

ZUM CHRISTLICHEN MENSCHENBILD: FREIHEIT, ERLÖSUNG UND RECHTFERTIGUNG, GLAUBE UND WERKE

Von Albrecht Peters, Heidelberg

I. Menschenexistenz zwischen verblendeter Gebundenheit und wählender Freiheit

„Docta ignorantia“, belehrtes Nichtwissen: Gilt dies ausschließlich im Blick auf die Geheimnisse des dreieinigen Gottes? Gilt es nicht auch im Blick auf uns Menschen? Erscheint nicht in der Vision des Cusanus auch der Mensch als ein unergründliches Geheimnis, freilich als jenes unheimliche Wesen, von dem der Chor der Antigone singt:

„Unheimliches, Ungeheures ist viel, doch nichts
unheimlicher, ungeheurer als der Mensch?“

Der Mensch, das furchtbare Wesen, das sich um der Gottesverehrung willen, das sich in seinem Ringen um Wahrheit gegenseitig zur Heuchelei zwingt oder gar das Leben nimmt. Wer ist dieser Mensch? Ist er nicht das unheimliche Wesen des „Zwischen“ (*Martin Buber*), zwischen Erde und Feuer, Natur und Geist, Tier und Engel, Gebundenheit und Freiheit, Lüge und Wahrheit, Nichts und Sein, Widergott und Gott?

Der Mensch schwingt sich nach dem Diktum des Sophisten Protagoras auf zum Maß aller Dinge¹, doch wo ist das Maß für den Menschen selber? Die Inschrift der Vorhalle des Apollontempel zu Delphi lautete nicht nur: „Erkenne dich selbst“; hinzugefügt war: „Folge dem Gott.“ Der Mensch ist beides ineins, sowohl das „nicht festgestellte Tier“² als auch das „Gott entsprechende Wesen“³ und somit der „erste Freigelassene der Schöpfung“⁴.

Die Schau des Cusanus schwingt zwischen diesen beiden Polen. Insofern sucht sie einen Weg mitten hindurch zwischen dem selbstgewissen Humanismus eines Pico della Mirandola und dem schroffen Bußruf eines Blaise Pascal.

In Pico della Mirandola's berühmter „Rede über die Würde des Menschen“ erscheint dieser als „Band und Knoten des Weltalls“ (*vinculum et nodus mundi*). Gott-Vater redet den Adam an:

¹ PLATON, *Theaetetus* 151 c. 152a; vgl. *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 6 f.).

² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, III, Hauptst. Nr. 62: Krit. Ges.-Ausgabe von G. Colli und M. Montinari VI/2, 79; 21 f.; vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Frankfurt – Bonn 1966) 10: „Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: Es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens: Das Wesen Mensch ist irgendwie ‚unfertig‘, nicht ‚festgerückt‘.“

³ E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch (München 1980) 290 – 317.

⁴ G. V. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch IV, Kap. 4; Ausgabe von Suphan XIII, 146.

„Keinen festen Sitz, kein eigenes Gesicht, keine besondere Gabe . . . haben wir dir gegeben, damit du dir nach deinem freien Willen, nach deinem Gutdünken den Sitz, das Gesicht und die Gabe wählen kannst, die du haben und besitzen willst. Die Natur der übrigen Wesen wird durch Gesetze, die wir vorgeschrieben haben, bestimmt und begrenzt. Du bist durch keine Schranke eingengt. Du kannst mit deinem freien Willen, in dessen Hand ich dich gegeben habe, deine Natur selber bestimmen . . . Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich noch unsterblich haben wir dich gemacht. Als dein freier und ehrenhafter Bildner und Gestalter sollst du dich zu jener Form bilden, die du dir wünschst. Du magst zum niederen Tier entarten oder dich zu Höherem, zum Göttlichen zurückverwandeln – ganz wie dein Geist beschließt⁵.“ Hier erscheint der Mensch als ein Wesen proteusartiger Freiheit, vom Schöpfergott selber der eigenen Freiheit überlassen und der eigenen Gestaltungsmacht anheimgegeben. Das zukünftige Geschick des Menschen ist in seine freie Entscheidung gestellt. Noch herrscht freilich das Leitbild des in sich selber zurückschwingenden Kreises vor; die neuzeitliche Sicht einer grenzenlosen Vervollkommenung deutet sich erst zart an. Noch verweist die Chiffre der Gottebenbildlichkeit zurück auf einen „verlorenen Anfangszustand“, erst im Idealismus wird sie vorausdeuten auf „ein in der geschichtlichen Entwicklung zu erreichendes Ziel“⁶.

Bei Pico wird auch der Sündenfall nicht mehr nur als das Herausbrechen aus der ursprunghaften Gottesgemeinschaft gewertet werden, sondern zugleich als wagemutiger Aufbruch aus noch „träumender Unschuld“ auf den Leidensweg zur wahrhaftigen Menschwerdung⁷. Damit wird der Urfall zum „ewigen Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird“⁸.

Blaise Pascal hingegen streicht die Kehrseite, die Entfremdung des Menschen vom göttlichen Ursprung, heraus. Er verschärft die Spannung zwischen der Größe (*grandeur*) und dem Elend (*misère*) des Menschen. Er radikalisiert das „Erkenne dich selbst, folge dem Gott!“ des delphischen Orakels zum Bußruf: „Erkenne, Hochmütiger, was für ein Widerspruch du dir selbst bist. Demütige dich, unmächtige Vernunft, schweige still, törichte Natur, begreife: der Mensch übersteigt unendlich den Menschen, und lerne von deinem Herrn deine wirkliche Lage, von der du nichts weißt. Höre auf Gott⁹.“ Der Mensch ist aus „seinem Ort“ der Geborgenheit in Gott herausgefallen, hat sich ins Sinnhaft-Irdische hinein verirrt und kann den Rückweg nicht finden. „Wer aber wird ihn dahin weisen? Die größten Menschen haben es nicht vermocht“¹⁰.

⁵ Zitiert nach E. MONNERJAHN, *Giovanni Pico della Mirandola*. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus: VIEG 20 (Wiesbaden 1960) 26, vgl. 15 – 98, sowie den Aufsatz: Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus: Reformation Schicksal und Auftrag. Festgabe für J. Lortz, hrsg. von E. Iserloh und P. Manns (Baden-Baden 1957) 277 – 304.

⁶ Dies ist etwa charakteristisch für D. FR. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, §§ 59 – 61; R. ROTHE, *Theologische Ethik* III (Wittenberg 1870) §§ 480 – 483; E. TROELTSCH, *Glaubenslehre* (München – Leipzig 1925) 295. Eine knappe Skizze dieses Wandels findet sich im Artikel: *Bild Gottes* (J. Jervell, H. Crouzel, J. Maier, A. Peters): TRE VI, 491 – 515.

⁷ Bei Pico della Mirandola tritt jedoch erneut der Urfall und die Sündenverklavung des Menschen heraus, vgl. E. MONNERJAHN, *G. P. della Mirandola* 71 – 77.

⁸ G. W. J. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Reclam Nr. 4881-85) 443.

⁹ BL. PASCAL, *Pensées sur la religion* (1969) Fr. 434, zit. nach der Übers. von E. Wasmuth (Tübingen 1948) 205.

¹⁰ Fr. 431, EBD. 201.

Wer ist also dieser Mensch? Das sich selber entzogene Wesen, hineinverstrickt in ein unheimliches „Zwischen“, zwischen dem Nichts und dem Unendlichen? Ist er aus dem Sein ins Nichts hinabgeschleudert, oder ragt er aus dem Nichts empor ins Sein? Ist er eingespannt zwischen Unfreiheit und Freiheit, zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Verblendung und Einsicht?

In der Schau des Cusanus schlingen sich diese beiden Aspekte ineinander, sie ergänzen und korrigieren sich hierbei, schleifen sich freilich auch gegenseitig ab. Die Versklavung wird in dem Anlaß, in der Eroberung Konstantinopels und den hierbei ausgebrochenen Grausamkeiten, erschreckend offenkundig. Der Rangerste der himmlischen Gewalten trägt diese Not dem Herrn und Schöpfer vor. Die Menschen sind von der Erde genommen und an die Erde gebunden, in Mühsal, Sorge und Not verstrickt, an ihren Leib gefesselt und den Herrschenden unterworfen. So fehlt der ungebildeten Menge die Zeit sowie die Muße zur besonnenen Einkehr und damit auch zur Selbst- und Gotteserkenntnis¹¹. Diese Schilderung der gegenwärtigen Situation wird in der Gottesrede hineingestellt in den weltübergreifenden Bogen von der Schöpfung zur Erlösung. Der Ursprung unserer menschlichen Unfreiheit gründet nicht in Gottes guter Schöpfung, sondern beruht auf der Gegenwirkung des Bösen. Der ursprunghafte freie Wille, welcher uns Menschen zur Gottesgemeinschaft befähigt, wird niedergehalten durch den Fürsten der Finsternis. Die Abkehr des Menschen von Gott erfolgte aus der Freiheit willentlicher Entscheidung heraus; auch die Rückwendung soll nur durch ein freies Sich-Entscheiden hindurch geschehen.

Dabei wird freilich der Wille in die Erkenntnis eingegründet¹². Doch tritt nun der eine Mensch gleichsam auseinander in zwei einander widerstreitende Menschen, in den tierhaft-irdischen und in den geisthaft-inwendigen Menschen¹³. Diese beiden Menschenwesen sind durch eine gegensätzliche Lebensorientierung charakterisiert. Der eine wendet sich dem zerstreuen sinnenhaften Leben zu und gerät so immer tiefer in die Fänge Satans. Der andere kehrt in sein geisthaftes Selbst ein, er läßt sich durch wahrhaft Sehende zurückrufen, sein Geistesauge zum Schöpfer aller Dinge emporzuheben und dem Erhabenen

¹¹ Fr. 72, EBD. 43: „Denn, was ist zum Schluß der Mensch in der Welt? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All.“ Fr. 347, EBD. 169: „Nur ein Schilfrohr, das zerbrechlichste in der Welt, ist der Mensch, aber ein Schilfrohr, das denkt . . . Wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon.“

¹² *De pace* 1 (h VII, N. 5; S. 6, Z. 9–S. 7, Z. 7): *Nam nemo a te recedit, nisi quia te ignorat.*

¹³ EBD. 2 (N. 7; S. 8, Z. 5 u. Z. 8): *animalis et terrenus homo*; (S. 8, Z. 8): *intellectualis interior homo*; hierzu in den Anmerkungen die Verweise auf Paulus (auswendiger und inwendiger Mensch), Augustin und Meister Eckhart. Von den Reformatoren her wäre freilich die Spannung zwischen der anthropologischen Trias: Leib, Seele, Geist und dem theologischen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch zu überdenken; hierzu A. PETERS, *Der Mensch*: HST VIII (Gütersloh 1979) 32–43; 89–93; 190–207; G. EBELING, *Lutherstudien II: Disputatio de homine*, Teil 1 (Tübingen 1977) Teil II/1 (Tübingen 1982).

in Liebe entgegenzustreben. Spaltet sich hier nicht unser Menschsein auf in eine knechtische *Vita activa* und eine freie *Vita contemplativa*? Tritt nicht aus der großen Menge der Unfreien und Blinden die kleine Schar der Sehenden und Freien heraus? Kann man nicht auch – reformatorisch gesprochen – in seinem Beruf und Stand Gott dienen? Will der Herr – modern formuliert – nicht von uns gerade den Gottesdienst im Alltag der Welt? Dieses Entweder – Oder ist fraglos noch zu kurzschlüssig verstanden, geht es doch gerade auch Nikolaus um eine Befreiung der Völker zur wahren Religion und Friedenseintracht, bindet er doch im Urbild des Vaters Abraham Glaubenserkenntnis und Liebeshingabe zusammen. Doch es verbleibt an dieser Stelle von der Reformation her eine kritische Anfrage an Cusanus, der einmal eigenständig nachzugehen wäre¹⁴.

Lenken wir unser Augenmerk auf die Rede des Griechen. In ihr erlangt die Zuwendung zum Irdischen und vorzüglich zu unserem Leibesmenschen eine ganz andere Leuchtkraft. Hier nähert sich Cusanus der Rede des Pico della Mirandola. „Welche Kraft der Weisheit strahlt im Kunstwerk des Menschen wider: in seinen Gliedern, in der Ordnung der Glieder, in dem ihm eingegossenen Leben, in der Harmonie der Organe, in seiner Bewegung und schließlich im vernünftigen Geist, der wunderbarer Künste fähig ist!“¹⁵ Hier strahlt die geisthafte Gottebenbildlichkeit des Menschen aus auf seinen hoch aufgerichteten Leib, sie prägt sich aus in den frei zupackenden Händen, sie erweist sich im zum Himmel erhobenen, frei um sich blickenden Haupt¹⁶. Doch der primäre Sitz des Gottesbildes ist mit der augustinischen Tradition der dreifach strukturierte Menschengestalt. Der augustinische Ternar: Einheit, Gleichheit und Verknüpfung wird vereinfacht zur Einheit (*unitas*), Dasheit (*iditas*) und Selbigkeit (*idemitas*) und auf die abbildliche Fruchtbarkeit unserer Vernunft-Seele (*anima rationalis*) bezogen; auch unser Geist (*mens*) entlasse aus sich die Weisheit (*sapientia*) und aus beiden gehe der Liebeswille (*amor seu voluntas*) hervor¹⁷. Der in sich selber einkehren könnende, um sich selber wissende, sich selber liebend annehmende Menschengestalt erweist sich mit Hermes Trismegistos als ein „zweiter Gott“¹⁸. In ihm ist durchaus etwas von Gottes Schöpfermacht lebendig. „Wie Gott der Schöpfer des wirklich Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch der Schöpfer der Verstandesdinge und der künstlichen Formen“¹⁹. In dieser seiner nachschaf-

¹⁴ Vgl. G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana*. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues (Trier 1958); P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Cambridge 1963); M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his Concordantia Catholica* (Genf 1963).

¹⁵ *De pace* 4 (N. 12; S. 12, Z. 12 – S. 13, Z. 2).

¹⁶ Eine knappe Zusammenstellung der unterschiedlichen Ansichten über die inhaltliche Füllung des Gottesbildes findet sich bei A. PETERS, *Der Mensch*, a. a. O. 195 – 201.

¹⁷ *De pace* 8 (N. 24; S. 25, Z. 1 – S. 26, Z. 2); vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (TThSt 4, Trier 1952) 145 – 202.

¹⁸ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 5 – 20).

