftenden – als immerwährend erhofften religiösen Friedens. Das war auf einem Gebiete, wo die Vorurteile noch kräftiger und das Mißtrauen noch zäher sind als sonst irgendwo, eine bedeutend ausgeweitete Sicht der Probleme, mit denen *Nikolaus* sich schon um 1433 zu Basel beschäftigt hatte und die – trotz mancher Verwandlungen in den objektiven Verhältnissen wie in den subjektiven Meinungen – der dauernden Sorge und der tiefen Sehnsucht des Denkers und seelsorglich eingestellten Theologen entsprechen: Nochmals sei *quaedam concordantia* durch *consensus* und *acceptatio* zu errichten<sup>6</sup>, jetzt aber nicht mehr zwischen Zweigen desselben

<sup>3</sup> *Dialogus*, ed. Thomas, 67.

<sup>4</sup> *Cribratio Alkorani*, Prolog (demnächst in h VIII).

<sup>5</sup> Vgl. B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues in der Neuzeit: Nicolò da Cusa*. Pubblicazione della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, IV (Firenze 1962) 5–24, bes. 11–15; J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen*: s. o. 61–81, bes. Anm. 10.

<sup>6</sup> Zu *Conc. cath.* vgl. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus*: BGPhThMA.NF 19 (Münster 1980).

Baumes, sondern zwischen verschiedenen hartnäckig feindlichen Arten des Glaubens und der Gottesverehrung.

Die Darstellung der *visio* eines *vir zelosus* ist gewiß literarische Einkleidung. Schon im Nachwort zu *De docta ignorantia* hatte Cusanus ein mögliches *supernum donum* erwähnt<sup>7</sup>. Abaelard stellte auch den *Dialogus* als einen mehr oder weniger prophetischen Traum dar. Später wird der Franzose Guillaume Postel (der sich als Nachfolger des Cusanus anerkennt) auf die visionen einer venezianischen Seherin seinen Traktat *De orbis concordia* gründen wollen<sup>8</sup>. Das Thema des *somnium* war übrigens im Mittelalter wie im Altertum weit verbreitet<sup>9</sup>. Die Erzählungsweise in *De pace fidei* kann beim Leser sogar eine fast eschatologische Stimmung erwecken, zumal der Verfasser keinen Anstand daran nahm, neben dem „König des Himmels und der Erde“ (während er sonst in seinem Schrifttum Gott als *Deus absconditus* bezeichnete) in einer „einsichtsvollen Hoheit“ (der genaue Sinn solcher *intellectualis altitudo*)<sup>10</sup> nicht nur die Heiligen, sondern auch das göttliche Wort sehr kühn in Szene zu setzen. Keineswegs handelt es sich aber um die Malerei irgendeiner apokalyptischen Zeit oder eines Jüngsten Gerichts; auch nicht um etwas wie die ersehnte Rückkehr der harmlosen Urseligkeit des irdischen Paradieses. *Hic et nunc*, auf dieser Erde, die freilich den Sündenfall erfuhr, aber nicht immerdar eine reine *lacrimosa vallis* bleiben muß, soll eine baldmöglichst praktische Verfahrungsart gefunden werden, die jeden Anlaß zum Religionskriege als Mißverständnis erscheinen ließe. So wäre die zu wünschende Übereinstimmung leicht zu erreichen, realisierbar. Das war kein bloßer Übermut *unam posse facilem quandam concordantiam reperiri*<sup>11</sup>, sondern ein zäher Optimismus, der wenigstens im Gebiet der philosophisch-theologischen Forschung bis zu den letzten Schriften des Kardinals höchst lebendig bleibt. Das zeigt zum Beispiel das erste Kapitel des Traktates *De beryllo*, wo NvK ein *speculum et aenigma* darbietet, mit dem sich das schwache Einsichtsvermögen eines jeden (*infirmus cuiusque intellectus*) – nicht nur, wie es in *De pace fidei* der Fall war, *paucorum sapientium peritia* – sich in den letzten Fragen des Wissens helfen und sich ausrichten könne (*se . . . in ultimo scibilium iuvet et dirigit*).

Sicher sieht der Verfasser sich genötigt, zu gestehen, daß keine große Menge, also keine umfassende menschliche Gemeinschaft, ohne Gegensätzlichkeiten bestehen kann, welche die natürlichen Folgen der sonst so fruchtbaren Verschiedenheit sind. So müßten manche Menschen mühselig arbeiten, ja unter knechtischer Unterwerfung leiden, und daher seien die meisten unfähig, zur vollen „geistigen Selbstentfaltung“ zu kommen und den verborgenen Gott mit

<sup>7</sup> *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 163, Z. 8).

<sup>8</sup> Vgl. P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVIème siècle* (Paris 21951) 433 ff.

<sup>9</sup> Vgl. L. STEIGER, *Hermeneutische Erwägungen zu Abälards Dialogus*: Petrus Abälardus, TThSt 38 (Trier 1980) 247 ff.

<sup>10</sup> *De pace* 1 (h VII, N. 2; S. 4, Z. 8).

<sup>11</sup> EBD. (N. 1; S. 4, Z. 3).

Erfolg zu suchen. Deshalb habe der barmherzige Herr seinem Volk, schon dem Alten Israel „verschiedene Könige und Seher“ bestellt, aber auch den übrigen Nationen je nach Zeit und Ort, „Propheten und Lehrer“ dazu bestimmt, um jedem Menschen wenigstens irgendeine Vorahnung oder Spur der Wahrheit zu schenken<sup>12</sup>. Jedes Volk habe indes geglaubt, ja gewöhnt, allein die echte vollständige Heilslehre zu besitzen. Durch eine lange Gewohnheit, die zur Natur ward (eine solche Bemerkung hatte Abaelard fast wörtlich seinem Juden in den Mund gelegt)<sup>13</sup>, sei die einfache Differenz zum feindlichen Gegensatz geworden, die unvermeidbare, jedenfalls nützliche Verschiedenheit zur Intoleranz und Verfolgung.

Sind die hier als Propheten bezeichneten Lehrer der heidnischen Völker den Engeln (*intellectuales virtutes*), die die Seufzer der Unterdrückten zu Gottes Ohren kommen ließen<sup>14</sup>, gleichzusetzen? Also auch mit den Botschaften, die von Anfang an über einzelne Provinzen und Religionen eingesetzt wurden und auch als Schützer im Alten Testament vorkamen? Nach *Dan* 10, 13 hat Michael als Schützer der Juden gegen einen namenlosen Schützer der Perser, der aber kein böser Teufel war, gekämpft. Nach *Sir* 17, 17 hat Gott jeder Nation ihre eigenen Lenker gegeben. Solche Erben der griechischen *daimones* – und die diesen im Iran entsprechenden Gestalten – spielen im Koran eine gewisse Rolle. Dort handelt es sich vor allem um andere Gesandte, die jedem Volk die reine Gottesverehrung predigen. In *Sure* 16, V. 44, werden sie z. B. als einfache „Männer“ bezeichnet, als Männer jedoch, denen Gott „Offenbarung“ gegeben habe. Bis zu welchem Grad solche Botschafter mit den in dem Koran anerkannten echten Propheten – von Noah und Abraham bis zu Jesus und Mohammed – gleichzusetzen sind, mag dahinstehen.

Als Lehrer der Nationen gelten Cusanus neben den Propheten des Alten Testaments offensichtlich in erster Linie die antiken Weisen und „Freunde der Weisheit“, von Pythagoras und dem mythischen Hermes Trismegistos, über Parmenides, Plato und einige andere, bis zum hochverehrten Proklos. Schon in einer am Tage der Epiphanie 1431 gehaltenen *Predigt*, zwei Jahre also vor der Verfassung von *De concordantia catholica*, erwähnte er Ibn Sina, Al Kindi, Al Ghazzali und sogar (als Astrologen) Zoroaster<sup>15</sup>. Von den echten indischen und chinesischen Weisen hatte er, wie es scheint, gar keine Ahnung; er war aber fest davon überzeugt, daß jede Nation in der Welt – mit der einzigen Ausnahme der Juden, welche auf die Ankunft des Messias noch warten – irgendwie glauben, der von einer Jungfrau geborene Christus sei schon dazu gesandt, *ut in universo orbe verbum operetur*<sup>16</sup>. Solche *una communis fides* war freilich das Gemeingut der verschiedenen christlichen Kirchen, die der junge Nikolaus aufzählte. Die

<sup>12</sup> EBD. (N. 4; S. 5, Z. 11 – S. 6, Z. 8).

<sup>13</sup> *Dialogus*, ed. Thomas, 47.

<sup>14</sup> Hinweis der Redaktion: s. den oben S. 168, Anm. 24, zitierten Al Ghazzel-Text.

<sup>15</sup> *Sermo* II (h XVI, N. 26, Z. 16 – 18 u. 38).

<sup>16</sup> EBD. (N. 8, Z. 1 – 15).

Indi sind dann bei ihm jene Christen, die es in Indien schon seit den apostolischen Zeiten geben soll.

Was er vom impliziten Glauben der Tartaren an die Inkarnation (*hoc communiter credunt, licet non advertant*)<sup>17</sup> und der Mohammedaner an die immerhin ausdrücklich im Koran verneinte Trinität in dieser Predigt behauptete, sollte wahrscheinlich irgendwie auch für die übrigen Völker der ganzen Erde gelten. Man darf also vermuten, jeder Stamm des Menschgeschlechtes habe seine eigene Lehre bekommen und mithin durch seine eigene Art des Glaubens und der Gottesverehrung an der einen Wahrheit mehr oder weniger teil.