¹⁹ EBD.: Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium.

fenden Kraft ist der Mensch analog unerschöpflich. Doch bewahrt Cusanus eine größere Besonnenheit, er läßt sich nicht fortreißen vom Pathos einer vermeintlich absoluten Freiheit. Uns Menschen ist keineswegs die Freiheit gegeben, uns selber zu schaffen oder zu erlösen, wohl aber die Freiheit, in uns selber einzukehren, uns selber anzunehmen und in dieser Einkehr in das eigene Selbst unserem gottheitlichen Ursprung und Ziel in Liebe entgegenzustreben. Doch auch hierbei bleibt unser freies Tun umgriffen und getragen von der göttlichen Gnade; dies bezeugt das Gebet. Lehrte uns Jesus Christus selber doch das Vaterunser, „damit wir bekennen, daß wir alles aus Gnade haben“²⁰.

II. Menschenweg zwischen personalem Anruf Gottes und universaler Christus-Erlösung

Zu diesem „Ausgang des Menschen“ aus der ihm überkommenen und zugleich selbstverschuldeten Verirrung und „Unmündigkeit“²¹ ist nach unserer Vision beides zugleich erforderlich, zunächst die von Gott selber gesandten Herrscher und Propheten, deren Kette in der Inkarnation des Gott-Logos aufgipfelte, sodann aber auch die willentliche Einkehr ins eigene Selbst und die liebende Umkehr zu Gott. Damit tritt zur Herkunftsdimension unserer irdischen Existenz der Zukunftshorizont hinzu, die Schöpfung öffnet sich über die Erlösung auf die Vollendung hin. Der Apostel Petrus fragt den Syrer: „Hält nicht fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und sehr vieler anderer Menschen – daran fest, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach zeitlichem Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird?“²² In diesem Gesprächsgang macht sich der Syrer selber gleichsam fest in der universalen Hoffnung, auch für sich diese Glückseligkeit zu erlangen, um der es einer jeden Religion gehe. Diese Hoffnung wird ihrerseits verankert in einem angeborenen Verlangen (*ex connato desiderio*). Der Mensch erstrebe in seiner eigenen Natur die Teilhabe an Gottes unsterblichem Leben. Glauben, Hoffen und liebendes Streben greifen hierzu ineinander²³.

Der Vortrag zu den Wegen der christologischen Handleitung hat den weiteren Haftpunkt der Vergewisserung (*certificatio*) aufgewiesen; es ist die Aufnahme

²⁰ CT I/6. *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, hrsg. und unters. von J. Koch und H. Teske (Heidelberg 1940) 130: Cur docuit petere? Ut fateamur omnia ex gratia nos habere. S. 42, Z. 13: Und in dem das wir bitten umb das rijch, werden wir geleret das uns got das rijch von gnaeden geben mach und das wir keyn recht das zu fordern haben; want wir synt als von uns „kinder des zorns“ und der zweidracht und der sunden, das ist der deilung; want sunde kompt von sundern, das ist deilen. Ein kritischer Neudruck der moselfränkischen Vaterunser-Erklärung erscheint im Jahre 1984 in h XVI/4, Sermo XXIV.

²¹ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), Ausg. von W. Weischedel VI (Darmstadt 1970) 53–61.

²² *De pace* 13 (N. 42; S. 40, Z. 4–7).

²³ Zur Trias *Glaube, Hoffnung, Liebe* vgl. CT I/6, a. a. O. S. 18, Z. 10–16; S. 26, Z. 5–11.

unserer gemeinsamen Menschennatur in die volle Gemeinschaft mit der göttlichen, die Enthüllung des bis dahin verborgenen Himmelreiches in der Verkündigung Jesu²⁴, seine freiwillige Selbsthingabe in den schimpflichen Kreuzestod sowie das öffentliche Kundmachen seiner Auferstehung. Im „Erstgeborenen“ aus allen Menschen ist somit unserer menschlichen Natur das Himmelreich bereits erschlossen. Hierin wird auch die geglaubte Verherrlichung der Heiligen eingegründet; denn „wäre nicht die mit Gott geeinte menschliche Natur ins Himmelreich eingeführt, so könnte kein Mensch im Himmelreich sein“²⁵.

Diese Argumentationskette treibt uns nun doch über den denkerischen Ansatz bei der allgemein menschlichen Selbst- und Welttranszendenz hinaus. Schon nach der lukanischen Rede des Apostels auf dem Areopag in Athen (Apg 17, 16 – 34) gehen die Zuhörer durchaus mit beim Zeugnis von der Herkunft aller Menschen von dem einen Urvater sowie beim Verweis auf den einen Schöpfergott, der nicht ferne von einem jeden sei, und bei dem Aufruf, „ihn zu suchen, ob man ihn ertasten und finden könnte“; selbst noch das Bekenntnis: „in ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir“ wird nicht zurückgewiesen, haben hierum doch antike Dichter und Philosophen wie Kleantes oder Aratus gewußt²⁶; erst als der Apostel den einen Mann nennt, den der ewige Gott leibhaftig von den Toten auferweckt und zum Richter über alle gesetzt hat, erst als von diesem einen aus der universale Ruf zur Umkehr plötzlich auf die Betroffenen konkret zustößt, da scheiden sich die Geister, die einen spotten, die anderen beugen sich im Glaubensgehorsam.

Zieht sich die hierin erkennbare Aporie nicht noch durch die Argumentation des Cusanus hindurch? Der denkerisch suchende Aufstieg zum unbekannten Gott über das Sinnliche, Rationale und Intellekthafte stößt vor bis an die Mauer des Paradieses. Jenseits dieser Mauer wird Gott nur noch erahnt als „absolute Unendlichkeit, der weder der Name eines erschaffenden noch eines erschaffbaren Schöpfers angemessen“ sein kann²⁷. Dieses Gottwesen jenseits aller Benennungen und jenseits jeglichen menschlichen Erfassens, – müßte im Überstieg auf ihn hin nicht auch unser sehnstüchtiger Lebensdurst selber erlöschen und unser personverhaftetes Ich-Selbst wieder eintauchen ins allwaltende Geisteswehen? Es ist offenkundig, daß Cusanus diese Konsequenz nicht zieht, mag er hier und da auch an sie streifen²⁸. Er zieht sie nicht, weil er von der Liebesbewegung Gottes auf den Menschen zu, die in der Sendung des Sohnes

²⁴ Siehe das Referat von R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, s. o. 164 – 191. Nicht recht einsichtig ist mir, wie Cusanus seinen Gedanken, das Himmelreich sei bis auf Christus verborgen geblieben (*De pace* 14 [N. 49; S. 46, Z. 8 ff.]), biblisch begründen will. Einsichtig ist, daß sich die Struktur der christologischen Handleitung auch im Blick auf das Himmelreich bewähren soll. „In dem aber wir bitten, syn rich uns zu kome, da in mercks du das du zu gottes rijch nit anders enkummes dan das das rich gottes zu dir kome, als unser corper kumpt nit anders zu dem leben, dan wanne das leben der selen zu yme kumpt“ (CT I/6, a. a. O. S. 44, Z. 4 – 7).

²⁵ *De pace* 14 (N. 49; S. 46, Z. 24 ff.): Sic nullus hominum in regno caelorum esse posset, natura humana Deo unita nondum introducta.

²⁶ Zur Areopagrede (Apg 17, 16 – 34) siehe den Kommentar von E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*: KEK 3 (Göttingen ¹²1959) 453 – 468.

²⁷ *De vis.* 9 (I, Fol. 104^v, Z. 28 – Fol. 105^r, Z. 25).

²⁸ In den letzten Jahren scheint sich vor allem durch die Meditation im Stile des Zen eine Verbindung zwischen Ost und West anzubahnen, dabei beruft man sich aber wohl mehr auf Meister Eckhart und die Wolke des Nichtwissens als auf Cusanus. Zu erwähnen ist immerhin

aufgipfelt, selber personhaft betroffen ist. Insofern dürften die vom Schöpfer-Vater zum Gottesvolk aber auch zu den Heidenvölkern gesandten Herrscher und Seher nicht lediglich den Ungebildeten wie die Stimme und Weisung des Königs aller Könige selber erschienen sein. Nur wenn die Stimme Gottes und seine Wahrheit irgendwie in den unterschiedlichen Religionen auf dem Plan ist, lassen diese sich ja auf die eine Religion hin öffnen.

Eines freilich tritt wohl nicht nur in dieser Schrift des Cusanus, sondern auch in seinen anderen Schriften und selbst in den Predigten erstaunlich zurück, eben jenes gesamtneutestamentliche Zeugnis, daß der Vater diesem Jesus Christus das Gericht übergeben hat und daß von dorthier alle Menschen zur Umkehr gerufen werden. Dahinter steht aber ein Glaubenszeugnis, das trotz unterschiedlicher Ausprägung Juden, Christen und Muslimen gemeinsam ist: Alle Menschen, ob sie dies nun wahrhaben wollen oder nicht, ob sie es anerkennen oder bestreiten, kommen nicht aus dem Nichts und werden deshalb auch nicht ins Nichts zurücksinken, sie kommen aus der Hand des gütigen Schöpfers und gehen deshalb auch durch Leben und Tod hindurch Gott als ihrem Herrn und Richter entgegen, deshalb leben sie in ihrem Erdenalltag unter Gottes alldurchdringendem Auge. Cusanus hebt die Herkunft aus Gott heraus und akzentuiert die Sehnsucht nach leidenthobener Glückseligkeit; die personale Verantwortung vor Gott bleibt verdeckt²⁹.

Wo dieses gemeinsame Zeugnis der Kinder Abrahams verblaßt, da büßt auch der Personcharakter des je einzelnen seine Ewigkeitsdimension ein³⁰. Dies tritt freilich bei Cusanus nicht reflex heraus. Ist dies gesehen, so vertieft sich der Graben zu den östlichen Religionen.

Das Drängen auf geisthafte Glückseligkeit rückt auch die Christuserlösung in ein ganz bestimmtes Licht. Die Sicht des Evangelisten Johannes prägt die dem Apostel Petrus in den Mund gelegte Darstellung. Der Herr gibt in freier Hoheit sein Leibesleben hin, um seine Botschaft zu bewahrheiten und die Menschen zum gütigen Gott-Vater emporzuführen; er läßt sich ans Kreuz erhöhen (*in cruce exaltatus*). Dieser Darstellung würde das später etwa auch von Schleiermacher ins Zentrum gerückte johanneische Kreuzeswort: „Es ist vollbracht“ (Joh 19, 30) entsprechen. Das „Eli, Eli, lama sabachthani“ (Mk 15, 34) würde ein düsteres Bild des Opfertodes ergeben. Der Christus Victor der altkirchlich-ostkirchlichen Tradition beherrscht die Schau; als siegender *Gott-Mensch*

G. STACHEL, *Schweigen vor Gott*. Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei*: MFCG 14 (1980) 167–181. Aus der übrigen reichen Literatur seien nur die Namen von Daisetz Taitaro Suzuki, H. E. Enomiya Lassalle, Karlfried Graf Drückheim, Philipp Kapleau, Willi Massa herausgegriffen; wichtig für eine grundsätzliche Besinnung ist das Kapitel zu Theologie und Meditation in dem Buch von C. F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen* (München – Wien 1977) 441–597.

²⁹ S. aber *Doct. ign.* III, 9 (h I, S. 146, Z. 1–S. 149, Z. 8): *Christus iudex est vivorum et mortuorum*.

³⁰ LUTHER: „Ubi igitur et cum quocumque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter“ (WA 43, 481, 32–35).

hat er die Chaos-Gewalten bezwungen und die versklavten Menschen zur Teilhabe an der leidlosen Unsterblichkeit befreit. Der Christus-Satisfactor, der als leidender Gott-Mensch den heiligen Gerichtszorn Gottes über uns gottentfremdete Sünder im Herzpunkt seiner Existenz ausgelitten hat, tritt relativ zurück. Die Erlösung aus unserer Gottesferne bestimmt die Aussagen, nicht eigentlich unsere Aussöhnung mit dem Heiligen^{30a}.

Diese Gesamtschau prägt auch die Sicht des Leidens und Sterbens Christi. Dies dürfte am krassesten im Kap. 23 von *De visione Dei* konjektiert sein unter der Überschrift: „Wie Jesus gestorben ist, indem er doch mit dem Leben vereint blieb³¹.“ Hier werden sowohl das Sterben Jesu als auch seine Auferstehung gedacht gleichsam als ein Sich-Einziehen nicht allein der Gottheit, sondern auch der Geistesmacht der Seele Jesu und damit als ein Zurücklassen des Leibes und entsprechend als ein erneutes Eingehen in den Leib. Mit Augustin wird das Beispiel eines *Presbyters Restitutus* angeführt, dessen Vernunft- und Empfindungsvermögen sich soweit aus dem Leibe herausziehen konnte, daß jener wie tot dalag und keinen Schmerz mehr verspürte³². Unter Verweis auf Johannes 10, 17 f. formuliert Cusanus: „Als Du die belebte Seele (*anima vivificans*) ablegen wolltest, erlittest Du den Tod, und als Du sie wieder nehmen wolltest, erstandest Du aus eigener Kraft³³.“ Ist hier nicht letztlich doch das johanneische Bild des hoheitlich in den Tod hineinschreitenden Herrn ins Docketische ausgezogen³⁴ und besteht folglich nicht doch eine unterschwellige Gemeinschaft zu der im Koran positiv aufgegriffenen christlich-häretischen Tradition, die den Heiligen Gottes den Tod nicht erleiden lassen wollte³⁵?

Eine Gegenbewegung orientiert sich in der christlichen Überlieferung vor allem am Gethsemanebericht, den Johannes ja nur anklingen läßt (Joh 12, 27 – 31), sowie am Verlassenheitsschrei Jesu (Mk 15, 34 = Ps 22, 2). Auch Cusanus greift diesen Aspekt auf und orientiert ihn gerade an der überaus empfindsamen Leiblichkeit sowie an den vorausschauenden Seelenkräften des Herrn. So etwa schon in der Gründonnerstagspredigt von 1431:

^{30a} Doch *De pace* 14 (N. 47; S. 45, Z. 7 – 9) . . . et daret se in sacrificium pro multis; ut sic in cruce exaltatus in omnium conspectu attraheret ad credendum omnes.

³¹ *De vis.* 14 (p I, Fol. 106^r, Z. 27 – 106^v, Z. 23): Quomodo Jesus mortuus fuit unione cum vita manente; hierzu die Anmerkungen in der deutschen Ausgabe von E. Bohnenstaedt (PhB 219) 212 – 215.

³² AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XIV, 24, 2; aufgenommen in *De ludo* II (p I, Fol. 165^r, Z. 29 – 34; PhB 223, S. 76) mit dem Zusatz: Hominum tamen voces cum clarius, loquerentur tamquam de longinquo se audire postea referebat (Fol. 165^r, Z. 37 – 39).

³³ *De vis.* 23 (p I, Fol. 112^r, Z. 45 – 46): Et quando tollere voluisti passus es mortem et quando resumere voluisti propria virtute resurrexisti.

³⁴ Die provokatorische These von E. KÄSEMANN, im Johannesevangelium selber deute sich bereits ein „naiver Docketismus“ an, „der noch nicht als Gefahr erkannt sei“ (*Jesu letzter Wille nach Johannes 17* [Tübingen 1966] 51), hat eine heftige Diskussion ausgelöst.

³⁵ Zu dieser Tradition siehe *De pace* 13 (N. 47; S. 44, Z. 7 – 10) mit der Adnotatio 29 (h VII, S. 83). Zur Schau des Cusanus über das Verhältnis zwischen dem Leib, der Seele sowie der Gottheit Jesu siehe R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 276 – 304.

„Die Größe deiner Marter, wer könnte sie zu Ende erzählen? Denn, edler und empfindsamer als alle, hat dein kraftvoller Leib schon körperlich mehr als alle gelitten. Innerlich littest du im geistigen Mit-Erleiden sowohl mit der menschlichen Natur allgemein als auch mit deiner Mutter, mit den Heiligen, die um deinetwillen leiden sollten, mit den gesamten menschlichen Qualen aller künftigen Menschen. Weil du sie gekannt und alle in gleicher Weise liebtest, trugst du alle Pein in dir. Und wie du sterben wolltest, warst du auch zum schmerzreichsten Tode bereit, so viel Schmerz erleidend, wie aller früheren und künftigen Menschen Tod zusammen bereitet³⁶.“

Über die Psychologie und den göttlichen Heilsplan des Todesleidens Jesu wäre bei Cusanus noch viel zu sagen, das hier nicht ausgeführt werden kann³⁷.

III. Menschenziel zwischen sinnenhafter Leiblichkeit und fleischenthobener Geistigkeit

Wenden wir unser Augenmerk noch einmal dem Ziel allen menschlichen Ringens zu, der Glückseligkeit. Der deutsche Gesprächspartner schürzt den neuen Knoten durch eine dreifache Unterscheidung: 1. Den Juden sei im Gesetz nur Zeitliches und Sinnenfälliges verheißen. 2. Den Arabern sei im Koran etwas Fleischliches als ewig während versprochen. 3. Das Evangelium hingegen verheiße den Menschen Teilhabe an der fleischenthobenen Geisthaftigkeit der Engel³⁸. Im Verlauf des Gesprächs werden die Zusagen der Tora und des Koran von zwei Seiten her auf die christlich-platonisierende Sicht der Vollendung hin geöffnet. Zunächst setzen Petrus und der Deutsche bei der Erfahrung an. Der Genuß an zeitlichen Gütern schwindet dahin, die Freude an geistiger Einsicht wächst noch im Alter. Stimmt diese Argumentation wirklich? Einsichtig ist der humorvolle Hinweis auf unterschiedliche Schönheitsideale. Ein an helle Haut, blaue Augen und blonde Zöpfe gewöhnter Barbar nördlicher Breiten wird Mohammeds dunkelhäutige Schönen mit ihren hell leuchtenden Augen nicht recht zu würdigen wissen. Aber gibt es in unserem geistigen Ringen nicht auch Überdruß und Ekel? Läßt sich die *Docta ignorantia* nicht auch als beharrliches Zurückrollen des von Sisyphos unverdrossen emporgewälzten Steines erfahren? Steht nicht auch hinter der Klage des Doktor Faust Erfahrung?

„Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor, / Und bin so klug als wie zuvor!
Heiße Magister, heiße Doktor gar, / Und ziehe schon an die zehen Jahr
Herauf, herab und quer und krumm / Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, daß wir nichts wissen können! / Das will mir schier das Herz verbrennen³⁹.“

³⁶ *Sermo* III (h XVI, N. 12, Z. 1 – 11).

³⁷ Dies betrifft insbesondere dessen Ausführungen über die *visio mortis* im Brief an den Novizen Nikolaus Albergati (vgl. unten S. 246) sowie mehrere Predigttexte und deren Vergleich mit der Kreuzestheologie Martin Luthers.

³⁸ *De pace* 16 (N. 50; S. 47, Z. 2 – 11).

³⁹ *Faust, Nacht*: Artemis-Taschenbuchausgabe V, 155.

Warum bekommt Cusanus nicht diese Kehrseite unseres Ringens um Wahrheit zu Gesicht? Es liegt wohl daran, daß hinter seinen unermüdlichen Jagdzügen ein Angerührtsein von einem letzten tragenden Sinn steht. Der Verweis auf die Metaphysik des Avicenna⁴⁰ läßt eine übergreifende neuplatonische Grundhaltung erkennbar werden. Das Ringen um geistige Einsicht ist noch durchwoben von einem asketisch-sittlichen Streben, ja selbst kultisch-rituelle Reinigung schwingt noch unergründlich mit⁴¹. Dies deutet das Verbot des Beischlafs in den Moscheen an, hierauf verweisen die Reinigungsriten und Opferbräuche, in deren Fluchtlinie Taufe wie Eucharistie gerückt werden⁴². Die geistig geläuterte Glückseligkeit bleibt durchaus erotisch durchpulst. Dies ließe sich etwa aufweisen an der Predigt XII zu Ostern 1432 mit ihrer eigenartigen Meditation der innigen Christusminne der Maria Magdalena⁴³. Das äußerlich leibhaftige Geschehen wird hierbei keineswegs einfach hinter sich zurückgelassen, es wird vielmehr in den „imaginären Bewußtseinsraum“⁴⁴ (K. Girgensohn) hineingenommen. So vollzieht sich etwa das Erdbeben, von welchem Matthäus (Mt 27, 51 ff.) berichtet, in diesem inwendigen Seelenbereich der Maria Magdalena⁴⁵. Ignatius von Loyola hat jene „pneumatische Sinnenhaftigkeit“ (aisthesis pneumatikē), welche schon Origenes skizziert hatte, zur Methode der Anwendung der Sinne ausgestaltet⁴⁶. Das „unsterbliche Wort in der Geschichte der fünf geistlichen Sinne“ prägte jedoch Augustin im Buch X seiner *Confessiones*:

„Was aber liebe ich, o Gott, wenn ich dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit. Nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb ist den Augen. Nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art. Nicht die Blumen, Salben, Spezereien, Wohlgeruch. Nicht das Manna und nicht den Honig. Nicht Leibesglieder, die köstlich sind in der fleischlichen Umarmung. Nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott. Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfäßt. Dort erklingt, was keine Zeit entführt. Dort duftet, was kein Wind verweht. Dort mundet, was keine Sättheit vergällt. Dort

⁴⁰ *De pace* 15 (N. 52; S. 49, Z. 17–19); *Brief an Johannes de Segobia* (h VII, S. 99, Z. 16–19); AVICENNA (Ibn Sina), *Metaphysica* X, 3; vgl. Adnotatio 33 (h VII, S. 85).

⁴¹ Siehe hierzu die Verweise von G. HÖLSCHER in *Sichtung des Alkorans* (PhB 222) zur Forderung kultischer Reinheit im Koran, bes. 304 f., Anm. 6–9.

⁴² *De pace* 17 (N. 61; S. 57, Z. 7 f.); 18 (N. 63; S. 58, Z. 8 f.).

⁴³ *Sermo* XII in h XVI.

⁴⁴ K. GIRGENSOHN, *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* (Leipzig–Erlangen 1925), passim, sowie K. GIRGENSOHN: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von E. Stange (Leipzig 1926) 41–76.

⁴⁵ *Sermo* XII (h XVI, N. 18, Z. 18–22): „Factus est“ itaque „magnus terraemotus“ in grossitie terrae intellectus mei, ut finderetur et rumperetur pro illuminatione, quam mihi amatus parabat . . .

⁴⁶ Dies ist dargestellt durch H. RAHNER, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des heiligen Ignatius von Loyola: Meditation in Religion und Psychotherapie*, hrsg. von W. Bitter (Stuttgart 1973) 45–71.

schmiegt sich an, was kein Überfluß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott⁴⁷.“

Die nach außen gerichteten Tore der vom Kosmographen beherrschten Stadt werden geschlossen, doch die durch die fünf leiblichen Sinne eingebrachten Erfahrungen werden nicht ausgelöscht, sie werden im imaginären Innenraum des geisthaften Bewußtseins neu zur Sprache gebracht, innerlich durchgekostet; hierdurch werden sie sublimiert und bewahren zugleich die köstliche Frische welthafter Erfahrung⁴⁸. Doch hier bricht eine neue Problematik auf. Sie deutet sich an in Augustins konkludierender Identifikation mit dem Gottesbezug: Dieses alles liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe. Wird Gott hier nicht mißbraucht zum letztlich auswechselbaren Fixpunkt; muß er nicht faktisch einem sublimen Selbstgenuß im imaginären Seelenraum dienen?

Doch auch Cusanus wahrt das beharrliche Hinausdringen über unser sich selber genießendes Ich. Im besinnlichen Durchmeditieren des islamischen und jüdischen Hoffnungsgutes erschließt er diese beiden Formen menschlicher Glückseligkeit für die christlich-platonische Selbstüberschreitung. Im Blick auf den Koran tritt hierbei der Unterschied zwischen dem ans Sinnliche gefesselten einfachen Volk und dem innerlich genießenden Geistesmenschen erneut heraus. Wichtiger freilich ist das nur scheinbar knappe Gespräch mit der Hoffnung Israels; es wird faktisch in der Besinnung auf den exemplarischen Glauben des Erzvaters Abraham weitergeführt. Hier kann Nikolaus auf den Wandel von der Tora über die Propheten und Apokalyptiker bis hin zum frühen Judentum und zur Zeit des Neuen Testaments zurückgreifen. Versteht man sie ausschließlich, so treffen die einleitenden Worte des Deutschen keineswegs zu, daß Israel im Gesetz nur irdischer Segen verheißen worden sei. Cusanus verweist zu Recht auf den Märtyrertod im Gesetzesgehorsam; in den Makkabäer-Kämpfen erfolgte dieser unter ausdrücklicher Hoffnung auf ein letztgültiges Errettetwerden durch Jahwe als den heiligen Rechtshelfer der Hingeschlachteten. So bezeugen die mit ihrer Mutter grausam hingemordeten sieben Söhne dem Herrscher Antiochus Epiphanes: Wir leiden um unserer eigenen Verfehlungen willen, doch „der König der Welt wird uns, die wir für sein Gesetz sterben, zum ewigen Leben wieder auferstehen lassen“; du, Verfluchter, wirst seinem Gericht nicht entgehen (2. Makk 7, 9. 16 f.). So schlagen auch das Achtzehn-Bitten-Gebet und die jüdische Proselyten-Katechese den Bogen von der Weltschöpfung zur Totenauferweckung.

Das Neue Testament tritt in diesen Wandel ein, rückt jedoch an Stelle der Tora die Gestalt Jesu Christi ins Zentrum. NvK rezipiert dies. Im Blick auf Abraham, den „Vater des Glaubens“, läßt er den „Völkerapostel“ P a u l u s die Verheißung des leiblichen und unmittelbaren Nachkommens Isaak öffnen auf den Messias Israels, Jesus Christus, zugleich transponiert jener den irdischen Völkersegen

⁴⁷ *Confessiones* X, 6, 8, nach der Übertragung von J. Bernhardt (München 1955) 497; vgl. *Sermo* 159, 3 (PL 38, 869); ORIGENES, *Comm. Ser. in Matthaeum* 66 (GCS Origines XI, 154); *Adv. Celsum* I, 48 (I, 98); *Kommentar zum Hohenlied* 2 (VIII, 167 f.).

⁴⁸ *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22 – 24).

auf die ewige Glückseligkeit. Diese zweifache Entschränkung und Transposition bahnt sich bereits in der Apokalyptik an und ist im Neuen Testament sowohl bei Paulus (Röm 4, 16–25; Gal 3, 6–9) und Johannes (Joh 8, 52–58) als auch im Hebräerbrieff (Hebr 11, 8–19) durchgeführt.

Gerhard von Rad hat aufgewiesen, daß trotz Israels strikter Zurückhaltung den okkulten Todesmächten gegenüber die Gemeinschaft mit Jahwe stärker ist als das Nichtende⁴⁹. Dies deutet sich an in der Entrückung Henochs wie Elias (Gen 5, 24; 2 Kön 2, 3. 5) und wird in der Kultgemeinschaft der Leviten, deren Teil oder Erbbesitz der Herr selber sein will (Dtn 10, 9; Num 18, 20), glutvoll durchdrungen: „... Doch ich bin stets bei dir, / du hast meine rechte Hand gefaßt. Nach deinem Rat führst du mich / und hernach – in Herrlichkeit nimmst du mich auf. Wen hätte ich im Himmel? / Und neben dir begehre ich nichts auf Erden! Mag auch hinschwinden mein Leib, mein Herz – mein Fels und Teil ist Jahwe“ (Ps 73, 23–26; vgl. Ps 16, 9–11). Schon hier wird das beharrliche Stehen vor dem Herrn in Gebet und Lobpreis gleichsam nach innen genommen und zugleich über den Todesabgrund hinweg festgehalten. Trat im Bekenntnis und Gebet der Märtyrer um des Gesetzesgehorsams willen die herrliche Auferweckung des geschundenen und verstümmelten Leibes heraus, so erlangt in diesen Liedern der Tempelsänger die Jahwegemeinschaft eine bis dahin nicht erfahrene Innigkeit. In Augustins Besinnung wurde die mit allen Sinnen ausgekostete Schöpfung in das Gottesverhältnis eingeborgen. Cusanus erschloß sich unermüdlich neue Jagdwege, bis zur Paradiesesmauer vorzudringen und über sie hinweg zu schauen, auch bei ihm geht eine sublimale Sinnlichkeit heimlich mit.

Das Zeugnis des Neuen Testaments bleibt in seinen Symbolen des Hoffnungszieles über die Apokalyptik ans Alte Testament rückgebunden und weist zugleich in manchem voraus auf den Koran. Die innere Dynamik seiner Bilder läßt sich nur im existentiellen Annehmen des Raum-Zeit-Bezuges mitvollziehen. Drei unterschiedliche Akzentsetzungen treten heraus, die in den kirchlichen Traditionen oft leider zu sich ausschließenden Alternativen hochstilisiert wurden⁵⁰.

a) Grundlegend dürfte das Gebet des Vaterunsers um das endgültige Hereinbrechen der Gottesherrschaft sein⁵¹. Der Herr, der zum himmlischen Vater erhöht wurde, soll und will die kleine Schar der Seinen aus der endzeitlichen Bedrängnis herausretten und sie vor Gottes Thron versammeln. Die Tyrannis des Fürsten dieses vergehenden Äons lastet schwer auf der blutgetränkten Erde und trennt uns von Gottes Lichtwelt. Der Messias erscheint hier nicht eigentlich als hoheitlicher Richter aller Menschen, sondern als Erretter der angefochtenen Gläubigen und Überwinder der Gottlosen (1 Thess 4, 13–18; 1 Kor 15; Röm 8, 18 ff.; Apk 7, 9–16; 12, 10 ff.; 15, 1–4; 19, 1–16). Diese Sicht wirkt durch die schlichten Gemeindegymbole des Abendlandes nach in der katechetischen Unterweisung.

b) Ist der Blick ausgeweitet und fragt man nach dem Schicksal längst vergangener Geschlechter, so rückt die universale Totenaufweckung sowie die Scheidung zwischen Angenommenen und Verworfenen ins Zentrum (etwa Mt 25; Apk 20, 11–15). Diese Schau bahnt sich in der Apokalyptik an, sie prägt die frühchristliche Glaubensregel sowie die reicheren altkirchlichen Bischofssymbole. Sie ist in die römisch-katholische, lutherische und reformierte Bekenntnistradition eingegangen und beherrscht die schulmäßige Explikation der Eschata in den Konfessionen.