Bemerkenswert ist, daß Cusanus in der zitierten Predigt zuvor auf die „Platoniker“ (nach Augustinus) hingewiesen hat und zur Erklärung der *processio Verbi* „per modum intellectus“ und die *spiratio Sancti Spiritus* „per modum voluntatis“ Eusebius erwähnte<sup>18</sup>. Auch auf die lullische Weise (*intellegens, intellegibile et intellegere; amans, amabile et amare*) möchte er eine „vernunftmäßige Ausforschung“ der Heiligen Dreifaltigkeit unternehmen<sup>19</sup>. In einem Nachtrag werden auch die später so wichtig gewordenen mathematischen Vergleiche mit dem kernhaften Thema der Annäherung erwähnt<sup>20</sup>.

Diese noch etwas naive, unreife Skizze enthielt doch schon die wesentlichsten Voraussetzungen dessen, was Cusanus nach zweiundzwanzig an Erfahrungen und Enttäuschungen reichen Jahren kühn der Öffentlichkeit seiner Zeit darbot. Es muß aber hier hinzugefügt werden: Die Sendung der sogenannten Propheten oder Lehrer bliebe ganz unfruchtbar, hätte nicht jeder Mensch, wie der *Idiota* der berühmten Dialoge von 1450, schon die „Samen“ der Wahrheit und die innere Fähigkeit, sich der Wahrheit mehr und mehr anzunähern. Ebenso wie die natürliche Vorahnung des Wahren durch Übung und nach dem vierten Dialog des *Idiota* (*De staticis experimentis*) sogar durch eine von den politischen Behörden zu fördernde gemeinsame Arbeit methodischer Untersuchung, Beobachtung und Maßnehmung bis zur vollen Wirklichkeit zu entwickeln sei<sup>21</sup>, ist danach auch die so vorausgesetzte religiöse Konkordanz zu präzisieren und zu explizieren. Nach einer friedlichen Auseinandersetzung hätten also die Vertreter der verschiedenen Religionen die in ihrer Überlieferung, freilich von manchen Mängeln und Irrtümern belastete, aber vorgegebene *communis fides* feierlich anzuerkennen und zu proklamieren.

Die eine Religion, welche das für Jerusalem vorgesehene Kolloquium ausmachen und verkündigen soll, ist demnach in dem echten Glauben jedes Volkes vorausgesetzt und schon verborgenerweise impliziert, und zwar nicht nur bei den menschlichen Gemeinschaften, die sich als *Abrahams Nachkommen* bekennen (nämlich bei den hartnäckigen Juden, die aber nicht zahlreich genug sind, um den Frieden schwer zu stören, vor allem aber bei den riesigen, drohenden Mengen der kampfbegierigen Muslime), sondern auch bei den *Tartaren*, die auch schon bei Ramon Llull als Partner des irenischen Gesprächs vorkamen und welche die Realpolitiker der westlichen Christenheit als mögliche östliche Verbündete gegen die Türken engagieren wollten. Die Rolle der Tartaren ist es hier, die höchst anstößig und fast komisch wirkende

<sup>17</sup> EBD. (N. 8, Z. 9 – 10).

<sup>18</sup> EBD. (N. 3, Z. 12 – 17).

<sup>19</sup> EBD. (N. 4).

<sup>20</sup> *Licet aliquae propinquoires sint plus ad rotunditatem tendentes, adhuc tamen semper infinite angulum distat a rotundo etc.* EBD. (N. 4, Z. 26 – 29).

<sup>21</sup> *De stat. exper.* (h V, S. 138, Z. 23 – S. 139, Z. 2).

Verschiedenheit und manchmal Gegensätzlichkeit der religiösen Sitten und Gebräuche, und sogar auch einige fragwürdige Dunkelheiten im Kern der christlichen Lehrsätze, stark zu betonen. Der Vertreter der Tartaren, die in Asien und Osteuropa mit roher Gewalt hausten, erscheint in *De pace fidei* als eine Art unbefangener Naturmensch. Im Dialog kommen auch die *Skythen* vor; das war eine schon seit langem veraltete Benennung des nomadenhaften Volks, das hier wahrscheinlich den ganzen nördlichen Teil der bewohnten Gegenden des Erdballs symbolisch vertritt. Der als *Inder* in der cusanischen Schrift bezeichnete Gelehrte konnte, neben dem *Chaldäer*, als ein östlicher Christ die Fragen des Bilderdienstes und der Orakelsprüche stellen und so dem Verbum Gelegenheit zu der wertvollen Antwort geben. Daß die auf der Erde ihren Gott oder ihre Götzen verehrenden Völker viel zahlreicher sind als diejenigen, die hier zu Wort kommen, weiß Nikolaus ohne Zweifel. Schon im III. Teil *De concordantia catholica*<sup>22</sup> hatte er große Städte und Reiche jenseits der Grenzen des alten römischen Imperiums aufgezählt<sup>23</sup>; wahrscheinlich sollen nach seinem Konzept auch solche Gegenden und Völker wenigstens und andeutungsweise vertreten sein, damit der religiöse Frieden die ganze irdische Welt betreffen könne.

## II.

Das Endziel des großartigen Planes ist ohne Zweifel die volle Verwirklichung religiösen Friedens in der ganzen Menschheit, die sich dazu bereiten soll, ihrer echten Berufung würdig zu werden. Solchem erhabenen Ziel scheint sie fähig, sich allmählich wenigstens zu nähern; allerdings nicht ohne manche Umwege, ja auch nicht ohne zeitweilige Rückschritte, wie sie im Rahmen der abrahamitischen Tradition sichtbar und beklagenswert sind. Denn nachdem Moses die in sich unaussprechliche Heilslehre seinem Volk „mutmaßlich“ geoffenbart und dann Jesus für die ganze Welt dieselbe Botschaft „in göttlicher Weise“ erhellet und vervollständigt hat – eine Botschaft, die leider nicht überall gehört und angenommen wurde –, soll es die vieldeutige historische Funktion des durch Häretiker falsch unterrichteten und dazu von Juden betrogenen „letzten Propheten“ Mohammed gewesen sein, den ungebildeten, in der Öde lebenden Arabern einen vorbereitenden Teil der religiösen Wahrheit bekannt zu machen, diesen aber auch so zu vereinfachen, abzustumpfen.

Ja, vielleicht sollte Mohammed diese auch, *a diabolo deceptus*, jedenfalls so verschleiern, daß es unter seinen bald so zahlreich gewordenen Anhängern nur wenige gebe, die den echten Sinn der Heilslehre vorausahnen konnten. Darüber hat Cusanus zunächst wohl seine Ansicht zurückgehalten und später vielleicht ein wenig verändern müssen. Denn zwischen dem ersten Prolog zur *Cribratio Alkoran* und den polemischen Angriffen, die man im zweiten Prolog sowie an manchen

<sup>22</sup> *Conc. cath.* III, 6 (h. <sup>3</sup>XIV, N. 343, Z. 6 – N. 346, Z. 6).

<sup>23</sup> Er studierte auch eifrig die *Cosmographia Ptolomaei Claudii*, die er besaß. (Heute Universitätsbibliothek Leiden als Cod. Voss. lat. F 57).

Stellen derselben *Cribratio* lesen kann, läßt sich ein auffallender Unterschied feststellen. Wurde nicht der Kardinal von Kues zwischen 1451 und 1461 dazu genötigt, einige Illusionen aufzugeben? War in der trüben Zeit des türkischen Einbruchs, als die ganze Christenheit zu schwanken schien, die Behauptung einer möglichen religiösen Versöhnung nicht eine psychologische Reaktion, eine Art dessen, was man als Kompensationsmechanismus bezeichnet?

Doch die tiefste Begründung des cusanischen Vorsatzes ist anderswo zu suchen, nämlich im Themenkreis der *humanitas absoluta*. Nach der *Coniectura de ultimis diebus* hätte unsere irdische Welt freilich am Ende des 18. Jahrhunderts zugrunde gehen müssen. Unter dem Inhalt dieses Werkes ist vor allem die Behauptung nicht zu vergessen, die Zahl der Gläubigen werde bis zum letzten Tage zunehmen und die Kenntnis der wahren Heilslehre sich am Ende beträchtlich verbreiten<sup>24</sup>. Viel mehr also als das etwaige Zeugnis eines utopische Traums könnte die cusanische Inszenierung von *De pace fidei* eine feierliche Ankündigung sein, nämlich die vorgreifende Bekanntmachung einer entscheidenden Stufe bei dem langsamen Aufstieg der Menschen auf dem Wege zur Vervollkommnung ihres *ad imaginem Dei* geschaffenen Wesens.

Im lateinischen Traktat *De monarchia* hatte Dante gelehrt, die endgültige Stiftung des Friedens auf der Erde habe als unbedingte Voraussetzung die politische Vereinigung aller Menschen durch die Begründung eines auf drei Grundsäulen beruhenden Weltreiches. Mit rein himmlischen Dingen sollte sich aber nur die erhabenste Säule eines solchen universalen Imperiums beschäftigen; denn die ganze Sorge des Diesseits hätte der Papst dem von Philosophen belehrten Kaiser zu überlassen<sup>25</sup>. In vollem Gegensatz zu solcher Meinung ist der Kardinal, wenn er auch die politische Geschicklichkeit keineswegs unterschätzt, davon fest überzeugt, jeder dauerhafte Friede, ja jede gesellschaftliche Ordnung sei ohne vorhergehende religiöse Verständigung und Neugestaltung ganz und gar ausgeschlossen. Der Predigt am Feste der Epiphanie (6. Januar) 1456<sup>26</sup> ist solche Meinung klar zu entnehmen.