⁴⁹ G. VON RAD, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen: Ges. Studien zum Alten Testament (München 1958) 225–247.

⁵⁰ Eine knappe Zusammenfassung habe ich versucht in: *Zur Hoffnung der Christenheit*. Thesen zur Eschatologie: NZSTh 21 (1979) 41–53.

⁵¹ H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg 1957) 41: „Jesu Botschaft vom Kommen des Königums Gottes ist unverkennbar seine Zentralverkündigung.“

c) Blickt man auf das Geschick des einzelnen Menschen, insbesondere des Gläubigen, so rückt dessen Todesstunde in den Vordergrund. Sie kann die Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn nicht aufheben; Jesu Wort an den reumütigen Schächer bekommt entscheidendes Gewicht: „Heute wirst du mit mir zusammen im Paradiese sein!“ (Lk 23, 43). Der Erzmärtyrer Stephanus fleht den zur Rechten Gottes Stehenden an, er möge sein *pneuma* aufnehmen (Apg 7, 54 ff.). Der Apostel Paulus wünscht, von seinem Erdenleibe entfremdet zu werden und so Heimat beim Herrn zu erlangen (Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8). Hier deutet sich ein unmittelbares Vereintwerden mit dem Herrn im Tode an, wie dies bereits in den Liedern der Tempelsänger mitschwingen dürfte. Diese Schau prägt vor allem unsere Gesangbücher. – Eine gewisse Brücke zwischen dem Geschick des einzelnen Gläubigen und der Hoffnung der Christenheit deutet sich an im zweiten Korintherbrief (2 Kor 5, 1 – 10). Der Apostel fürchtet sich vor einer Leiblosigkeit zwischen dem Ausziehen des irdischen und dem Überkleidetwerden mit dem himmlischen Leibeshaus. Auch die Wendungen vom Sterben im Herrn (Röm 14, 8) sowie vom Entschlafen in Christus (1 Thess 4, 16) dürften in eine ähnliche Richtung weisen. In der Johannesoffenbarung flehen die um Christi willen Getöteten noch am Fuße des himmlischen Brandopferaltars um sein weltwendendes Sich-Offenbaren (Apk 6, 9 f.).

Diese drei Blickrichtungen lassen sich nicht einfach systematisch zu einem in sich geschlossenen Bild vereinen. Im Verlauf der Kirchengeschichte sind sie gegeneinander abgeschlossen worden. Die hierin erkennbaren Spannungen deuten sich bereits zwischen den Testamenten in der Apokalyptik an und durchziehen analog auch die jüdische wie die islamische Hoffnung. Das Zeugnis vom Gericht nach unseren Werken hat die Leibhaftigkeit der Auferweckung unterstrichen. Gott der Herr wird uns eben in diesem Leibe richten, in, mit und an dem die himmelschreienden Greuel begangen wurden, um deretwillen Cusanus nach der Eintracht im Glauben Ausschau hielt. Das verheißene ewige Leben bei Gott ließ die radikale Neuheit der Auferweckungs-leiblichkeit heraustreten.

Augustin hat beides im *Enchiridion* sowie in den drei abschließenden Büchern von *De civitate Dei* bis in uns erschreckende Konsequenzen hinein durchreflektiert⁵². Cusanus ist sehr viel zurückhaltender; die Reformatoren haben die existentiellen Dimensionen herausgearbeitet. Sie sollten aufgegriffen werden. Nach Luther werden die Leiber der vom Herrn Angenommenen völlig durchpulst sein von der Freude und Wirkkraft des Gott-vollen Herzens. Wie der Auferstandene die Nägelmale behielt, so wird auch an ihrem Leibesleben das im Herrn Erlittene und Erstrittene aufstrahlen, freilich durch das Feuer des Gerichtes hindurch geläutert und vollendet⁵³. Insofern ist das endzeitliche Zeugnis des Neuen Testamentes erdenschwerer und leibverhafteter, als dies bei dem durch den Neuplatonismus inspirierten Cusanus erkennbar wird. Deshalb ließen sich die Verknüpfungen zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Hoffnung enger ziehen; dann brähe freilich die Kluft zu den Religionen des Ostens stärker auf.

⁵² *Enchiridion* 29, 109 – 113; eine knappe Zusammenfassung findet sich bei J. BARBEL, *Testimonia* I (Düsseldorf 1960) 181 ff. (Nr. 164) und S. 235 f. (Nr. 123).

⁵³ Zu Luthers Eschatologie siehe vor allem U. ASENDORF, *Eschatologie bei Luther* (Göttingen 1967); W. THIEDE, *Luthers individuelle Eschatologie*: LuJ 49 (1982) 7 – 49.

IV. Menschengerechtigkeit zwischen Gnadenverheißung und Glaubensgehorsam

Diesem Ziel aller Wege Gottes mit der Menschheit recken sich Glaube, Hoffnung und Liebe entgegen. Hierbei erlangt der Glaube erst dort eindeutige Konturen, wo der Anruf des Heiligen und Barmherzigen einen Menschen im Gewissen anrührt, ihn zur Umkehr zwingt und auf einen neuen Weg stellt. Erst hier spitzt sich die weltumspannende Erlösertat zu zur Rechtfertigung des je einzelnen. Das Leben des von Gott mit Beschlag Belegten wird zum Orientierungszeichen für die nachfolgenden Geschlechter. Der „Völkerlehrer“ Paulus stellt Juden, Christen und Arabern – Cusanus freilich rückt hierbei die Juden an die letzte Stelle – den „Vater des Glaubens“ vor die Augen und Herzen. Die drei einander befehlenden Religionen kommen in Abraham als ihrem gemeinsamen Ursprung zusammen, leider haben sie sich im Weiterspinnen der Abrahamsfigur von diesem einen Ursprung nach unterschiedlichen Richtungen hin entfernt⁵⁴.

Eine gewisse Idealisierung Abrahams bahnt sich schon in dem für Paulus entscheidenden Satz von der „Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“ an (Gen 15, 6). In der Perikope Genesis 15, 1 – 6 haben wir nicht mehr eine alte Erzählung vor uns wie etwa im darauf folgenden Bericht vom nächtlichen Bundesschuß (Gen 15, 7 – 12. 17 – 21), hier ist bereits die Quintessenz der gesamten Abrahamsgeschichten wie in einem Brennspiegel zusammengerafft und zugleich in ihrem urbildlichen Sinn für das angefochtene Israel entschlüsselt⁵⁵. Abraham sieht Jahwes Segenszusage an der eigenen Kinderlosigkeit scheitern und droht zu resignieren. Der Herr spricht ihm im Traumgesicht erneut den Erben und mit diesem das Volk von Söhnen und Töchtern zu, das wie die Gestirne am Nachthimmel unzählbar sein wird. Abraham glaubte dieser Zusage und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. „Glaube“ gründet sich nicht in sich selber, er birgt sich gegen allen Augenschein hinein in die göttliche Verheißung. Er ist ein „sich fest machen in Jahwe“ und darin „ein Akt des Vertrauens, ein Eingehen auf Gottes Pläne in der Geschichte . . . , ein Raumgeben dem Walten Gottes“⁵⁶. Gerhard von Rad hat darauf aufmerksam gemacht, daß jenes eigenartige „Anrechnen zur Gerechtigkeit“ ursprünglich das Amt des Priesters den einzelnen Kultteilnehmern gegenüber meinte⁵⁷. Als Bevollmächtigter Jahwes mußte er die dargebrachten Opfergaben für rein oder unrein erklären und damit den Darbringenden die Gerechtigkeit zusprechen oder verweigern. Gerechtigkeit orientiert sich also nicht an einer abstrakten Norm, sondern am vorgegebenen Gemeinschaftsverhältnis. Im Blick auf Abraham und Jahwe, auf Jahwe und Israel steht die Bundestreue auf dem Spiel. „Gerecht ist Gott, sofern er sich dem Menschen zuwendet – sofern er zu diesem Bund steht – (das ist dann Gottes *iustitia salutifera*). Der Mensch ist gerecht, sofern er die Ordnungen dieses von Gott gesetzten Gemeinschaftsverhältnisses, etwa

⁵⁴ Hierzu bes. R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*: Bibliothèque théologique 1969; CL. WESTERMANN, *Genesis* 12 – 50 (Darmstadt 1975).

⁵⁵ CL. WESTERMANN, *Genesis*: BKAT I, 2 (Neukirchen-Vluyn 1981) 263: „eine theologische Reflexion über Abraham aus der späten Königszeit, die höchstwahrscheinlich die spezifische Prägung des Glaubensbegriffs durch Jesaja schon voraussetzt“; vgl. W. ZIMMERLI, 1. Mose 12 – 25: Abraham (ZBK I/2, Zürich 1976) 51 f.

⁵⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose/Genesis* (ATD 2/4, Göttingen 1952) 156; (Göttingen 9/1972) 143.

⁵⁷ G. VON RAD, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*: ThLZ 76 (1951) Sp. 129 – 132 (= Ges. Studien zum Alten Testament, S. 130 – 135).

(nämlich) den Bund und die Gebete bejaht⁵⁸.“ In dem auf die Zuhörer hin ausgesprochenen Kernsatz: „Abraham aber glaubte Jahwe und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an“ ist dieses Gemeinschaftsverhältnis aus der kultischen Vermittlung herausgelöst. Abraham steht unmittelbar vor seinem Gott und findet darin letzte Gewißheit; dies bezeugt die Gemeinde im Blick auf seinen Glaubensgehorsam.

Cusanus läßt den Völkerapostel am Typus Abrahams das Geheimnis der Glaubensgerechtigkeit aufzeigen; hierin folgt er der frühjüdischen wie urchristlichen Überlieferung. Der Glaube klammert sich an die Gotteszusage und reckt sich in der Hoffnung ihrer Erfüllung entgegen. Hierbei muß er nicht nur widerstreitende Wirklichkeiten ausleiden, er muß darüber hinaus in der Hingabe Isaaks, des Heilsunterpfandes selber, die furchtbare Glaubensprobe durchstehen. NvK läßt dies mit dem Hebräerbriefer (Hebr 11, 19; vgl. Röm 4, 17) bereits von der Auferstehungshoffnung überstrahlt sein⁵⁹. Doch von „Erweckung der Toten weiß die alttestamentliche Vätergeschichte noch nichts. ‚Leben‘ ruht hier noch ganz im Nachkommen – dem Nachkommen, den er im Gehorsam gegen Gott nun wieder zurückgeben soll⁶⁰“. Insofern war Abrahams Anfechtung und Not dunkler und unheimlicher, als dies bei Cusanus erkennbar wird. Ihm droht sich der Heilige in einen Dämon zu verwandeln. An der Härte dieser Perikope ist deshalb auch die Gemeinschaft zwischen Gottesglauben und Humanität immer wieder auseinandergebrochen.

Nach Kant etwa hätte Abraham auf diese vermeintliche Gottesstimme hin sagen müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei(st), davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie (die Stimme) auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte⁶¹.“ Kierkegaard hingegen ringt sich in „Furcht und Zittern“ in vielen Anläufen in jenes Unausdenkliche hinein und kommt doch über die Einsicht nicht hinaus, auch Abraham sei „in hundert und dreißig Jahren nicht weitergekommen als zum Glauben⁶²“. Obwohl oder auch weil Luther um Anfechtungen wußte, meinte er, sein fleischlicher Mensch würde mit den Beinen des Esels drunten im Tale bleiben und nicht hinaufdringen auf den Berg der Gotteskonfrontation⁶³.

⁵⁸ G. VON RAD: ATD 2/4, 1. Aufl. S. 156, 9. Aufl., S. 143; W. ZIMMERLI: 1. Mose 12–25: Abraham, S. 52: „Aus dieser ‚Gerechtigkeit‘ ist dabei alles fernzuhalten, was nach zusätzlichen Leistungen moralischer oder religiöser Tugend Ausschau hielte. ‚Gerechtigkeit‘ ist hier nicht ein menschlicher Habitus, den Abraham an sich aufweisen könnte. Es ist schlicht die Anerkennung Gottes, daß Abraham in seinem wehrlosen Glauben, in seinem Ja-Sagen zu dem, was noch ganz in der Verheißung ruht und keinerlei sichtbare Verwirklichung erfahren hat, vor Gott ‚recht‘ ist. So will ihn Gott. So sagt er ja zu ihm. Darin aber ist ein Höchstes gesagt. Denn was könnte einem Menschen Höheres widerfahren, als daß Gott ja zu ihm sagt und daß er so vor Gott ‚recht‘ ist.“

⁵⁹ *De pace* 16 (N. 57; S. 53, Z. 11): Et Abraham oboedivit Deo, nectamen minus creditit repromissionem futuram etiam ex mortuo filio post resuscitando; vgl. *Crib. Alkorani* III, 12/13.

⁶⁰ W. ZIMMERLI, 1. Mose 12–25; Abraham, 113. Luther zieht die Verbindung zur Totenauferweckung durch den Verweis auf das erste Gebot: „Manant autem haec omnia ex primo praecepto. Ibi enim est doctrina fidei et resurrectionis mortuorum. Ego, creator omnipotens coeli et terrae, sum Deus tuus, id est, tu debes vivere ea vita, qua ego vivo“ (WA 43, 221, 8–10).

⁶¹ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), Ausg. von W. Weischedel VI, 333, Anm.

⁶² S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern* (1843).

⁶³ WA 43, 223, 26–29: Haec de historia ista vere spirituali dicta sufficiant, quam quidem ego carnalis et unus de pedibus asini, qui non ascendit in montem, non possum perfecte assequi aut enarrare: tantum tamen docere volui, quantum mihi per tenuitatem meam cogitare et intelligere

Wie in den biblischen Erzählungen selber so ist auch in der knappen Zusammenfassung des Cusanus auf die unterschiedlichen Blickrichtungen zu achten; dann dürfte sich die Streitfrage, ob nun die Verheißung, der Glaube oder die Werke uns rechtfertigen, klären lassen. Die Verheißung erfolgt allein aus Gottes Gnadenzuwendung, dies unterstreicht NvK. Für ihn kann es keine Proportion vom Irdischen zum Himmlischen geben⁶⁴, diesen Abgrund überbrückt allein die Inkarnation des Gott-Logos. Insofern gehen keine menschlichen Gesetzeswerke voraus. Der Glaube Abrahams glaubt auch nicht – wie dies in der neuzeitlichen evangelischen Theologie und zunehmend auch bei katholischen Theologen üblich zu werden droht – an sich selber, er steht keineswegs auf dem Nichts, er birgt sich hinein in das Heilshandeln des dreieinigen Gottes, das Nikolaus mit Paulus und Johannes und vor allem mit dem Hebräerbrief auf das universale Christusheil und die Auferweckung der Toten hin auszieht. Hierin ist der Glaube eher passiv, oder wohl richtiger: er zeigt eine mediale Struktur; durch ihn läßt sich der angefochtene Mensch festmachen in Gottes Heilszusagen. In diesem ausharrenden Vertrauen macht sich nun freilich der ganze Mensch fest mit all seinem Wirken und Erleiden. Dies wird in der Opferung Isaaks erschreckend sichtbar. Nur durch den handgreiflichen Gehorsam hindurch, im Glauben gegen Glauben und Hoffen wider Hoffnung hält Abraham fest an seiner Glaubensgerechtigkeit. Geht es doch in der Preisgabe des geliebten Sohnes „nicht um eine natürliche Gabe und sei es die höchste, sondern um das Entschwinden der ganzen Verheißung aus dem Leben Abrahams“. Nach Gerhard von Rad geht es noch um etwas Furchtbareres als um ein Kindesopfer, um den Weg in die Gottverlassenheit hinaus. Gott stellt Abraham und mit ihm zugleich auch Israel auf die Probe, ob „die Verheißungsgabe wirklich als ein reines Geschenk“ angenommen ist⁶⁵.

Ganz ähnlich wie der Apostel Paulus (Röm 4, 16 ff.) und später dann auch Luther⁶⁶ rückt Cusanus die Rechtfertigung in den Horizont der Schöpfung aus dem Nichts⁶⁷. Doch in dieses verheißene Gotteshandeln birgt sich der Glaube

licit. In einem früheren Text bezieht er den Esel auf den alten Menschen und die Knechte auf die Gesetzeslehrer: Abraham et Isaak gehn hinan, servi et asinus manent, fide et Euangelio cor adfertur deo, non manibus et pedibus itur ad deum (WA 14, 309, 1–3).

⁶⁴ *De pace* 1 (N. 5; S. 7, Z. 2) mit der Adnotatio 6, S. 69.

⁶⁵ G. VON RAD: ATD 2/4, 1. Aufl., S. 209; 9. Aufl., S. 194.

⁶⁶ WA 39 I, 48, Th. 71: Quam blasphemum igitur est dicere, Se ipsum esse sui ipsius Deum, creatorem seu generantem, tam blasphemum est suis operibus iustificari.

⁶⁷ Hierzu *Excitationes* VI, 515 f.; zit. bei L. MOHLER, *Über den Frieden im Glauben* (PhB 223) 218 f., Anm. 146: „Jeder Sünder ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber kann sich nicht selbst aus der Knechtschaft befreien. Wenn die Werke des Gesetzes und seine Handlungen ihn rechtfertigen, so könnte er sich selbst rechtfertigen. Das ist aber unmöglich, ja ein Widerspruch. Denn wie es ein Widerspruch ist, daß jemand sich selbst erschaffen kann – er wäre ja, bevor er wäre –, so ist es auch bei der Rechtfertigung. Wer sich selbst rechtfertigen könnte, wäre gerecht, bevor er gerecht ist. Daß daher der Ungerechte gerecht wird, kann nicht durch die Gerechtigkeit des Ungerechten, sondern nur durch die Gerechtigkeit des Gerechten erfolgen, der nur durch die Gnade gerecht macht, wen er will.“

hinein und bestimmt die gesamte Existenz Abrahams. Deshalb gilt sachnotwendig: Ein Glaube ohne Werke ist tot in sich selber, ja ist in Wahrheit überhaupt kein gottgewirkter Glaube, sondern lediglich menschliche Meinung. Hierin greifen die Reformatoren die Warnung des Jakobus (Jak 2, 26) auf und verschärfen sie noch⁶⁸.

Nur ist in diesem unlöslichen Ineinander von Verheißung, Glaube und Gehorsam kindlich naiv und denkerisch sorgfältig zugleich darauf zu achten, worauf unser Augenmerk gelenkt werden soll, wenn uns Abraham als Vater des Glaubens eindringlich ans Herz gelegt wird, und worauf sich dieser selber stützt auf seinem Gehorsams- und Leidensweg. Schon in der eigenartigen Perikope Genesis 15, 1 – 6 und noch stärker in Isaaks Opferung (Gen 22, 1 – 19), vollends im Neuen Testament und folglich auch bei NvK erscheint Abraham als Typus rechten Glaubensgehorsams. Die biblischen Erzählungen wollen uns nicht wie etwa die Schilderungen Homers „für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen“ lassen, hier will vielmehr der Bericht uns sich gleichsam unterwerfen; „wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen“⁶⁹. Auch wir sollen wie Abraham zum Glauben finden, damit auch wir mit ihm gerechtfertigt werden und die Heilszusage erlangen – nun freilich in dem mit Jesus Christus identifizierten verheißenen Samen. Gott sucht bei uns wie bei Abraham den Glauben, damit er auch uns das Urteil: Du bist mir recht! zusprechen und die ewige Verheißung schenken kann. Aber deshalb soll und darf sich doch der Glaube Abrahams und unser Glaubensgehorsam nicht gleichsam in sich selber zurückkrümmen⁷⁰ oder gar auf seine eigene Tüchtigkeit bauen und sich der eigenen Stärke rühmen⁷¹. Wo er diesen Irrweg einschlägt, da wird er bald zwischen hybrider Selbstvermessenhaft (praesumptio) und abgründiger Selbstverzweiflung (desperatio) als den beiden Kerngestalten der Sünde gegen den guten Gottesgeist hin und her schwanken⁷². Ein rechter Glaube birgt sich beharrlich hinein in die Gnadenzusagen Gottes, in die sich ihm unter Evangelium und Sakrament entgegenstreckende Gotteshand.

⁶⁸ Vgl. JOHANNES KYMEUS, *Des Babst Hercules wider die Deudschen* (Wittenberg 1539) 46 – 50 (O. MENZEL, CSt VI [Heidelberg 1941] 66, 30 – 69, 16). In der Anm. 152, S. 219 ff. bei L. MOHLER, PhB 223 wird freilich das reformatorische *Sola fide* mit dem Tridentinum als ein *nuda fide* mißdeutet; von dieser Fehldeutung dürfte auch die Adnotatio 35 (h VII S. 86 f.) nicht ganz frei sein. Hier wären die neuen Arbeiten zur reformatorischen Sicht der Rechtfertigung aufzugreifen, etwa O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*: WSAMA. T. 4 (Mainz 1967); O. H. PESCH – A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981); A. HASLER, *Luther in der katholischen Dogmatik*. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern: BÖT 2 (München 1968).

⁶⁹ E. AUERBACH, *Mimesis* (1946) 20; vgl. S. 7 – 30: Die Narbe des Odysseus.

⁷⁰ Zum Gebrauch dieses Bildes bei Cusanus vgl. *Sermo XXVII* (h XVI, N. 3, Z. 12); *Sermo XXX* (N. 3, Z. 5 – 12).

⁷¹ Diese unterschiedliche Blickrichtung hebt freilich die Spannung zwischen Paulus (Röm 4, 1 – 25) und dem Hebräer- wie Jakobusbrief nicht auf; U. WILCKENS hebt sie schroff heraus: *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1, 1978) 257 – 285; vgl. K. BERGER, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1966) 47 – 89.

⁷² Texte Luthers zur *Praesumptio* und *Desperatio* etwa bei H. M. BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*: FKDG 19 (Göttingen 1967) 129 – 144.

Hier verbleibt in den Darlegungen des NvK eine gewisse Unklarheit. Das Geheimnis menschlicher Glaubensgewißheit ist denkerisch nicht voll eingeholt, wie sollte es auch. Doch haben hier die Reformatoren intensiver nachgespürt. Eine gewisse Abstraktion prägt schon die „Wesensumschreibung“ des Glaubens im Hebräerbrief: „Es ist aber der Glaube ein Unterpfand für Gehofftes und ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11, 1)⁷³; diese Unschärfe durchzieht vor allem die Diskussion zwischen Glauben und Werken im Jakobusbrief (Jak 2, 14–26)⁷⁴. Die Chiffre des Glaubens oder Vertrauens enthält in sich unterschiedliche Aspekte oder gar Tiefendimensionen; wo dies nicht beachtet wird, ergeben sich Äquivokationen und erwachsen Mißverständnisse. In seiner Hinführung zur Eintracht in Gott arbeitet Cusanus faktisch mit einem „Glauben“ im weitesten Wortverstand, mit dem menschlichen Grundvertrauen in die einende Sinnhaftigkeit unserer Existenz hier in dieser Erdenwelt. Er vertraut darauf, daß eine einende Wahrheit zwischen den Gesprächspartnern waltet, eine tragende Sinnhaftigkeit sie miteinander verbindet und ein weltübergreifendes Ziel allen vorgegeben ist.

Er fußt damit auf dasjenige, das schon Augustin aus den Fängen der Skepsis befreite und noch dem jungen Schleiermacher ermöglichte, als denkerischer Atheist zugleich Künder der Religion zu sein. Paul Tillich hat dies als Transposition der „Rechtfertigung allein aus Gnade durch den Glauben“ aus dem Horizont der sündigen Verlorenheit in den des radikalen Zweifels denkerisch durchreflektiert⁷⁵. Mitten in aller Sinnlosigkeit werden wir in unserer beharrlichen Wahrheitssuche angerührt von einem Letzten und Unbedingten, das über unser Sein oder Nichtsein entscheidet. Dies sprechen wir an als „Gott“, doch ist es der Gott jenseits jeglicher affirmativen und sogar auch jenseits einer negativen Theologie, der Gott jenseits von Theismus oder Atheismus⁷⁶. Dieses Gott umspannende Grundvertrauen ist bei dem spätmittelalterlichen Denker gleichsam noch angestrahlt von der Herrlichkeit der Geschöpfungswelt und durchleuchtet vom menschlichen Sich-Sehnen nach leidfreier Vollendung. Doch es ist dies der Gott jenseits der Mauer des Paradieses. Seine stets größere Unähnlichkeit zerbricht alle von uns aus festgehaltenen Ähnlichkeiten. Dies ist der Gott eines allgemeinen Grundvertrauens, den der Verfasser des Jakobusbriefes unter Hinweis auf das „Höre, Israel!“ (Dtn 6, 4) bereits als Heiligen und Erhabenen anspricht (Jak 2, 19). Um zu diesem „Gott“ hinzuführen, kann man bei menschlichen Kernerfahrungen ansetzen, welche sich bei einem jeden Besinnlichen und Willigen durch Aha-Erlebnisse hervorlocken lassen⁷⁷.

⁷³ Hierzu etwa O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*: KEK 13 (Göttingen 121966) 373–379; vgl. auch die Umschreibung bei CALVIN, *Inst.* III, 2, 41.

⁷⁴ Zu dieser Unklarheit innerhalb des Jakobusbriefes selber siehe A. PETERS, *Glaube und Werk*. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Hl. Schrift: AGTL 8 (Berlin–Hamburg 21967) 229–235.

⁷⁵ P. TILICH, *Rechtfertigung und Zweifel*: Ges. Werke VIII, 85–100; *Die protestantische Ära*: Ges. Werke VII, 11–18; *Der Mut zum Sein*: Ges. Werke, XI, 13–139; *Systematische Theologie* II, 189–194, III, 250–279.

⁷⁶ Hierzu etwa die abschließenden Ausführungen im *Mut zum Sein*: Ges. Werke, XI, 132–139.

⁷⁷ Dies sucht P. ALTHAUS an einer viergesichtigen Grunderfahrung aufzuzeigen; wir erfahren uns 1) als schlechthinig gewirkt oder geschickhaft-geworfen, 2) als gnädig begabt und gütig hindurchgeleitet, 3) als unbedingt beansprucht oder gesetzhaft gefordert, 4) als bruchstückhaft und einsam, fremd und heimatlos; vgl. A. PETERS, *Der Mensch*: HST 8 (Gütersloh 1979) 147 ff.

Zu diesem noch recht unartikulierten „Glauben“ tritt vor allem im Rückverweis auf Abraham die heilsgeschichtliche Konkretion hinzu. Wo es um spezifische Heilszusagen geht, da verdichtet sich jene *Fides generalis* zu einer *Fides specialis*⁷⁸. Hier verwandelt sich dann auch die denkerische Argumentation in ein Weitererzählen von überlieferten Geschichten. NvK hat in unserem Text die Trinität nahezu ohne Geschichtsbezug aus der schöpferischen Einheit der Transzendenz heraus entwickelt. Im Christusartikel ist ein Einbringen des Geschichtlich-Einmaligen unumgänglich; hier überschreitet Cusanus mit dem Koran und der apokryphen Evangelienüberlieferung die Grenze zum Legendenhaften; die aus Lehm verfertigten Vögel werden in einem Atemzug mit Jesu Totenaufweckungen genannt⁷⁹. Das „Für uns“ wird erst an der Gestalt Abrahams thematisiert; folglich tritt auch erst hier die *Fides specialis reflex* heraus.

Gleichsam noch unbedacht schwang sie aber schon mit im Ja zur Verehrung wie Anrufung von Heiligen; in ihnen hat sich gleichsam der *Deus absconditus* verleiblicht; in ihrer Anrufung spitzt sich dementsprechend der allgemeine ewige Gottessegen zu auf konkrete Notsituationen und leibhaftige Krankheiten⁸⁰. Um geschichtsträchtige *Fides specialis* geht es faktisch auch in der Ablehnung von Orakeln als satanischen Irreführungen⁸¹ sowie in der Annahme von Gesetzgebern als Sendboten des wahren Gottes⁸². Diese *Fides specialis* wird aber vor allem virulent in den abschließenden Überlegungen zur sakramental verfaßten Kirche.

In diesem Überschritt von einer allgemeinen Selbst- oder Weltüberschreitung zum glaubenden Nachzeichnen der geschichtlichen Gottesoffenbarungen wird ein Umbruch in der Argumentation notwendig. Indem unser menschliches Urvertrauen die Gestalt echten Geschichtsglaubens annimmt, kehrt sich gleichsam die Bewegungsrichtung um.

Dies sucht Eberhard Jüngel in seinem Streitgespräch mit der areopagitischen Mystik bis hin zur Analogia entis Erich Przywaras bewußt zu machen⁸³. Das Stigma jener unendlichen „Unruhe zu Gott“, welche auf die Nacht letzter Bildlosigkeit hindrängt, wird umgebrochen ins „All Morgen ist ganz frisch und neu . . .“⁸⁴ der Analogie des Advents, in das befreiende und zugleich beschlagnehmende Ankommen Gottes bei den Menschen⁸⁵.