Nachdem Cusanus daran erinnerte, daß die Weisen (*sapientes*) die Geburt des Königs der Juden (wahrscheinlich durch die Sternkunde) erkannt hatten, fügt er hinzu, fehlte ihnen doch das Wissen um das „Wo“, um das *ubi*, das Meister Eckhart als den Ort der endgültigen Beruhigung bezeichnete<sup>27</sup>. Wie die Heiligen Drei Könige aus dem Morgenland zur Zeit der Geburt Christi sei auch die ganze Menschheit seit dem Anfang der Geschichte in *via*; auf einem Weg, der aber nicht nur der Ort sei, wo der *viator* – seit der Verbannung aus dem irdischen Paradies, der Sintflut und der Sprachverwirrung – eine dramatische Folge harter Trennungen und Rückschläge erfahren und erleiden mußte, sondern auch die Bahn einer durch das Zusammenwirken von Natur und Gnade und mit den eignen Kräften der menschlichen Erfindungskunst zu verwirklichenden allmählich fortschreitenden Entwicklung<sup>28</sup>.

Im Nachklang des schon bei Gregor von Nyssa christianisierten sogenannten *Protagoras-Mythos* beschrieb der Prediger den nackten kraftlosen Neugeborenen. Der Protagonist des platonischen Dialogs hatte gezeigt, wie der Mensch als das zuletzt gestaltete lebende Wesen, durch die

<sup>24</sup> h IV, N. 129, Z. 6 ff.

<sup>25</sup> *De monarchia*, III, 2, 7.

<sup>26</sup> Pred. 213 n. Koch. Hrsg. u. übers. von J. KOCH: CT I. Predigten. 2./5. *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (Heidelberg 1937) 84 – 117.

<sup>27</sup> Vgl. die Anmerkungen J. Kochs an Pred. 213, loc. cit., S. 84 ff.

<sup>28</sup> EBD.

Nachlässigkeit des als Hilfsarbeiter des göttlichen Demiurgen geltenden Epimetheus, seit dem Ursprung des irdischen Lebens dem Kampfe ums Dasein weniger gewachsen als jedes andere Tier sei. Um eine echte Gemeinschaft stiften zu können, sei also eine doppelte von oben herabsteigende Gabe unentbehrlich: zuerst von dem anderen ebenso unheimlichen wie wohlthätigen Titanen Prometheus das Feuer zum Kochen der Speise, vor allem aber die Metallkunde und, im erweiterten Sinne, jede Art der Technik, sowie von den olympischen Göttern die sozialen Haupttugenden der Gerechtigkeit und des Schamgefühls<sup>29</sup>. Von Cusanus wird die Rolle der verschiedenen Künste (der theoretischen Wissenschaften und praktischen Handlungsweisen) noch stärker betont, doch eine geistige Vollendung als höchst wichtig erklärt.

Während der platonische Protagoras den mühsamen Krieg der noch wilden Menschen gegen die besser bewaffneten Raubtiere mit dramatischen Farben gemalt hatte, läßt der Brixener Prediger vor allem die sozialen Ungleichheiten hervorstehen, die er schon in *De pace fidei* in den Vordergrund gerückt hatte<sup>30</sup>. Solche Differenzierungen lassen sich dann erst sinnvoll verstehen, wenn man sich an die erste große Cusanus-Schrift erinnert; namentlich an die Stelle, wo der Verfasser, als Theoretiker des *pactum societatis*, kühn behauptet, die Menschen seien *natura aequae potentes et aequae liberi*<sup>31</sup>.

Tatsächlich gibt es aber auf der Erde nur wenige Leute, welche in Ruhe das genießen können und dürfen, was die menschliche Kunstfertigkeit dazu hervorbringen konnte, um das diesseitige Leben mehr oder weniger zu erleichtern. Um die harte Unterdrückung zu beseitigen, die „beinahe alle Menschen“, wie sich Cusanus im Jahre 1453 ausdrückte<sup>32</sup>, erleiden müssen, sei doch alles, was die scharfsinnigsten Erfinder der *mechanicae* und *liberales artes* sowie die klügsten Meister der Staats- und Wirtschaftskunde seit mehreren Jahrhunderten aufgebracht hätten, unzulänglich. Auch die rein philosophische Ethik sei dafür schlechthin ungenügend. Es sei also notwendig, daß die auf göttliche Autorität und Offenbarung gegründete Gottesverehrung hinzukomme<sup>33</sup>. Diese als Vorbedingung jeder irdischen und himmlischen Seligkeit<sup>34</sup> und als Voraussetzung jedes dauerhaften Friedens bezeichnete Religion ist zweifellos dieselbe *una religio*, die das in *De pace* erwähnte Kolloquium als Gemeingut der ganzen Menschheit durch friedliche Verhandlungen näher bestimmen und fester begründen soll.

Es handelt sich nicht etwa um irgendeine heimliche Uroffenbarung (seit Beginn der Zeiten schon dem ersten menschlichen Geschöpfe gegeben), um eine (wenn auch später bei verschiedenen Völkern durch Eingeweihte wie Moses, Zoroaster, Orpheus, Trismegistos u. a. nochmals angekündigt) vollständige Heilslehre, wie sie etwa Ficino im Sinn zu haben scheint<sup>35</sup>, auch nicht um eine

<sup>29</sup> PLATO, *Protagoras*, 320 c – 322 d.

<sup>30</sup> *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 5 f.).

<sup>31</sup> *Conc. cath.* II, 4 (h <sup>2</sup>XIV, N. 127, Z. 17 – 18).

<sup>32</sup> *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 5, Z. 12 – 14).

<sup>33</sup> Pred. 213 n. Koch, a. a. O., 96, Z. 14 – 15.

<sup>34</sup> EBD. Z. 17 – 19.

<sup>35</sup> Vgl. M. DE GANDILLAC, *Neoplatonismus and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)*, in *Neoplatonism and Christian Thought* (Norfolk, Virg./USA 1982) 158 ff.

esoterische „Tradition“, die sich durch die mannigfaltigen historischen Kulturen wechselweise verlieren und wiederfinden solle, um eine Reihe also von Dekadenzen und Risorgimenti, in strenger Verknüpfung mit der Bewegung der Sternkreise, sondern vielmehr um die eine, in sich freilich unerreichbare, unaussprechliche Wahrheit, die sich doch bei den verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten teilweise unterschiedlich ausdrücken ließe.

Obgleich die nichtchristlichen Religionen auf ihre Weise an der *divina auctoritas et revelatio* teilhaben durften, findet Cusanus sie doch in mancher Hinsicht fehlerhaft, ja sehr oft sogar trügerisch. Aber auch die *vera religio* betrachtet er wenigstens in ihren äußeren Ausdrucksweisen und sozusagen öffentlichen Institutionen nicht deutlich genug dargestellt; deshalb wurde sie bekanntlich „mutmaßlich“ genannt<sup>36</sup>. Von der mit der augustinischen *civitas Dei* verwandten *ecclesia ipsa* ist sie weit entfernt, auch wenn sie sich schon in diesem Leben allmählich daran annähert.

Nach der feierlichen Anerkennung und Bekanntmachung einer *communis fides* durch die qualifizierten Sprecher der verschiedenen religiösen Gemeinschaften soll sich der allgemein gewordene Glauben kraft des Zusammenfließens und der Mitwirkung so zahlreicher vielartigen Überlieferungen, nicht nur verstärken, sondern auch noch bereichern. Hiernach scheint es aber, daß die betreffs einiger äußeren Gebräuche vorgeschlagenen Kompromisse zur Verdeutlichung des kernhaften Glaubensgehaltes und der Frömmigkeit weniger lehrreich sind und unseren Durst weniger stillen.

Einer althergebrachten Lehre folgend, hatte Cusanus mit den Klimazonen der Erde die qualitative Unterscheidung von verschiedenen natürlichen Fähigkeiten und Neigungen der menschlichen Stämme und Völker in eine gewisse Verbindung gebracht<sup>37</sup>. Danach sollten sich die für die Dichtung und die Metaphysik weniger begabten Bewohner der nördlichsten Gegend in den mechanischen Künsten, in den Fertigkeiten, die auf Fleiß beruhten und das äußere Leben verbessern könnten, auszeichnen. Die Redner, Juristen, Logiker ordnete er der *media regio*, die Mathematiker und Philosophen den für abstrakte Betrachtungen geeigneteren Südländern zu. In *De coniecturis* behauptete er jedenfalls *Omnes regiones in his omnibus suo quodam modo . . . peritos habere necesse est, ut sit una unius speciei natura in omnibus varie participata*<sup>38</sup>. Denn jede Harmonie beruhe auf einer „Verknüpfung von Einheit und Andersheit“<sup>39</sup>. Nur in der Andersheit könne die Vernunft die Partizierbarkeit der Einheit erkennen<sup>40</sup>. Analog ist die *rituum diversitas* bei der Verwirklichung des religiösen Friedens zu denken. Als Leitfaden dafür darf das

<sup>36</sup> Vgl. E. BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich im Schrifttum des NuK* (Heidelberg 1938 – 39) 28 – 78.

<sup>37</sup> Vgl. *De coni.* II, 15; 16 (h III, N. 150 u. N. 154); K. BORMANN, *Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen* (*De coni.* II, 15): MFCG 13 (1978) 88 – 104.

<sup>38</sup> *De coni.* II, 15 (h III, N. 150, Z. 16 – 19).

<sup>39</sup> EBD. II, 2 (N. 83, Z. 2 – 3).

<sup>40</sup> EBD. II, 6 (N. 98, Z. 8 – 9).

Gesamtschrifttum des Cusanus gelten, seine lange, oftmals mühsame Arbeit, die danach strebte, im Lichte der ihm bekannten Weisheitsarten, Philosophien, aber auch mathematischen und naturwissenschaftlichen Lehren, den Inhalt der christlichen Offenbarung mehr und mehr zu ergünden.

Mit den rationalistischen oder rein ethischen Auslegungen des *De pace fidei*, die zur Zeit der Aufklärung verteidigt wurden<sup>41</sup>, hat die so gemeinte Religion sehr wenig oder gar nichts zu tun. Der echte Inhalt der auf der ganzen Erde als Gemeingut anzuerkennenden Lehre ist nichts mehr und nichts weniger als das, was Cusanus von seinen ersten Predigten bis zu seinen letzten Schriften in recht verschiedenen Formulierungen als Wahrheit dargeboten hat, ein Glaube also, der sich vor allem auf die Bejahung der Heiligsten Dreifaltigkeit und des erlösenden Selbstopfers des fleischgewordenen göttlichen Wortes gründet. Bei aller wissenschaftlichen Neugierde war Nikolaus indes außerstande, auch mit den ihm fremden Religionen als solchen ein ernstes Vergleichen zu entwickeln. Denn noch fehlten fast völlig eine gründlichere Untersuchung und Erforschung von deren exaktem Inhalt und ernstliche Versuche, dort etwas exakt zu entdecken, z. B. Meditationsweisen, das für Christen als Bereicherung gelten könnte. Sicher kannte Cusanus weder den Brahmanismus noch den Buddhismus, auch nicht, oder sehr wenig, den iranisch-arabischen Sufismus. Im Koran faßt er ausschließlich das ins Auge, was als Zeugnis christlicher Quellen oder zur Apotheotik dienen kann. Im folgenden Jahrhundert wird Guillaume Postel<sup>42</sup> sein ungenügendes Wissen ähnlich hart tadeln wie die beschränkten Kenntnisse jenes Ramon Lull, der doch selbst unter Arabern gelebt hatte und ihre Sprache lesen und schreiben konnte. Tatsächlich gründet sich das umfangreiche Werk des französischen Theologen (und Schwärmers) nicht weniger auf eine als allgemeingültig angesehene Christologie, die mit den cusanischen Betrachtungen verwandt ist und sich bei etwaigen fruchtbaren Auseinandersetzungen des Christentums mit fremden Glaubensarten nur sehr schwer Bahn brechen könnte.

In *De pace fidei* kommen angebliche Beispiele der allgemeinen Verständigung vor, die beim heutigen Leser Bedenken auslösen. Nach Cusanus müßte z. B. jeder die Wahrheit liebende, sich also als Philosoph verstehende Mensch, nicht nur eine unaussprechliche Wahrheit annehmen, sondern auch ohne weiteres anerkennen, solche Wahrheit sei mit der göttlichen Weisheit, mit dem Ewigen Worte des göttlichen Schöpfers, gleichzusetzen<sup>43</sup>. Offensichtlich setzen solche Folgerungen schon den kernhaften Gehalt des christlichen Glaubens voraus. Insofern sie eine theologische und vielleicht auf die Offenbarung begründete Lehre sind, können sie aber von reinen Philosophen sowie von Anhängern mancher Religionen, die nur Gläubige, keineswegs aber Denker oder Weise sein wollen, wenn nicht von Anfang an zurückgewiesen, so wenigstens für

<sup>41</sup> R. KLIBANSKY, *Aus der Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei*, s. o. 113 – 125.

<sup>42</sup> S. o. Anm. 8.

<sup>43</sup> *De pace* 4 – 5 (h VII, N. 10 – 15; S. 11, Z. 14 – S. 14, Z. 26).

fragwürdig gehalten werden. Ein anderes Beispiel für einen vorausgesetzten Glauben betrifft das Dasein und die Wirkung des Teufels: Nach Cusanus (der das Verbum hier sprechen läßt) sind die angeblichen Orakelsprüche oft der List und Lüge der heidnischen Priester (sowie ihrer Sachkenntnis in der Sternkunde) zuzuschreiben, besonders in früheren, weniger aufgeklärten Zeiten, aber auch der verhängnisvollen Tätigkeit des bösen Geistes, der als Erbfeind des Menschen verstanden wird<sup>44</sup>.

Ähnliche Bemerkungen wären mehr oder weniger dort angebracht, wo Cusanus bei der subtilen Frage der Inkarnation – nachdem er sich um den Beweis bemüht hat, dieses von Judentum und Islam mit Entrüstung zurückgewiesene und auch nach Augustinus den das Wort bekennenden Platonikern noch unbekanntes Grundmysterium des christlichen Glaubens setzte kein wirkliches Zusammenfallen des Endlichen und des Unendlichen voraus – die folgende Schlußart verwendet: Da Jesus als der einzige Prophet gelte, der das Wort des himmlischen Vaters in sich vollständig enthielt, so sei bei diesem irdischen Sohne und jenem überirdischen Vater eine und dieselbe königliche Macht und Herrschaft anzuerkennen<sup>45</sup>. Verwandte Einwendungen dürften die übrigen Lehrsätze treffen: die allgemeine leibliche Auferstehung<sup>46</sup>, die wirkliche, die nicht nur scheinbare Kreuzigung Christi<sup>47</sup>, die von Paulus verkündete Rechtfertigung durch den Glauben<sup>48</sup>. Da die Jungfrau Maria schon sogleich als Gottes Mutter bezeichnet wird<sup>49</sup> und die Verehrung der Heiligen (als *dulia veneratio*) für diejenigen, die sich daran gewöhnt hatten, den einzigen Gott in Gestalt mehrerer Götter anzubeten<sup>50</sup>, ein Weg zum Monotheismus sein soll, enthält die *una religio in varietate rituum* offenbar fast die ganze katholische Dogmatik – mit der einzigen Ausnahme vielleicht der Ekklesiologie.

Die „eine Religion“ beschränkt sich also keineswegs darauf, daß sich das Gebot der Nächstenliebe, wie Abaelard es in Anspruch genommen hatte, sowohl bei den Griechen als bei den Juden und Christen finde, auch nicht auf einfache Anerkennung eines nur als Garant des bürgerlichen Gehorsams geltenden Gottes, wie es noch auf der Insel Utopia der Fall sein wird<sup>51</sup>, noch auf ein von einem künftigen Heiligen erträumtes märchenhaftes Land, wo der Frieden mehr auf der Aufhebung des privaten Eigentums als auf der dogmatischen Einheit der Glaubensbekenntnisse beruhen sollte. Noch weniger beschränkt sie sich auf den „katholischen“ (allgemeinen) Glauben, wie ihn Spinoza im 14. Kapitel seines *Tractatus theologico-politicus* umschreiben wird. Einem solchen Glauben werden sich übrigens auch nach Spinoza nur die unterwerfen müssen,

<sup>44</sup> EBD. 7 (N. 19–20; S. 18, Z. 10–S. 19, Z. 14).

<sup>45</sup> EBD. 11 (N. 32; S. 33, Z. 6–S. 34, Z. 11).

<sup>46</sup> EBD. 13 (N. 42; S. 40, Z. 4–13).

<sup>47</sup> EBD. 14 (N. 47; S. 44, Z. 7–25).

<sup>48</sup> EBD. 16 (N. 55–58; S. 51, Z. 12–S. 54, Z. 21).

<sup>49</sup> EBD. 14 (N. 46; S. 43, Z. 1–S. 44, Z. 3).

<sup>50</sup> EBD. 6 (N. 18; S. 17, Z. 5–19).

<sup>51</sup> THOMAS MORUS, *De optima reipublica statu deque nova insula Utopia* (Löwen 1516).

die dazu unfähig sind, die rein vernunftmäßige Heilslehre seiner Ethik zu verstehen und anzunehmen<sup>52</sup>. Das mag im Sinne einer gewissen averroistischen Tradition zu deuten sein, auch wenn man für die Menge auch eine solche Religion als heilsam gelten läßt, die dem Christus ein fast göttliches Wesen zuteilt. Das blieb, wie es scheint, auch noch bei Kant und Hegel spürbar. Solche Weltanschauungen sind indes von der echten cusanischen Christologie sehr weit entfernt.

### III.

Bei den zahlreichen wichtigen noch zu erwähnenden Problemen bleibt uns kaum noch genügend Zeit, die Frage zu stellen, die für die ganze Konzeption wesentlich zu sein scheint: Darf man hoffen, daß die seit so langem getrennten, in ihrer gegenseitigen Beziehung weithin mehr fremden als feindlich gesinnten Christen sich in der neu zu stiftenden religiösen Gemeinschaft zu einem organischen lebendigen Leib neugestalten?