⁷⁸ Dies ist von Luther gegen Cajetan geltend gemacht, *Acta Augustana*, 1518, WA 2, 13 – 16, S. 13, 20 (zu Gen 15, 6 und Röm 4, 3): Ideo verbum et fides necessario simul sunt et sine verbo impossibile est esse fidem.

⁷⁹ *De pace* 12 (N. 41; S. 38, Z. 22): Adhuc Arabum secta . . . fatetur Christum mortuos resuscitasse et de luto volatilia creasse; *Crib Alkorani* I, 16; II, 17; III, 9; die apokryphe Tradition ist nachgewiesen in der Adnotatio 26, S. 81 f. in h VII.

⁸⁰ EBD. 6 (N. 18; S. 17, Z. 12 – 19).

⁸¹ EBD. 7 (N. 20, S. 19, Z. 15 – S. 20, Z. 1).

⁸² EBD. 1 (N. 4; S. 5, Z. 18 – S. 6, Z. 4).

⁸³ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977) 383 – 389.

⁸⁴ EKG 336.

⁸⁵ Diese Umkehr der Bewegungsrichtung wird von K. JASPERS als „Sprung in der Gedankenfolge“ und abergläubiges „Einfangen“ ins Objekt abqualifiziert; „der Gehalt des Glaubens wird sich nicht in der Sprache der Chiffren ins Unendliche hell, sondern wird als Gegenstand eines sinnlichen

Cusanus konzentriert dies in seinen abschließenden Andeutungen möglichst auf Taufe und Eucharistie, zugleich sucht er die Argumentation erneut umzubiegen hin auf den stets größeren Gott. Doch als „Sakrament des Glaubens“ ist die Taufe heilsnotwendig⁸⁶. Der Glaube weiß sich letztlich gebunden an die Stiftung seines Herrn unter Verheißungswort und leiblichem Zeichen. Beim Herrenmahl ist darüber hinaus noch die kirchliche Lehre der Transsubstantiation vorgegeben, sie läßt sich freilich ins Mentale und Spirituelle erheben, auch genügt die Konzentration auf die inwendige Christusmeditation. Hier übernimmt NvK die geistliche Umdeutung der Brotbitte des Vaterunser, wie sie von Origenes her die abendländischen Vaterunser-Deutungen durchzieht und noch beim frühen Luther nachwirkt⁸⁷. Aus den übrigen mittelalterlichen Sakramenten hebt NvK die Ehe und das Weihesakrament heraus.

Weshalb tritt die Beichtbuße zurück? In ihr liegt doch seit dem IV. Laterankonzil ein kirchliches Gebot vor, wenigstens einmal im Jahr im Zusammenhang mit der österlichen Kommunion dem zuständigen Parochus die einem bewußten Todsünden zu beichten⁸⁸. Kritisch wäre hier jedoch noch grundsätzlicher zu durchdenken, daß die gesamte Argumentation von der Ausgangsfragestellung her im Horizont religiöser Riten und kirchlicher Bräuche verharret. Deren unterschiedliche Mannigfaltigkeit und nationale Eigenprägung werden durchaus positiv gewürdigt⁸⁹. Doch verbleibt die gesamte Argumentation, paulinisch-reformatorisch gesprochen, im Horizont des Gesetzes. Die Sakramente als Gestalten des einen Christusevangeliums und damit der Gnaden- und Freudencharakter des Glaubens kommen nicht zum Leuchten. Wohl kann der Glaube „vor“ den Sakramenten sein, doch als echter Christusglaube entspringt er aus dem Evangelium. Wo das Evangelium nicht als *viva vox* in den Blick kommt, muß auch das Geheimnis der Glaubensgewißheit und Heilszuversicht undeutlich bleiben.

Wahrnehmens oder kategorialen Denkens zum Objekt als Glaubensinhalt. Aberglaube entsteht, wenn die Chiffre kollabiert in die Leibhaftigkeit“ (Nikolaus Cusanus [München 1964] 63 – 70; 69).

⁸⁶ *De pace* 17 (N. 62; S. 57, Z. 13): *Fides est necessitatis in adultis, qui sine sacramento salvari possunt, quando assequi non poterunt; dies gilt als allgemeine Lehre.*

⁸⁷ *De necessitate fidei nach Epist. III ad Bohemos* (S. 57, Anm.): *Unde sive illa adhaesio vocetur fides sive incorporatio ad corpus Christi sive spiritualis refectio per quam vivit anima . . . tunc est supremæ necessitatis, antecedens omnia sacramenta tanta distantia quod sine ista nemo umquam vivere potuit nec potuerit, licet multi qui vivunt et vivent perenniter omnibus caruerint visibilibus sacramentis . . .*

⁸⁸ DS 812.

⁸⁹ Hierzu die instruktiven Texte in CT I/6, a. a. O. S. 16, Z. 24 – S. 18, Z. 22; S. 54, Z. 12 – S. 74, Z. 5; S. 108, Z. 21 – S. 114, Z. 27; S. 134, Z. 10 – 25. Vgl. ORIGENES, *De oratione* II, 27. 1. 9. Die abendländische Tradition unterscheidet von TERTULLIAN (*De oratione* IV, 2 – 4), CYPRIAN (*De dom. oratione* 18 – 21) und AUGUSTIN (*De serm. Domini in monte* II, 7, 25 – 27; *Serm.* 56, 10; 57, 7; 58, 5; 59, 6) her durchweg einen dreifachen Sinn der Bitte, auf die irdisch-leiblichen Bedürfnisse, auf Christus als unser wahres Lebensbrot sowie auf den Christusleib der Eucharistie. Zu Luthers Katechismen: *Lutherische Theologie und Kirche* (1979) 69 – 87. 101 – 115; (1980) 66 – 82, dort bes. 66 – 71.

Hier wäre gerade ein gewisser Wandel im Sakramentsvollzug zu beachten, der im Verlauf des Mittelalters erfolgt ist. In Taufe, Beichtbuße und Eucharistie bilden sich indikativische Spenderworte heraus. Luther hat den Evangeliumscharakter derselben auch einer nachsinnenden Betrachtung erschlossen. Wo die *viva vox Evangelii* lebhaftig auf den je einzelnen Menschen zustößt, da nimmt auch der Glaube konkrete Gestalt an. Dies konzentriert sich in der Frage des Beichtigers an den Beichtenden: „Glaubst Du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung ist?“ (KK V, 26; BSLK 519, 16 f.). So hat Luther es auch zunächst an der Beichtbuße durchgefochten und dann erst auf Abendmahl und Taufe ausgeweitet⁹⁰.

Wie schon der mittelalterliche Gebetswunsch des Priesters „*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*“⁹¹ bezeugt und das II. Vaticanum ausdrücklich lehrt⁹², ist neben den Sakramenten schon das verlesene Evangelium eine Gestalt des Adventes Christi, ja letztlich sind, wie dies gerade die Abrahamsgeschichten bekunden, alle Perikopen der Heiligen Schrift, Alten wie Neuen Testaments, Zeichen und Symbole, in, mit und unter denen der dreieinige Gott zu den Hörern und Empfängern herabkommt, um sie in sein weltumspannendes Schöpfer-, Erretter- und Vollenderwirken einzubeziehen⁹³. Der Evangeliumscharakter der Christusbotschaft sowie die Heilsdimension des lebendigen Christusblaubens treten in *De pace fidei* nicht klar heraus. Auch hierin würde – wie das Urbild Abrahams bekräftigt – eine tiefere Schicht des Gemeinsamen zwischen Judentum, Christentum und Islam freizulegen sein. Auch hier würde sich freilich erneut die Frage stellen: Führt dies zu einer vertieften Fremdheit den östlichen Religionen gegenüber?

V. Menschenstreben zwischen Glaubensgewißheit und Liebeshingabe

Entsprechend ließe sich die anthropologische Zuordnung der Werke zum Glauben sowie das Verhältnis zwischen Glaube, Liebe und Hoffnung noch präzisieren. Wird der Glaube lediglich als allgemeine Anerkennung, daß es einen Gott gebe, der zu verehren sei, verstanden, so tritt das Vertrauen, welches wir den Zusagen dieses Gottes entgegenbringen, unter die Chiffre der Hoffnung, und unser hieraus entspringendes Streben zur ewigen Glückseligkeit

⁹⁰ Hierzu siehe A. PETERS, *Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der luth. Reformation: Evangelium und Sakrament*. Oecumenica (1970) 125 – 176; W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*: EHS.T 79 (Frankfurt – Bern 1977).

⁹¹ Nach J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I (Freiburg 1958) 577, mit Anm. 62.

⁹² *Konstitution über die hl. Liturgie*, I, 7: Praesens adest (Christus) in verbo suo, si quidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur; s. hierzu den Kommentar von J. A. JUNGSMANN:

⁹³ LThK, Erg. I, 20 ff.

Vor allem Luther hat den sakramentalen Charakter des Gotteswortes herausgestrichen, etwa in den Sätzen: Sicut baptismus est sacramentum quoddam, per quod deus instaurat hominem & c., Sicut absolutio est sacramentum, per quod deus dimittit peccata, Ita verba Christi sunt sacramenta, per que operatur salutem nostram. Itaque sacramentaliter notandum est Evangelium, idest verba Christi sunt meditanda tamquam symbola, per que detur illa ipsa iusticia, virtus, salus, quam ipsa verba pre se ferunt (WA 9, 440, 7 – 12); vgl. A. PETERS, *Gesetz und Evangelium*: HST 2 (Gütersloh 1981) 29 – 57.

bei diesem Gott wird der Liebe zugeordnet; hieraus resultiert die für Cusanus kennzeichnende Trias: Glaube – Hoffnung – Liebe. Dies ist aber letztlich die für das gesamte Mittelalter übliche Struktur⁹⁴.

Herr Kollege Haubst hat mir freundlicherweise einen Text zugänglich gemacht, an dem sich diese Dynamik gut aufzeigen und zugleich die Brücke zur reformatorischen Sicht andeuten läßt. Es handelt sich um eine Trinitatispredigt von 1444 zum Lobpreis der Seraphim (Jes 6, 3)⁹⁵. Der auf die Gnadenzusagen, die Gebote und Sakramente rückbezogene Glaube dringt vor zu einer dreifach orientierten Hoffnung, Vergebung der Schuld zu erlangen, Gnade zu gewinnen und zur Herrlichkeit hindurchzudringen; erst so steigen wir zur Liebe auf, die ihrerseits nach dem Zeugnis des Apostels (1 Tim 1, 5) dreifach sich ausfaltet, zu einem reinen Herzen frei von Todsünde und einem guten Gewissen ohne verkehrtes Wollen und schließlich zu einem ungeheuchelten Glauben ohne Selbsttäuschung⁹⁶. In diesem letzten Glied taucht also der Glaube erneut auf, hier ist er freilich ein durch die Hoffnung geleiteter und vor allem durch die Liebe gestalteter Glaube, die *Fides caritate formata*⁹⁷.

Die Reformatoren blicken auf diesen Glauben und bestimmen von ihm her das ganze Verhältnis neu⁹⁸. Gehe ich ernstlich vom Beispiel Abrahams als dem „Vater des Glaubens“ aus, dann handelt es sich nicht um ein diffuses Grundvertrauen, irgendwo über dem Sternenzelt möge ein gütiger Vater wohnen, dann geht es auch nicht lediglich darum, daß dieser Gott irgendeinmal vor Jahrhunderten aus seiner Verborgenheit herausgetreten sei und in Herrschern oder Sehern gewirkt habe. Eine derartige *Fides historica* oder auch *Cognitio dogmatica* ist von Jakobus mit Recht verworfen worden. Doch zu diesem inkriminierten toten Glauben treten nun aber nicht aus einer hoheitlichen Willensfreiheit des Erzvaters heraus kraftvolle Taten hinzu, die ihn gleichsam auferwecken, ähnlich wie der Lebensgeist unseren Körper durchpulst (Jak 2, 26). Dieser Vergleich des Jakobus stimmt nicht mit dem von ihm selber herangezogenen Beispiel Abrahams (Jak 2, 21 ff.) überein. Jahwes Verheißungen und Weisungen rufen in ihm den antwortenden Glauben hervor, und dieser Glaube bewährt sich in Taten des Gehorsams; er erwächst keineswegs aus den Werken,

⁹⁴ *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 24–S. 157, Z. 12); vgl. E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*: HDG I, 2 b (Freiburg 1971) bes. 123–127; O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* a. a. O. bes. 719–792.

⁹⁵ *Sermo* XXXIX (h XVII, N. 1–4).

⁹⁶ . . . ut ad caritatem trinam ascendas, quae est: de corde puro non habens mortale peccatum et conscientia bona absque perversa intentione et fide non ficta absque scilicet fictione.

⁹⁷ Etwa *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 155, Z. 20 f.; Z. 25): Non est enim viva fides, sed mortua et penitus non fides, absque caritate. Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum, immo est signum constantissimae fidei . . . Nec potest fides magna esse sine spe sancta fruitionis ipsius Iesu; vgl. auch den *Brief an Nikolaus Albergati*: CT IV/3 (Heidelberg 1955) 25–57, bes. N. 29 u. 40.

⁹⁸ Schroff vollzieht Luther diese Neufassung des Glaubens in den Thesen *De fide* von 1535, WA 39 I, 44–48; Th. 17 f. Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum, Atque hic desinit. – Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, Sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Th. 21 f.: Fides acquisita stat velut piger manum sub ascella abscondens, et dicit: Ista nihil ad me. – Fides vera extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum et dicit: Dilectus meus mihi et ego illi.

aber er übt sich in ihnen⁹⁹. Insofern erweist sich der Glaube in der Liebe als mächtig und wirkt durch sie (Gal 5, 6)¹⁰⁰.

Dies hat der Völkerapostel sorgfältiger expliziert, und die Reformatoren griffen es auf. Es ist behutsam und umsichtig an zwei Fronten zu fechten. Paulus „wendet sich zur Linken gegen die Juden und Werkgerechten und sagt: In Christus gilt auch nicht die Beschneidung, d. h. keine Werke, kein Kult und durchaus keine besondere Lebensart, sondern allein der Glaube ohne alles Vertrauen auf Werke. Zur Rechten wendet er sich gegen die Lässigen und Trägen und Müßiggänger, die da sagen: wenn der Glaube ohne Werke rechtfertigt, dann wollen wir nichts tun, sondern allein glauben und tun, was wir wollen. Nicht also, ihr Unfrommen, sagt Paulus: Wahr ist's, daß der Glaube allein ohne die Werke rechtfertigt, aber ich rede von dem wahren Glauben, der, nachdem er gerechtfertigt hat, nicht im Müßiggang schnarcht, sondern in der Liebe wirksam ist¹⁰¹“.

Dieser lebendige und ungeheuchelte Glaube „inkarniert“ sich in der Liebe¹⁰². Damit treten neben den Verheißungen auch die Weisungen Gottes in den Blick. Cusanus muß folglich nicht nur eine Koinzidenz der Religionen, er muß auch eine Eintracht zwischen den unterschiedlichen Gesetzeskorpora projektieren. Hierzu konzentriert er nicht allein die Weisungen des Alten und Neuen Testaments, sondern auch die Anordnungen des Korans sowie aller menschlichen Gesetzgeber auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe¹⁰³. Damit folgt er einer Intention, die in der hellenistisch-jüdischen Diaspora ansetzt¹⁰⁴.

Der Aristeasbrief, der von einem Heiden abgefaßt sein will, strukturiert die mosaischen Gesetze in Weisungen, die sich auf die Frömmigkeit sowie in Gebote, die sich auf die Gerechtigkeit beziehen; hierzu ordnet er die Kultvorschriften dem Streben nach einem gerechten Zusammenleben unter. Philo spricht dann ausdrücklich von den „beiden obersten Hauptgeboten“, deren eines „das Verhältnis zu Gott in der Weise der Frömmigkeit und Heiligkeit“ und deren anderes „das Verhältnis zu den Menschen in der Weise der Menschenliebe und Gerechtigkeit“ regeln wolle¹⁰⁵. Aus der Anordnung des Deuteronomiums, dem dreimal täglich zu betenden „Höre, Israel!“ (Dtn 6, 4 f.), sowie aus dem Anruf der Priesterschrift: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst! Ich bin

⁹⁹ Hierzu A. PETERS, *Glaube und Werk* a. a. O. bes. 59–113.

¹⁰⁰ S. Luthers Auslegungen von Gal 5,6 WA 2, 565–567 und WA 40 II, 34–39.

¹⁰¹ WA 40 II, 37, 17–25, nach der Übersetzung von H. KLEINKNECHT, *D. M. Luthers Epistel-Auslegung IV: Der Galaterbrief* (Göttingen 1980) 292 f.

¹⁰² Hierzu P. MANNS, *Fides absoluta – fides incarnata*. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterbriefkommentar: Reformata Reformanda I; Festgabe für H. Jedin, hrsg. v. E. Iserloh und K. Repgen (Münster 1965) 265–312.

¹⁰³ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 13 f.); *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136–S. 139); *Crib. Alk.* III, 11.

¹⁰⁴ Vgl. M. HENGEL, *Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit*: Verborum Veritas. Festschr. f. G. Stählin (Wuppertal 1970) 329–348; G. BORNKAMM, *Geschichte und Glaube*, Teil I: Ges. Aufsätze III (München 1968) 37–45; C. BURCHARD, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschr. f. J. Jeremias (1970) 39–62.

¹⁰⁵ (*Pseudo*)-Aristeasbrief, § 131; PHILO, *Virt* 51; *SpecLeg* II, 63.

Jahwe“ (Lev 19, 18) bildet sich das Doppelgebot. Die grundlegende Forderung der Gottesliebe ist hierbei durchpult von Jahwes Eifern um sein Volk, deshalb ist auch sie ohne Maß. Gott sucht unser ganzes Herz, unsere ungespaltene Seele und unsere letzte Intensität.

Eben diese Liebe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit ganzem Vermögen“ ist genau dasjenige, was Nikolaus zu Recht allein dem mit der Hypostase des Gott-Logos untrennbar geeinten Menschsein Jesu zuschreibt. Für uns bleibt es ein endzeitliches Ziel¹⁰⁶. Unser Vernunft-Mensch vermag hierbei nur auf das Bewußtsein „schlechthinniger Abhängigkeit“¹⁰⁷ zu rekurrieren, ist doch „einen Gott haben . . . nicht Mose-Gesetz alleine, sondern auch ein natürlich Gesetze“¹⁰⁸. Irgendwie wissen wir alle um das Geheimnis geschickhaften Geworfenseins, aber auch um ein gütiges Bewahrtwerden¹⁰⁹. Freilich den Tag seiner Geburt möchte man manchmal auch verfluchen, und die Versuchung, Hand an sich selber zu legen, ist uns kaum fremd. Wir werden aus echtem Vertrauen fließende Liebe zu Gott, wie dies Cusanus im Grunde tut, mit Gottes Schöpfer-, Erlöser und Neuschöpferwirken füllen dürfen. Ist sie letztlich doch Gabe des Geistes, dessen innertrinitarische Eigenart sich in ihr widerspiegelt¹¹⁰.

Das Liebesgebot den Mitmenschen gegenüber rafft NvK in der Goldenen Regel zusammen. Auf diesen klassischen Text stößt man häufig bei ihm, vor allem zur Vergebungsbitte des Vaterunsers¹¹¹. Hierbei rührt er an die stoische Lehre von den *notiones communes*. Wir Menschen tragen in uns nicht allein die Axiome der Logik und Mathematik, sondern auch ein Wissen um das Ethos, wenn dies

¹⁰⁶ *Crib. Alk.* III, 11, nach der Wiedergabe v. G. HÖLSCHER (PhB 222) 257: „Du mußt . . . zugestehen, daß es nur Ein Gesetz sowohl Abrahams wie Moses und wie Christi gibt, welches denen, die es halten, den höchsten Lohn des ewigen Lebens verheißt . . . Es gibt also nur Einen vollkommensten Weg oder Gesetz, der zu dem Einen vollkommensten Ziel führt, und das kann kein anderer Weg sein als der, den Christus, der Vollkommenste von allen, gegangen ist und den er zu gehen gelehrt hat.“

¹⁰⁷ D. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 4, 4: „ . . . wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist.“

¹⁰⁸ WA 18, 80, 18.

¹⁰⁹ Vgl. etwa H. ZÄHRNT, *Gott kann nicht sterben*. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft (München ³1970) bes. 90 – 145; H. KÜNG, *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München 1978; dtv 1981) bes. 607 – 640.

¹¹⁰ R. HAUBST, *Das Bild*, 189 – 202.

¹¹¹ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 13): . . . et quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri; *Brief an Nikolaus Albercati*, Nr. 32 (a. a. O. 38, 28): Haec est Christi, domini nostri et magistri, doctrina, ut quod tibi fieri petis a deo propter deum facito alteri; *Comp.* 10 (h XI/3, N. 34, Z. 1 – 3): Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendor aequalitatis, cognoscit; legem illam, quod tibi vis fieri alteri fac, laudat, quia est splendor aequalitatis; *Domine, in lumine vultus tui*, Nr. 32 (CT I/6, S. 20, Z. 5): Et non est lex quae non sit in plenitudine sua haec. Quis enim est aliud lex omnis quam ita aliis facere ut quis sibi vellet fieri?; *Pater Noster in vulgari expositum*, Nr. 39 (a. a. O. S. 78, 17): Da merck das Christi gesetz is, das du dues andern als du willes dir gedaen haben.; Ein kurzze ler und auslegung, Nr. 25 (a. a. O. S. 116, 20): Alls du wild deinem nachsten, also sol dir auch geschehen und anders nicht.

freilich auch verschwommener und unklarer bleibt. Auf platonischem Hintergrund erscheint dies stärker als göttliches Hineinstrahlen in unsere geisthafte Ebenbildlichkeit¹¹².

Durch Melanchthon wurde diese Tradition in einer Trias zusammengefaßt: Es gelte, Gott zu ehren, dem Mitmenschen nicht zu schaden, sondern zu helfen, die gemeinsame Lebensgrundlage der Bruderschaft aller Menschen zu wahren. Durch ihn vor allem wurden diese Einsichten an die „natürlichen Systeme“ des 17. Jahrhunderts weitergeleitet und somit auch für die Neuzeit bestimmend¹¹³.

Die von Cusanus häufig vollzogene Konzentration auf die Goldene Regel (Mt 7, 12; Lk 6, 31) enthält in sich eine Spannung, die er anscheinend nicht reflektiert hat. In ihr gründet die uns geläufige Rede: die Welt lasse sich nicht mit der Bergpredigt regieren. Die vom Kardinal geschickt formulierte Weisung, „dem andern nichts als dasjenige zu tun, von dem wir wollen, es geschehe auch uns“¹¹⁴, skizziert den biblischen Grundvollzug der „Gerechtigkeit“, nämlich: sich in einem vorgegebenen Verhältnis person- und sachgerecht zu verhalten¹¹⁵.

Da wir uns jedoch an die Stelle des Mit- oder auch Gegenspielers zu versetzen vermögen und dann noch von dorthier unser Verhalten bestimmen lassen können, ist die Regel selber nicht so eindeutig, wie sie sich den Anschein gibt. Dies zeigt sich darin, daß sie reflex wohl zuerst von den sogenannten Sophisten formuliert wurde, bereits als Anleitung, das eigene Interesse geschickt zu tarnen: Gib dir den Anschein, als suchtest du das Beste der Polis und ihrer Mitbürger und setze darunter deinen Eigennutz durch; ein uns aus der Gegenwart durchaus vertrautes Verhalten.

In der hohen Naturrechtsüberlieferung der Antike wurde die Goldene Regel durchweg als eine Art Waage gehandhabt. Der Leitsatz für eine derartige ausgewogene Wechselseitigkeit lautet etwa: Was ich will, das mir mein Gegenüber tun soll, das tue ich ihm auch – doch nur so weit, als mir dadurch nicht Lasten aufgebürdet werden, welche mein Gegenüber auch nicht auf sich nehmen würde. Mit einer so gleichsam rückgekoppelten Goldenen Regel arbeiten wir in allen Bereichen unseres Miteinanders von Ehe und Familie über Wirtschaft und Gesellschaft bis hin zur Balance des Schreckens zwischen den beiden großen Machtblöcken. Überall suchen wir nach einem relativ ausge-

¹¹² *Comp.* 13 (h XI/3, N. 42, Z. 7–8): *Lux autem illa, quae in nobis lucet, desuper datur* (Jak 1, 17) et non commiscetur corpori.

¹¹³ MELANCHTHON, *Loci communes*, 1521, Studienausgabe II/1, 42, 27–45, 2; vgl. aber auch Studienausg. IV, 164, 23–165, 14 und CR 21, 25, 4–36. Zu den „natürlichen Systemen“ des 17. Jhdts. s. W. DILTHEY, *Ges. Schriften* II, 162–203.

¹¹⁴ Demnächst in h XVI/4, Sermo XXIV.

¹¹⁵ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, 369: „... im alten Israel wurde ein Verhalten, ein Handeln nicht an einer ideellen Norm gemessen, sondern an dem jeweiligen Gemeinschaftsverhältnis selbst, in dem sich der Partner gerade zu bewähren hatte“; vgl. 368–380; 390–393. Zur Goldenen Regel gibt es eine ausgezeichnete Studie von A. DIHLE, *Die Goldene Regel*. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (Göttingen 1962).

wogenen Verhältnis zwischen Einsatz und Gewinn, zwischen Pflichten und Rechten, zwischen Chancen und Risiken; hierbei soll die Waage möglichst noch ein wenig zu unseren Gunsten ausschlagen.

Jesus Christus nimmt in der Bergpredigt die Goldene Regel auf, weist jedoch das Insistieren auf einer angemessenen Wechselseitigkeit ausdrücklich zurück. Seine Jünger sollen nicht zurückschlagen, sondern die andere Wange hinhalten; sie sollen verleihen, ohne auf Rückerstattung zu sehen; sie sollen ihre Feinde lieben und für ihre Verfolger beten (Mt 5, 39. 42. 44). Hier bricht ein Zwiespalt auf zwischen der Goldenen Regel als politisch-gesellschaftlicher Leitlinie und dem radikalen Gebot selbstloser Gottes- wie Nächstenliebe. Indirekt ist dies von Cusanus aufgegriffen, läßt er doch alle menschlichen Gebote vom einen Liebesgebot durchdrungen sein (Gal 5, 14) und dieses seinerseits ist in die Gottesliebe ohne Maß eingetaucht. Doch eine reflektierte Unterscheidung und präzise Zuordnung dieser drei Umgangsmöglichkeiten mit der Goldenen Regel ist mir nicht begegnet. Doch resultiert aus der Einordnung unter die Gottesliebe die Abstufung im Liebesgebot: „Lieben sollen wir Gott über uns, wir ihn in erster Linie, dann in zweiter Linie den Geist in uns, unsere nächsten Verwandten neben und unsern Leib unter uns als den Untertan. Gott müssen wir um seiner selbst willen lieben, unsern Geist über alles Vergängliche in Ausrichtung auf Gott hin, in ähnlicher Weise den Nächsten und zuletzt den Leib als das geringste dieser Güter¹¹⁶.“

Diese nicht umkehrbare Ordnung ist durch die Reformatoren radikalisiert zu einem schroffen Entweder-Oder zwischen Gottes- und Selbstliebe und damit auch zwischen Nächstenliebe und Selbstsucht¹¹⁷. Leitbild hierzu war ihnen die selbstlose Gottes- und Nächstenliebe Jesu Christi. Ist die Liebe zu Gott ohne Maß, so strahlt dies aus auf den Ruf zur Hingabe an die Menschenbrüder. Doch hier wäre die neuzeitliche Einsicht kritisch einzubringen: Nur wer sich selber angenommen hat, kann sich echt hingeben. Wer sich nicht angenommen hat, wirft sich höchstens weg. Über eine derartige Besinnung ließen sich wohl Brücken schlagen zwischen dem Kardinal und dem Reformator¹¹⁸.

¹¹⁶ *Sermo VII* (h XVI, N. 24, Z. 16–24).

¹¹⁷ WA 2, 581, 6 (zu Mt 7, 12): Quare pro mea temeritate . . . videtur praeceptum loqui de perverso amore, quo quisque oblitus proximi ea tantum quaerit, quae sua sunt, qui tunc rectus fit, si rursum seipsum oblitus proximo tantum serviat.

¹¹⁸ *De pace* 16 (N. 59; S. 55, Z. 14 f.) zur Dilectio als dem complementum legis auch die Verweise auf die Predigten in der Anmerkung; *Brief an Nikolaus Albergati*, Nr. 45–47 und *Crib. Alk.* II, 7.; *Luther zu Gal 5, 14*: WA 40 II, 70–74; S. 74, 24: Haec absoluta est doctrina de fide et charitate et Theologia brevissima et longissima, Brevissima, quod ad verba et sententias attinet, sed usu et reipsa latior, longior, profundior et sublimior est toto mundo.