In seinen ersten Schriften hatte Cusanus eine Art Föderalismus vorgeschlagen, mit einer auf den *consensus* gegründeten Selbstverwaltung von Teil-Kirchen inmitten der umfassenden Gemeinschaft, die sich weit über die streng verstandene Jurisdiktion des als Patriarch des lateinischen Abendlandes anerkannten Bischofs von Rom hinaus erstrecken sollte. Nachdem er zunächst gelehrt hatte, das die ganze Kirche vertretende Konzil sei die beste, oder, besser gesagt, die weniger unvollständige Form der Teilhabe an der unsichtbaren *potestas*, die nur Christus gehört, nahm er später den Standpunkt ein, daß die Kirche *explicative*, das Amt des römischen Bischofs *complicative* den Geist Christi enthalte. Bekanntlich wurde Nikolaus nach seiner Zeit zum wahren „Herkules des Papstes“<sup>53</sup>.

Ist aber bei solchen Voraussetzungen die echte Verschiedenheit und Eigenständigkeit der zu einer großen, ja umfassenden Kirche zu vereinenden Fülle von kleineren Gemeinschaften sichergestellt? Schon bei den „äußeren Gebräuchen“ (gibt es aber irgendein Äußeres, das sich vom Inneren wirklich abtrennen ließe?) wären wahrscheinlich manche starken Widerstände zu erwarten. Daß dagegen die *forma* und die *materia* der Sakramente sich seit dem Ursprung der Kirche nach den verschiedenen Zeiten und Orten oft und vielfach gewandelt haben, daß z. B. die heilige Kommunion bald in *manus*, bald in *os*, früher *sub utraque specie*, später in römischen Gegenden ohne Teilhabe der Laien am Kelche gespendet wurde, dürften die Anhänger der neu vereinigten Gemeinschaften leichter billigen, indem sie zugunsten des religiösen Friedens, neue Riten annehmen. In *De usu communionis* hatte Cusanus die Bemerkung

<sup>52</sup> Vgl. namentlich SPINOZA, *Ethica*, Va pars, prop. XLII, schol.

<sup>53</sup> Vgl. O. MENZEL, *Johannes Kymeus*. Des Babsts Hercules wider die Deudschen: CSt VI (Heidelberg 1941) 1 – 83.

eingeflochten, die Schrift sei vor Moses ganz unbekannt gewesen, auch Jesus habe nichts geschrieben und also *sine littera* die Kirche begründet. Was in der Wahrheit gelte, das sei nur der Lebensgeist, *spiritus qui vivificat*. Wie die echte Eucharistie, so sei auch die eigentliche Taufe unsichtbar. Sehr gut! Dann aber fügte Nikolaus hinzu, daß der Papst als *summus sacerdos et magister omnium* anzuerkennen ist; der Irrtum und Fehler der Hussiten bestehe darin, daß sie erstens die materielle Seite des sakramentellen Zeichens zu hoch schätzen und sich närrischerweise einbilden, der nicht nur das heilige Brot essende, sondern auch den Wein des Kelches trinkende Empfänger des Abendmahls erhalte gleichsam die doppelte Gnade. Zweitens wollten sich die Hussiten ungebührlich der Disziplin und Rechtsordnung der römischen Kirche entziehen<sup>54</sup>. Ein solcher Präzedenzfall könnte für den Erfolg der allgemeinen Verständigung ziemlich beunruhigend sein.

In *De pace fidei* betonte Cusanus den Vorrang des Geistes. Wie es scheint, betrachtet er verehrungswürdige Gebräuche als Nebensachen auf dem Gebiete der Sakramente. Dabei zeigt er sich weniger als für eine wirkliche Gemeinschaft verantwortlicher Kirchenführer, denn als der Verfasser eines noch weithin im Abstrakten bleibenden Unionsplanes von außerordentlicher Nachgiebigkeit. Wäre eine durch solche gegenseitige Zugeständnisse tatsächlich gestiftete irdische – also noch „mutmaßliche“ – ökumenische Gemeinschaft als fest begründet und dauerhaft zu betrachten? Könnte sie sich durch solche rein äußeren Anpassungen, dem unerreichbaren Ziel der wahren *civitas Dei* schon im Diesseits nähern?

In der Tat scheint es: Der kühne Verfasser des irenischen Dialogs – derselbe hartnäckige Kämpfer, der als Fürstbischof gegen einen hochmütigen Herzog und gleichzeitig gegen eine vornehme unfügsame Äbtissin in Brixen bis zum Ende, seine rechtmäßige Herrschaft und die immerwährenden Aufgaben der Kirche zu verteidigen hatte –, wartete und hoffte bei jedem Unternehmen, besonders aber, als er auf die schreckliche türkische Bedrohung so großartig antwortete, vor allem auf eine gnadenhafte Gabe der göttlichen Vorsehung auf eine übernatürliche Hilfe als die Vorbedingung jedes wahrhaften Friedens. Zugleich erwartete er aber auch von seiten der Menschen eine wirkliche Verbesserung des inneren und äußeren religiösen Verhaltens. Das denkwürdige Werk des Jahres 1453 ist also weniger der Traum eines Schwärmers oder der naive Vorsatz eines Utopisten als vielmehr das eifrige sehnsüchtige Zeugnis eines großmütigen Gläubigen, der mit einer brennenden, sich bis zu den äußersten Grenzen der Erde hin erstreckenden Nächstenliebe, auch die dritte theologische Tugend intensiviert, die *spes*, die sich auch auf Schwieriges ausrichtet – auf das *bonum arduum, in quod etiam tendit spes*<sup>55</sup>, nach einem Ziel nämlich, das vom rein menschlichen Standpunkt aus als unerreichbar gelten muß.

<sup>54</sup> *De usu communionis*.

<sup>55</sup> Vgl. THOMAS AQ. *Su. Theol.* I/I q.LX a. 1 ad 1 um.

DISKUSSION  
(Gesprächsleitung: R. Haubst)

HAUBST: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Ich danke Herrn de Gandillac für seinen Beitrag zu dem Thema „*una religio – rituum varietas*“. Mir scheint, daß die Diskussion vor allem noch zwei Punkten weiter nachgehen sollte, auch im Hinblick auf das, was Herr Klibansky gestern gesagt hat: einmal historisch der Vorgeschichte (noch ergänzend zu dem, was gesagt ist) von *una religio – rituum varietas*, und zweitens dem, was ganz erfreulicherweise Herr de Gandillac im letzten Teil ausgeführt hat, nämlich der Frage: Wie ist es denn jetzt mit der Kirchlichkeit der *una religio*? Bleiben wir also, zuerst noch bei der Vorgeschichte des antithetischen oder dialektischen Doppelsatzes *una religio – rituum varietas*. Wer möchte dazu was sagen?

KLIBANSKY: Herr de Gandillac, Sie haben darauf hingewiesen, daß es nicht das Anliegen des Nikolaus ist, etwa, wie gestern angedeutet wurde, verschiedene Religionen nebeneinander bestehen zu lassen. Nein, immer wieder betont er: *una religio*. Nun aber: Welches sind die Mittel, dieses Ziel zu erreichen? Hier müssen wir fragen, um Cusanus' Meinung nicht etwa zu beschönigen – wir sind nicht hier versammelt, um Cusanus kritiklos zu verherrlichen! – : Welches ist der Ausgangspunkt des NvK zu diesem Thema? Er liegt vor in der frühen von Herrn Haubst herausgegebenen Predigt *Fides autem catholica* des Jahres 1431<sup>1</sup>.

Dort heißt es: *Omnes autem homines ad unum divinum debitum obligati sunt* (Alle sind zu diesem divinum debitum verpflichtet); *ergo erit una fides* (daher wird es einen Glauben geben, nur einen). *Et quicquid contra hunc debitum cultum et unam fidem est* (und alles, was im Widerspruch steht zu diesem von allen Gott geschuldeten Kult und zu diesem einen Glauben), *error est igne et ferro exstirpandus* (ist ein Irrtum, der mit Feuer und Schwert auszurotten ist).

Hier ist zu bemerken, daß nicht nur, was gegen die eine *fides* ist, sondern auch, was dem einen *cultus* widerspricht, auszurotten ist. Hier zeigt sich jedoch die Entwicklung des Cusanus: Die *una fides* wird immer festgehalten, aber nicht der *unus cultus*. Später gesteht Cusanus zu – das ist seine besondere Leistung – , daß man scharf unterscheiden muß zwischen der *Religio* und der Verschiedenheit der Zeremonien, der Riten, der Kulte. Auf dem *unus cultus* wird nicht mehr beharrt. Wir sehen hier genau, wie die Stellung zu Kirche und Papst im Laufe des Schrifttums des Cusanus eine sehr bemerkenswerte Entwicklung durchläuft.

Zweitens: Wie kommt er zu der Formel: *Una est religio in varietate rituum*? Auch das können wir genau zeigen. In seiner Handschrift Cod. Cus. 108 besaß er die *Collectio Toletana* (das ist die Übersetzung des Koran, die 1143 für Petrus Venerabilis fertiggestellt wurde, zusammen mit einer ganzen Reihe von mohammedanischen, authentischen und legendären Schriften). Unter diesen Schriften ist eine, die *Lex sive doctrina Mahumeti*<sup>2</sup>, ein bedeutsames Gespräch

<sup>1</sup> Sermo IV (h XVI, N. 16, Z. 13 – 17).

<sup>2</sup> Cod. Cus. 108, Fol. 13<sup>r</sup> (der Cod. beginnt hiermit) – 30<sup>v</sup>.

zwischen Mohammed und einem Juden von Medina, dem Abd Allah ben Salam. Da fragt Abd Allah ben Salam den Mohammed: „Wie ist es denn mit all den anderen Propheten bestellt?“ Mohammed antwortet: „Ja, die haben alle in gewisser Weise recht; sie alle vertreten verschiedene Riten.“ So heißt es wörtlich: *Una religio – ritus diversus*, das schreibt Cusanus mit eigener Hand an den Rand<sup>3</sup>. Und dies inspiriert ihn zu der Formel: *Non est nisi una religio in rituum varietate*<sup>4</sup>. Wir können hier genau sehen, wie Cusanus einen Text übernimmt und ihn völlig in seinem Sinne umändert und ihm nicht nur eine neue Prägung, sondern einen neuen Sinn verleiht.

de GANDILLAC: Ich danke Ihnen vielmals für diese Ergänzungen. Zum ersten Teil Ihrer Bemerkung bemerke ich selbst, daß die Zeit zwischen den ersten Predigten und *De concordantia catholica* sehr kurz ist. Doch in *De concordantia* finde ich auch eine Unterschätzung der Riten insofern, als Cusanus auf sehr frühere Riten zurückkommen will und auch mit den griechischen Kirchen einige Kompromisse zu ermöglichen kommt. Doch gestehe ich es, die Entwicklung geht von der Intoleranz bis zur Toleranz. In der *Cribratio Alkoran* finde ich die beiden Seiten. Für den Hinweis auf die *Collectio Toletana* danke ich Ihnen vielmals. Das ist mit einigen Bemerkungen gleichzusetzen, die ich von Massignon<sup>5</sup> früher gehört habe.

HAUBST: Ich darf vielleicht hier noch dies einflechten: Den Satz, daß die Verschiedenheit des Kultus mit Feuer auszutilgen sei, hat Nikolaus von Wilhelm von Auvergne, und zwar aus dessen Traktat *De fide et legibus* übernommen. Zuerst hat er mal eifrig gesammelt. Herr Klibansky hat mit Recht die Entwicklung von daher betont.

SANTINELLO: Da ich von Padua komme, der Stadt, wo Nikolaus sechs Jahre Kanonistik studiert hatte, möchte ich Ihnen, Herr de Gandillac, eine Frage stellen, die ein wenig Padua betrifft. Sie sagten, daß das Ziel von *De pace fidei* der allgemeine Friede ist. Ich bin mit Ihnen ganz einverstanden. Dieses Motiv klingt ein wenig nach Übereinstimmung des Cusanus mit dem Werk *Defensor pacis* des Marsilius von Padua. Nikolaus kennt den Marsilius gut; er hat den *Defensor* gelesen und auch benützt, wie er in *De concordantia catholica* schreibt<sup>6</sup>. Was meinen Sie also von einem impliziten, wenn auch verborgenen, dort verborgenen Einfluß des Marsilius auf das Werk *De pace fidei*? Marsilius hatte im *Defensor pacis* eine politische Theorie erarbeitet, um den allgemeinen Frieden zu gewinnen. Cusanus dagegen hat eine religiös-politische Utopie geschrieben – , um dasselbe Ziel zu erreichen? Was meinen Sie dazu?

de GANDILLAC: Es gibt natürlich einen historischen Einfluß: Cusanus hat Marsilius gelesen und benützt, manchmal in *De concordantia catholica*, das ist klar. Aber ich glaube, daß sein Ziel verschieden ist, und die Mittel sind sehr

<sup>3</sup> Fol. 25<sup>va</sup>.

<sup>4</sup> *De pace* 1 (h VII, N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

<sup>5</sup> Über Al Kindis Resala.

<sup>6</sup> *De conc. cath.* II, 2 (h <sup>2</sup>XIV, N. 256) u. ö.

verschieden. Der größte Unterschied besteht darin, daß die politische Seite der Sache für Marsilius viel wichtiger ist als die religiöse; bei Cusanus ist im Gegenteil die religiöse Seite die größte und die wichtigste. Es gibt natürlich auch einige Ähnlichkeiten.

OEING-HANHOFF: Ich möchte Sie bitten, vielleicht noch etwas zu erläutern, inwiefern für Cusanus die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen die *eine Religion* ist. Für uns ist das ja seit der Neuzeit, seit Descartes, Spinoza, genau umgekehrt: Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von *Religionsfreiheit*, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden, nicht die Übereinstimmung in einer Religion, wie es vielleicht in der griechischen Polis, nicht einmal mehr im römischen Imperium war. Meine Frage: Worin ist das begründet? Mag das etwa darin seinen Grund haben, daß NvK überzeugt war: Der Friede zwischen den Menschen ist nur möglich, wenn es Frieden des Menschen mit Gott gibt, und: diejenigen, die in der Religion, d. h. im Kult getrennt sind, richten sich auch gegen Gott? Ich möchte Sie also bitten, mir zu sagen, wie Cusanus über die Heilsmöglichkeit etwa der Juden und Moslems denkt. 1442 hat das Konzil von Florenz ja noch gesagt, selbst von den Griechen: wenn sie nicht in der Einheit mit der römischen Kirche sind, erst recht von den Juden, wenn sie sich nicht bekehren: in ignem aeternum ituros esse<sup>7</sup>. Wie denkt Cusanus über die Heilsmöglichkeit? Und ist solches Denken über die Heilsmöglichkeit vielleicht der Grund, daß er statt Religionsfreiheit die Einheit der Religionen fordert?

de GANDILLAC: Meine Antwort: Zuerst bin ich nicht davon überzeugt, daß die Modernität, daß die neuere Zeit eine wirkliche Toleranz kennt. Ich glaube, daß das Ideal einer gemeinsamen Religion immer lebendig bleibt. Diese Religion kann Scientismus, kann Wissenschaftsreligion, kann Marxismus heißen oder mit anderen Bedingungen vorkommen. Aber es gibt immer die Idee, jenseits der Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise eine gemeinsame Lehre finden zu können. Sie haben von Spinoza gesprochen, und ich habe eben den *Tractatus theologicus* erwähnt, wo Spinoza sehr klar behauptet: Jeder muß dieselbe Religion haben, einerseits die Philosophen, die die *beatitudo* in der spinozischen Ethik finden. Aber die große Menge der Menschen muß eine *catholica religio*, eine gemeinsame Religion, haben. Und solche Religion war in dem toleranten Holland derzeit eine beinahe christliche Lehre mit Christus im Mittelpunkt! Es gibt sehr schöne Stellen bei Spinoza über Christus<sup>8</sup>. Zweitens: Kann man denken, daß die Menschen ohne Versöhnung mit Gott in Frieden miteinander auf der Erde leben könnten? Sicher nicht. Aber wir leben in einer gemischten Gesellschaft. Augustin hat es gut gezeigt in *De civitate Dei*. Zwischen Guten und Bösen gibt es doch eine Möglichkeit, eine Gesellschaft zu gründen, eine *coniecturalis* (mutmaßliche) natürlich. Aber es gibt eine Gesell-

<sup>7</sup> *Decretum pro Iacobitis*: ES<sup>32</sup>, N. 1351; G. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna 1973) 567 – 583.

<sup>8</sup> *Tractatus Theologico-Politicus* (Hamburgi: Künrath 1670).

schaft oder mehrere Gesellschaften, und es gibt auch eine Kirche, und vielleicht leider, mehrere Kirchen. So gibt es immer eine Möglichkeit, nicht die ganze Versöhnung, aber einen gewissen Frieden zu gewinnen.

STALLMACH: Im Anschluß an bestimmte Bemerkungen von Herrn de Gandillac möchte ich die Frage aufgreifen, inwieweit die aus Anlaß eines ganz bestimmten geschichtlichen Ereignisses in seiner Zeit von Cusanus angestellten Überlegungen zur Einheit und zum Frieden im Glauben auch heute in unserer aktuellen kirchlichen und religiösen Situation lehr- und hilfreich sein können (denn es geht uns ja nicht bloß um rein historisch-kritische Interpretation einer bestimmten Schrift des Cusanus – so interessant das auch für den Fachgelehrten sein mag). Insbesondere sollte, so meine ich, die Frage weiter vertieft werden nach den Möglichkeiten „einer Art des ‚Föderalismus‘ in der Kirche“. Was Cusanus mit seiner berühmten Formel von der *religio una* in rituum varietate<sup>9</sup> im Auge hatte, scheint, wenn man die ganze Gedankenführung der Schrift vor Augen hat, doch eher auf eine *ecclesia una* in rituum varietate hinauszulaufen (was ja nun nicht dasselbe ist). Ist es nicht so, daß Cusanus ursprünglich (bei seinen Bemühungen auf dem Baseler Konzil, in den Verhandlungen mit den Hussiten, in der Vorbereitung des Unionskonzils) eingenommen war von der Idee der *una ecclesia* (und wenn in rituum varietate), einer *concordantia catholica* der christlichen „Nationen“; daß er dann unter dem Einfluß des Zusammenstoßes verschiedener Religionen (in Konstantinopel) diese Idee zwar ausgeweitet hat zur *una religio* (und wenn in rituum varietate), daß dabei aber untergründig doch das Modell der *una ecclesia* weitergewirkt hat? Denn die *una religio* sollte ja keineswegs sein: *una religio* in *religionum* varietate (daß man also die verschiedenen Religionen in ihren Besonderungen gelten und bestehen lassen und sie nur föderativ etwa unter der Idee einer gemeinsamen Grundreligion zu einigen suchen sollte). Wenn es dem Cusanus im Grunde aber um *una ecclesia* in rituum varietate geht, dann stellt die Schrift *De pace fidei* eigentlich ein Missionsprogramm dar (wobei zu bedenken ist, daß Versuche der Herstellung der „Einheit“ der Religion auf dem Wege von Missionierung sicher immer schwerwiegende Probleme im Hinblick auf den „Frieden“ unter den Religionen mit sich führen). Allerdings handelte es sich (wenn man es so sehen muß) bei Cusanus um eine besondere Art von Missionierung: um das Bemühen, auf dem Wege gemeinsamer Grundüberzeugungen, eines „allgemeinen Konsenses“ und in aller Eintracht „alle Verschiedenheit der Religionen auf eine einzige Religion zurückzuführen“<sup>10</sup>. – Aber wäre es nicht schon viel, wenn die Überlegungen des Cusanus wenigstens dazu helfen könnten, alle *Christen* (unter Wahrung eigener „Riten“) zu einen und so den Frieden Christi unter all denen dauerhaft zu wahren, die sich zu seinem Namen bekennen? Dabei erhebt sich dann die Frage: wieweit könnte die Kirche, unsere Kirche, die römische Kirche – diese stand ja doch Cusanus vor

<sup>9</sup> *De pace* 1 (h VII, N. 6; S. 7, Z. 10 f.).

<sup>10</sup> EBD. 3 (N. 9; S. 10, Z. 17 ff.).

Augen – denn gehen im Geltenlassen verschiedener Riten (bzw. in der Grenzziehung für das, was bloß als „Ritus“ anzusehen ist, d. h. den Kernbestand der einen Kirche Christi nicht tangiert)? Anders gefragt: ist eine Art „Föderalismus“ in der Kirche möglich? – und welche Art?

de GANDILLAC: „Föderalismus“ habe ich gesagt, weil ich mit dem dritten Teil der *Concordantia catholica* auch an das Reich gedacht habe. Aber es gibt verwandte Probleme. Ich antworte zuerst, daß von einer Pluralität, einer Verschiedenheit der Religionen keine Rede sein kann. Denn es handelt sich nicht um mehrere Religionen, es handelt um *una religio*, dieselbe Religion. Aber es kann vielleicht mehrere Kirchen, mehrere *ecclesiae* geben. In dem beschränkten Sinne, wie man von der Östlichen und Römischen Kirche spricht, sicher. Was Sie darüber sagen, ist, daß dann eine Missionierung mitgegeben wäre. Vielleicht, aber was findet man in der *Mission*? Man findet einen Missionar, der die Wahrheit besitzt, und andere Leute, Ungebildete, die die Wahrheit nicht kennen. Die Mission ist zuerst eine Predigt, eine Predigtweise. In *De pace fidei* findet man keine Predigt, sondern eine philosophische, eine rationale, angeblich rationale Diskussion. Das ist eine ganz andere Sache. Aber was bleibt? Es gibt für Cusanus nur eine Religion, und das ist die katholische, die christliche Religion.

HAUBST: Meine Damen und Herren! Ich nannte noch einen zweiten Fragenkreis. Doch ich habe mit Wonne gesehen, wie nun bei der ersten historischen Fragestellung auch schon der zweite Kreis eingeholt wurde: Wie verhält es sich mit dem Verhältnis zwischen *una religio* und *una ecclesia*<sup>11</sup>? Das, was Sie sagten, daß auch eine gewisse Pluralität von Kirchen im Denken des Cusanus liege, das ist sogar schon in der ersten, von Herrn Meuthen edierten Schrift des NvK *De maiori auctoritate*<sup>12</sup> präsent.

de GANDILLAC: Ja sicher, das habe ich natürlich gelesen!

HAUBST: Die Patriarchate spielen dort eine große Rolle. Cusanus denkt nämlich nach dem Subsidiaritätsprinzip: die Kirche baut sich von unten auf. So sollen auch in den Patriarchaten die wertvollen Eigengewichte und Eigentümlichkeiten der zuvor verschiedenen Religionen zur Verwirklichung kommen. Das müßte allerdings ins Heutige transponiert werden. Heute ginge es ja zum Beispiel nicht mehr so sehr um die Patriarchate von Antiochien, oder Alexandrien; heute, kosmisch gedacht, sind die großen Regionen der Kirche, etwa die asiatische Region oder asiatischen Regionen, die afrikanische usw. im Blickfeld. Die Päpste unterscheiden ja auch heute in ähnlichen Kategorien die Menschheit von heute.

de GANDILLAC: Aber unter der Autorität und Regierung des Papstes!

HAUBST: Jawohl, und das sagen Sie sehr gut!

<sup>11</sup> Vgl. R. HAUBST, *Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche*: TThZ 78 (1969) 129–149.

<sup>12</sup> *De maiori auctoritate sacrorum conciliorum super auctoritatem papae*: CT II. Traktate, H. 2 (Heidelberg 1977).

de GANDILLAC: Für unseren heutigen Papst ist das sicher, aber war es für Pius II. schon der Fall?

HAUBST: Auch dafür hat Cusanus zwei deutliche Akzente gesetzt: In *De pace fidei* zum Schluß spricht er einmal von den *rectores ecclesiae*, die sollen in den einzelnen Fällen beurteilen, was der Zeit gemäß tragbar sei<sup>13</sup>. In seinem Brief an Segovia kommt er ähnlich darauf zu sprechen<sup>14</sup>.

ABT KLEIN: Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß in der Schrift *De pace fidei* die Begriffe *religio* und *ritus* nicht konsequent durchgehalten werden. Cusanus grenzt diese beiden Begriffe nicht präzise voneinander ab. *Ritus* kann bedeuten *ecclesia* im Sinne der Lokalkirche<sup>15</sup>. Dann glaube ich: Es wäre ein Mißverständnis, wenn man das Begriffspaar in *De pace fidei*, una *religio in rituum* varietate als eine statische Größe auffassen würde. Es ist zuinnerst eine dynamische Größe, die in einer echten *Polarität* steht. Das bedeutet für das menschliche Handeln, daß diese Polarität immer wieder neu einjustiert werden muß. Das würde man, um die Frage von Professor Stallmach nun aufzugreifen, in der modernen Ökumene als „konziliare Gemeinschaft“ bezeichnen. Konziliare Gemeinschaft bedeutet ja auch nicht einen Status, etwas Statisches, sondern Kirchen in ständiger Begegnung miteinander. Was hier und heute im Begriff der konziliaren Gemeinschaft personal gefaßt ist, das faßt Nikolaus dynamisch-inhaltlich, in *una religio in rituum varietate*.

Was die *una religio* betrifft, so meint Cusanus sicherlich damit das Bekenntnis zum monotheistischen Gott, dem Schöpfer, Offenbarer und Vollender. An ethischen Haltungen entspricht dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer die Unterwerfung unter Gottes Willen, gleich „Islam“; dem Bekenntnis zu Gott dem Offenbarer entspricht der Glaubensgehorsam, wie ihn Abraham geleistet hat, und wie im Glauben und allein im Glauben der Christ ihn zu leisten hat, und aus dem Glaubensgehorsam resultierend die *conversio*-metanoia, zu der alle Riten und Religionen und alle Kirchen aufgerufen sind; und dem Bekenntnis zu Gott dem Vollender entspricht die Haltung der frohen Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches. Das sind Dinge, die zum Teil explizit in *De pace fidei* zu finden sind, zum Teil in korrelativen Schriften.

HAUBST: Sie haben mir ganz aus dem Herzen gesprochen; ich hätte am liebsten ständig genickt. Fast würde ich auch sagen: Sie haben das Schlußwort gesprochen. Doch es liegen noch zwei – noch drei – Meldungen vor. Ich sah zuerst Herrn Weier, dann die Herren Otte und Meinhardt. Aber bitte kurz, damit auch unser japanischer Freund Sakamoto noch zu Wort kommt.

WEIER: Von Herrn de Gandillac ist bereits darauf hingewiesen worden, daß bei Cusanus auch gewisse Spannungen in Rechnung zu stellen sind, und zwar

<sup>13</sup> *De pace* 18 (N. 66; S. 61, Z. 6): id quod rectoribus Ecclesiae pro tempore expedire videbitur.

<sup>14</sup> h VII, S. 100, Z. 14 f.: laudarem quod sanctissimus dominus noster (= der Papst) et rectores Ecclesiae convenirent . . .

<sup>15</sup> Vgl. K. MÖRSORF, *Ritus im Kirchenrecht*: <sup>2</sup>LThK VIII, Sp. 1331 – 1333; hier Sp. 1333.

Spannungen, die sowohl seine Theorie wie vielleicht sein praktisches Verhalten betreffen. Ich meine aber, daß solche Spannungen auch in seinen Aussagen mit zu vernehmen sind, und daß man das, was Cusanus gesagt hat, nicht einfach dadurch glätten darf, daß man sagt, das eine ist früher und das andere ist später; vielmehr können in ein und derselben Schrift solche Spannungen auftreten. Sie haben die Schrift *De usu communionis* genannt, eine Schrift, die ja auch aus einem für den Cusanus tief bewegenden Anlaß, den Auseinandersetzungen mit den Hussiten, geschrieben ist. Die Schriften, die Cusanus dem Hussitenproblem gewidmet hat, sind ja nicht nur im Zusammenhang mit dem Basler Konzil zu sehen, sondern zum Teil auch gar nicht weit von *De pace fidei* entfernt.

de GANDILLAC: Das habe ich bemerkt, ja.

WEIER: Dazu möchte ich nun auf eine Stelle hinweisen. Cusanus hat in *De usu communionis*, gerade um die Auseinandersetzung aufzulockern, sehr betont, daß man die Sakramente und die Wirkung der Sakramente geistlich verstehen müsse. Von dorthier hat er auch zu erklären versucht, daß es auch im Alten Testament bereits Sancti gegeben habe, die gleichsam geistlicherweise die Taufe empfangen. Aber im selben Traktat betont er dann, daß man auch die sichtbaren Sakramente empfangen müsse. In einem späteren Brief fügt er hinzu: der heilige Thomas habe gesagt, in gewissen Abständen müsse man auch die heilige Kommunion empfangen, wenn man das könne, wenn dazu die Möglichkeit bestehe. Und er bemerkt dazu: „Und ich bekenne, daß das so ist<sup>16</sup>.“ Er stellt sich auf diesen Standpunkt. Was den *Kirchenbegriff* anbelangt, hat Cusanus gerade in den Auseinandersetzungen mit den Hussiten sehr stark betont, wie früh man schon von Kirche sprechen kann, dabei geht er bis auf Kain und Abel, also bis zur *ecclesia ab Abel* zurück<sup>17</sup>. Aber gleichzeitig sagt er in diesen Traktaten: Die Kirche ist der Leib Christi, und der Leib Christi ist sichtbar in der katholischen Kirche, deren Oberhaupt der Papst ist.

de GANDILLAC: Wir sind darüber einig.

WEIER: Einen anderen Punkt darf ich vielleicht auch noch kurz erwähnen: Es wurde gesagt, wie stark wir uns um die Einheit bemühen müssen, nach *De pace fidei*. Ich möchte hinzufügen, wie stark Cusanus entsprechend auch die *Gnade* betont. In dem Traktat *De pace fidei* bittet er, daß doch Gott Propheten senden möge, und daß es doch viele sein mögen, die die Gnade erlangen, diese Propheten recht zu hören<sup>18</sup>. Die Einheit ist also eine Gnade, die von Gott geschenkt wird. Und die *sapientia*, die er zeigt, die *Erzeugung der sapientia* ist ja das Schöpfungsziel; sie ist in Christus geschehen. Es geht also darum, daß die Menschen die Gnade erlangen, die in Christus geschehene Offenbarung, die Weisheit Gottes, zu verstehen.

<sup>16</sup> *Epistolae ad Bohemos* VII (p II, Fol. 21<sup>r</sup>, Z. 36 f.); vgl. R. WEIER, *Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten*: MFCG 13 (1978) 264–278; bes. 277.

<sup>17</sup> Vgl. EBD. 272–278.

<sup>18</sup> Vgl. *De pace* 1–3 (h VII, N. 1–N. 9; S. 3, Z. 1–S. 10, Z. 22).

de GANDILLAC: Ich meine, daß ich dasselbe gesagt habe, doch nicht so schön wie Sie.

OTTE: Als ehemaliger Baseler möchte ich gerne auf die Analogie, die zwischen Cusanus und der *reformatorischen* beziehungsweise *reformierten Sakramentenlehre* auftaucht, hinweisen, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits würde der signifikative Charakter der Elemente, sehr stark von Zwingli und dann auch von Calvin betont, dann aber die Prädominanz der Gnade. Die *Gnade* ist eigentlich das, worum es der reformierten Sakramentenlehre ging, die dann sichtbar gemacht wurde in den einzelnen *Zeichen*. Ich finde es höchst interessant, gerade auch in ökumenischer Hinsicht, die von Abt Laurentius Klein angesprochen wurde, schon bei dieser ganz kurzen Spanne zwischen Cusanus und der Reformation Bögen spannen zu können, die uns auch in der heutigen Fragestellung der Ökumene weiterhelfen können. Das fände ich sehr wichtig: die Beziehung zwischen Cusanus und reformierter Reformation und natürlich auch der lutherischen Reformation, von der wir nachher hören werden.

HAUBST: Ich hoffe auch, daß dieses Thema dann erneut aufwacht.

MEINHARDT: Es tut mir leid: An sich wäre es meine Aufgabe, als Letzter auf der Disputantenliste hier eine allgemeine Eintracht festzustellen. Das täte ich zwar gern, aber da muß doch noch eine Frage gestellt werden. Man ist sich offenbar einig geworden, entgegen gestern vormittag, daß die *una religio* oder die *una fides* bei Nikolaus doch so gemeint sei, daß sie, wenn auch vielleicht in langer Zeit und nach vielem Bemühen, hier auf dieser Welt *verwirklicht* werden kann. Ich möchte doch noch einmal fragen, ob das stimmt, auch wenn ich da, wie gesagt, einigen Kapazitäten widerspreche. In *De pace fidei* steht zwar im Schlußkapitel, daß das der Wunsch ist, und daß das auch passieren kann, aber im himmlischen Jerusalem. Ich frage, ob das nicht doch *eschatologisch* zu verstehen ist, wie Sie, Herr Stallmach, es schon gesagt haben.

HAUBST: Nein, es heißt nicht „Himmelreich“. Jerusalem . . .

MEINHARDT: „Himmlisch“ habe ich hinzugefügt . . .

HAUBST: Fragen Sie Herrn Ben Chorin, der wird bestätigen, daß Jerusalem auch auf dieser Erde existiert.

MEINHARDT: Kurz vorher steht aber im selben Schlußkapitel und im Anfangskapitel die Bemerkung, auf die ich gestern schon hingewiesen habe, es sei vielleicht gar nicht einmal gut, die Vielheit abzuschaffen. Es besteht eine gewisse Spannung bei Cusanus, das gebe ich zu, aber ich würde doch widersprechen, wenn man einfach sagt, es gehe ihm um eine real auf dieser Erde zu *verwirklichende Einheit*. Dafür möchte ich zwei Gründe anführen. Es geht ja nicht nur um einzelne Stellen, sondern um den Gesamtductus des Denkens. Das *erste* ist: Der *konjekturale Charakter* des Denkens und der Erkenntnis ist meiner Meinung nach hier viel zu wenig zur Sprache gekommen.

Es klang mal an; bei Ihnen, Herr de Gandillac, war es am stärksten. Aber ich meine doch, so habe ich es immer verstanden, die These von *De coniecturis*

„omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam<sup>19</sup>“ gilt auch für die religiöse Erkenntnis; und mit einer solchen Erkenntnistheorie verträglich ist sich einfach nicht, daß eine „Religion“ im heutigen Sinne, Nikolaus würde „ritus“ sagen, die wahre sein soll, die allein wahre, sondern allenfalls, daß sie diejenige ist, die der Wahrheit am nächsten kommt; das ist für Nikolaus natürlich die christliche, das ist ganz klar. Aber die anderen haben auch Wahrheiten, sie nähern sich nur nicht so weit an. Wenn das so ist, dann kann es aber auch nicht die Absicht des Cusanus sein, die anderen einfach aufzulösen. Das zweite Motiv, das sich auch durchzieht von *De docta ignorantia* an, besagt, daß die *varietas* positiv zu werten ist. Jeder Mensch, jedes Ding, will nicht ein anderes werden, sondern möchte nur in seiner Art vollkommen sein. Gilt das auch für die Religionen? Ich wüßte keinen Grund, warum man das nicht übernehmen sollte. Es steht nicht da, das weiß ich, *expressis verbis*. Aber es würde in den Gesamtductus seines Denkens passen. Dann sieht der Toleranzgedanke, meine ich, anders aus bei Nikolaus, nicht ganz anderes, aber doch bedeutend anders, und dann würde er auch für unsere Zeit sehr viel aktueller sein, als wenn es nur darum ginge, alle Leute zu einer, wenn auch gereinigten Form des Christentums, zu bekehren<sup>20</sup>.

HAUBST: Ich stimme Ihnen vollkommen zu, Herr Meinhardt. Es ist aber auch sehr einfach, hier die Klammer zu finden zwischen diesem anscheinenden Gegensatz. Es ist nämlich die „eschatologische Spannung“, die hier waltet, zwischen „schon“ und „noch nicht“. Es gibt jetzt schon ein Jerusalem, und das Jerusalem ist jetzt schon symbolischer oder auch wirklicher Treffpunkt für die Religionen, um Konkordanz und vor allem Frieden zu bewirken. Aber dann weist es wirklich auch, wie Sie sagten, ins himmlische Jerusalem hinüber. Die vollkommene Einheit wird auf dieser Welt nie erlangt. Cusanus sagt es gelegentlich, wie Sie selbst auch betonten: Die Einheit und alles in der irdischen Kirche ist im Verhältnis zur himmlischen Vollendung nur konjunktural. Sie ist eine Abspiegelung, eine vorläufige Antizipation.

Ich danke allen sehr, die bei dieser Diskussion gesprochen haben.

<sup>19</sup> *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 4 f.).

<sup>20</sup> Vgl. dazu den dieses Thema weiter ausführenden Beitrag von H. MEINHARDT, *Konjekturales Erkennen und Toleranz* (s. u. 325 – 332).