VI. Schlußbemerkung: Zur exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Positionalität des Menschen

Versuchen wir die unterschiedlichen Verweise auf das Menschenbild des Cusanus in diesem Traktat zum religiösen Frieden kritisch zu sichten, so wird zunächst zu unterstreichen sein: NvK gründet sich faktisch auf diejenigen Existenzstrukturen, die uns Menschen gemeinsam sind und öffnet sie mit der biblisch-platonischen Tradition auf ein Bleibendes und Ewiges hin. Hierbei läßt sich für einen jeden Einsichtigen und Willigen plausibel machen, daß die schöpferische Urmacht nicht hinter uns Menschen zurückbleiben darf. Wie bereits der Mensch so muß auch sie ein schöpferisch freies und in sich selber reflexes geisthaftes Wesen sein. Damit lassen sich die üblichen Anwürfe von Juden und Muslimen gegen die kirchliche Trinitätslehre als zu kurzschlüssige Mißverständnisse abwehren, damit läßt sich jedoch noch kein inneres Einstimmen in das christliche Glaubenszeugnis erreichen. Hierzu ist die lebendige Begegnung mit dem Gott-Vater, der sich uns in Jesus aus Nazareth geschichtsmächtig erschlossen hat, sowie mit dem in seiner Gemeinde wirkenden und uns die Gottesgewißheit schenkenden Geist notwendig. Deshalb kann auch Cusanus nicht umhin, von Jesus und dann auch von Abraham zu berichten. Das Gebundensein des Heils an die alttestamentlichen Gotteszeugen, an die Person Jesu Christi sowie an die worthaft-sakramentale Vermittlung durch die Christenheit läßt sich wohl zurückstellen, aber nicht restlos ausblenden. Doch Cusanus legt das Gewicht seiner Argumentation auf den exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter der gemeinsamen Menschenexistenz im Kosmos¹¹⁹.

Die „exzentrische Positionalität“¹²⁰ unseres Menschseins ermöglicht die geistvollen Jagdzüge hin auf die absolute Welt- und Selbsttranszendenz. Hierbei stößt Cusanus auf die menschliche Möglichkeit, die konkrete Bindung an unsere jeweilige Raum-Zeit zu verlassen und alle nur denkbaren Positionen durchzuspielen. Zugleich liegt noch ein Weiteres sowohl seinen Konjekturen als auch dem „Maximitätsprinzip“ zugrunde: In all unseren Sinneserfahrungen und Handlungsvollzügen orientieren wir uns am ständigen Leitbild letzter Vollkommenheit, zugleich vermögen wir jede fixierte Position erneut zu überschreiten.

Dies ist in den von Kant entdeckten Antinomien auf den Begriff gebracht und von Lessing als Wille zum ständigen Neuaufbruch thematisiert. Erinnert sei nur an seine klassischen Worte aus der Duplik: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich alleine“¹²¹.

¹¹⁹ Zu dieser Trias vgl. A. PETERS, *Der Mensch*, 54–56; 207–214.

¹²⁰ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*: Sammlung Göschen Nr. 2200.

¹²¹ G. E. LESSING, *Eine Duplik I*: Sämtl. Werke, hrsg. v. R. Petsch VI, 200.

Die Einsicht in den grundsätzlich *responsorischen* Charakter konkreter Menschenexistenz hingegen erzwingt beharrlich ein eigenartiges Umbrechen dieser ins Unendliche ausgreifenden Dynamik.

Dies ließe sich etwa an Schelling und Heidegger aufweisen. Als ein gegenwärtiges Beispiel sei aus dem letzten Vortrag von Wilhelm Weischedel zur „Frage nach Gott im skeptischen Denken“ zitiert: „Nicht eigentlich rühren wir an das Geheimnis, sondern dieses rührt uns an . . . Das radikale Fragen würde niemals in Gang kommen, wenn sich ihm nicht zuvor das Geheimnis, in das hinein es fragt, als Anstoß zum Fragen kundgegeben hätte. So ist das Geheimnis als das, was allem Denken vorangeht, das Unvordenkliche, was also allem Denken zuvor ist¹²².“

Cusanus macht diese nicht umkehrbare Struktur im ontologischen Horizont fest durch die These: Es gibt vom Endlichen zum Unendlichen keine Proportion¹²³. Auch die Analogie zwischen Rechtfertigung und Schöpfung gehört in diesen Kontext. Erst muß sich uns das Sein, das Wahre, Gute und Heilsame liebend erschließen, dann vermögen wir uns ihm zu öffnen; und selbst noch dies erfahren wir unter allem Ringen und Mühen als ein Geschenk von jenseits und oben her. In die Schlüsselfunktion zwischen Wort und Antwort, zwischen Abstieg und Aufstieg zeichnet Cusanus die Gestalt des kosmischen Christus ein. Nur weil in ihm der Gott-Logos die menschliche Natur annahm, vermag dieses Zentralindividuum das gesamte Menschengeschlecht, ja den ganzen Kosmos komplikativ zu umspannen und wieder einzubringen¹²⁴.

Da der Kardinal mit der platonischen Tradition an der Arché orientiert ist, tritt die *endzeitliche* Dynamik ein wenig zurück. Sie bleibt durchweg eingengt auf das urmenschliche Streben nach Glückseligkeit. Das Juden, Christen und Mohammedanern ursprünglich gemeinsame Glaubenszeugnis, daß alle Menschen noch einem letztgültigen Urteil entgegengehen, deutet sich kaum an. Weil ein jeder Mensch den von Cusanus an der Goldenen Regel festgemachten Maßstab um ein angemessenes Verhalten und damit auch um ein gelingendes Leben in sich trägt, deshalb muß er in seinem Gewissen den Widerstreit zwischen anklagenden und verteidigenden Gedanken aushalten. Wir wissen um das Vollkommene und sind zugleich radikal exzentrisch, deshalb sehnen wir uns nach einem endgültigen Ablegen aller Masken und einem völligen Offenbarwerden, zugleich jedoch fürchten wir uns davor. Weil wir jenen „Gerichtshof“ ständig mit uns herumtragen müssen, leben wir auf ein letztgültiges Urteil hin, das uns keine innerweltliche Instanz zusprechen kann, das wir selber ebenfalls nicht fällen können.

Angesichts dieser gemeinsamen exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Struktur aller Menschen dürfte das christliche Glaubenszeugnis eindeutiger heraustreten, als dies unter dem Blickwinkel des Cusanus erfolgt: Dieser Eine und Einzige, an dem der heilige Gott uns alle mißt, ist für uns in die

¹²² W. WEISCHEDEL, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, hrsg. v. W. Müller-Lauter (Berlin – New York 1976) 28 f.

¹²³ Vgl. K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* 24 f.

¹²⁴ Nach R. HAUBST, *Die Christologie* 305 – 312.

Bresche getreten, ihn hat der Vater auferweckt und ihm das Gericht übergeben. Wo wir ihn in Glaube, Liebe und Hoffnung als „Meister, Weg, Leben und Wahrheit“¹²⁵ annehmen, dürfen wir ihn auch als unseren Rechtshelfer und Erretter mit Freuden erwarten.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: R. Haubst)

HAUBST: Ich danke Herrn Kollegen Peters sehr herzlich. Er hat wirklich nochmal aus anderer Perspektive manche Fragen angeschlagen. Ich bitte um Äußerungen dazu.

BEN-CHORIN: Ich will mich natürlich so kurz wie möglich fassen und daher nur einiges andeuten; vor allem: Ich habe mich bei diesem Referat besonders gefreut, daß Herr Peters uns wieder auf den Wurzelgrund des Glaubens, auf die Heilige Schrift, zurückgeführt hat; denn mir ist gerade in dem vorangehenden Referat beziehungsweise bei der Diskussion aufgefallen, daß man von der Reich-Gottes-Verkündigung in der Heiligen Schrift bei der *una religio* gar nicht mehr sprechen konnte. Es scheint mir sehr wesentlich, daß Herr Peters darauf hinweist: Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß wir auf das Gericht zugehen.

Da die narrative Theologie besonders hervorgehoben wurde, möchte ich an das arabische Gleichnis erinnern, das auf dieses Gericht hin gesprochen ist. Es spricht von dem König, der einen Fruchtgarten hat und nun einen Blinden und einen Lahmen als Wächter bestellt. Der Lahme sagt zum Blinden: „Nimm mich doch auf die Schulter, und ich werde dir zeigen, wo die besten Früchte sind.“ Und so stehlen der Lahme und der Blinde zusammen die Früchte. Dann kommt der Herr des Gartens und sieht die Beschörung, und dann sagt der Lahme: „Ich konnte es doch gar nicht gewesen sein, weil ich mich doch gar nicht fortbewegen kann“, und der Blinde sagt: „Ich war es doch bestimmt nicht, denn ich sehe doch gar nicht, wo die guten Früchte sind.“ So wollen Körper und Seele beide die Schuld von sich weisen.

Es scheint mir wesentlich, daß wir dieses Denken der Teilung von Leib und Seele ganz überwinden und den Menschen in seiner Einheit sehen. Jede eschatologische Sicht aber, die hier zwischen der Transzendenz und der Immanenz trennt, scheint mir auch ganz abwegig. Das ist in der Diskussion zum Ausdruck gekommen. Ich möchte auf einen großen Schweizer Theologen der letzten Generation zurückverweisen, Leonhard Ragaz¹, der immer wieder das „Reich Gottes für diese Erde“ betont hat, so daß die Frage vom himmlischen

¹²⁵ *De vis* 25 (p I, Fol. 113^v, Z. 42 – Fol. 114^r, Z. 10): *Dedisti mihi super omnia Iesum magistrum, viam, vitam et veritatem (Joh 14, 6), ut penitus mihi nihil deesse possit. Confortas me spiritu sancto tuo . . . Rapis me, ut sim supra me ipsum et praevideam locum gloriae ad quem me invitas . . . Trahe me, Domine, quia nemo pervenire poterit ad te nisi a te tractus (Joh 14, 6), ut attractus absolvar ab hoc mundo et iungar tibi Deo absoluto in aeternitate vitae gloriosae. Amen.*

¹ S. HANS-JOACHIM BARKENING, *Leonhard Ragaz und Schalom Ben-Chorin: Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte* (Köln 1982) 46 ff.

und irdischen Jerusalem zum Beispiel gar nicht zum Tragen kommt. Ich darf aber auch an ein talmudisches Wort erinnern: „Gott wird das himmlische Jerusalem nicht betreten, er habe denn das irdische betreten.“ Das heißt: Erst wenn wir auf Erden Gott eine Stätte dadurch bereiten, daß wir dem Menschen eine Stätte bereiten, wird diese Einheit hergestellt. Zu der Frage des Glaubens, insbesondere des Glaubens Abrahams, möchte ich hier noch auf die Unterscheidung von *ʿaemûna* und *πίστις* hinweisen. *ʿaemûna* ist das Vertrauen in Gott, unabhängig von der einzelnen Forderung – eine existentielle Grundhaltung des Menschen! So auch im Neuen Testament zunächst *πίστις*. *Πίστις* wird dann aber immer mehr als das Fürwahrhalten bestimmter Theologumena aufgefaßt.

Dem verehrten Referenten möchte ich aber an einem Punkt sehr widersprechen. Er wies auf die Notwendigkeit des innertrinitarischen Gesprächs hin; denn Gott wäre ja ärmer als der Mensch, wenn er nicht das Gespräch führen könnte. Darf ich Sie daran erinnern, daß das Wort der Bibel der redende Gott ist, aber nicht der mit sich selbst redende in einem innertrinitarischen Gespräch, von dem wir nichts wissen können und nichts wissen. Das erste, was wir nach dem Sündenfall lesen, ist vielmehr: „Adam, Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9). Das ist der redende, der anredende Gott! Und es gibt zwei Verhaltensweisen darauf: die Verhaltensweise Adams, der sich versteckt, und die Verhaltensweise Abrahams, der sagt: „hinnenî – hier bin ich.“ Zum letzten: auf die goldene Regel (Matth 7, 12) – ich glaube, man müßte nachtragen, daß sie bei Tobias (4, 16) erstmals genannt ist –, auf die Grundregel: „Was dir verhaßt, tue deinem Nächsten nicht an!“ folgt das Wort: „Und nun geh’ hin und handle danach!“ Damit möchte auch ich schließen.

PETERS: Ich nehme das dankbar auf. Kritisch: Bubers Unterscheidung ist noch zu idealistisch, da steht noch der frühe Buber dahinter. Herr von Rad hat mit Recht gesagt: *ʿaemûna* heißt „sich festmachen in“. So muß es verstanden werden. Ich glaube, Buber hat nicht so sehr das Grundvertrauen im Blick; das Grundvertrauen ist denkerisch etwas, was sozusagen erst durch lange Überlegung sichtbar wird. Man könnte vielleicht sagen, daß es bei Jesaias sich andeute. Aber primär ist es gerade das konkrete Vertrauen. Und ich glaube, daß Buber noch ein wenig zu idealistisch getrennt hat.

HAUBST: Es würde zu weit führen, wenn wir auf alles eingehen wollten. Wir wollen ja womöglich allerspätstens so gegen ein Uhr Schluß machen. Ich bitte Herrn Hoffmann.

HOFFMANN: Herr Peters, ich bin Ihnen sehr dankbar für Ihr Referat. Ich will es auf einen Nenner bringen in der Wirkung auf mich. Es war für mich eine eschatologische Ansprache, aber auf meinen Status als Theologen. Theologie steht ja – ich richte mich jetzt einmal nach einem Ausspruch von Söhnen² –

² G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft: MySal I* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 924.

in der Zwischenzeit zwischen der Mitte, an der Christus kam, und der Endzeit, an die wir immer wieder erinnert werden sollen, aber die nicht ständig gegenwärtig ist; denn gegenwärtig ist das Hier und Jetzt, in dem wir leben. Aber im Alten Testament stehen ja Dinge drin, die den Theologen auf den Plan rufen. Ich denke etwa an die Landnahme und was damit verbunden war; an die Schwierigkeiten, die ganze Völkergruppen haben, um Bilder wie vom geschlachteten Lamm anzunehmen. Das geht bis in die tägliche Erfahrung der Seelsorge hinein. Als Seelsorger, als der ich lange Zeit ja auch tätig war, weiß man um die Nöte, die manche schon beim Abendmahlsempfang mit der Formulierung „Fleisch und Blut“ haben. Das sind nicht bloß Dinge, die so einmal dahergesagt werden. Es gibt noch eine ganze Skala von Aussagen, die biblisch sind, geschichtlich, heilsgeschichtlich sind, aber die irgendwie vermittelt werden müssen. Und so hat, glaube ich, die Theologie im ganzen diese Aufgabe, um es mit Cusanus zu sagen, der *manuductio*. Ich würde meinen, daß er in der Hinführung – die irgendwie von der Philosophie herkommen muß, wie ja auch Chalcedon mit philosophischen Begriffen gesagt hat, was die Kirche sich eigentlich unter der Menschwerdung des Gottessohnes vorstellt –, daß er darin eine große Aufgabe sah, immer wieder mit Hilfe philosophischer Begriffe zu vermitteln, was im Grunde dahintersteht. Und das ist das zweite, an das ich ganz kurz erinnern will: Es ist in einer *konjekturalen* Form gesagt, und zwar in der Überzeugung, daß die Begriffe gar nicht hinreichen, um die Wesenstiefe auszuschöpfen. Es muß auch immer wieder neu gesagt und formuliert werden mit Begrifflichkeiten und einem Begriffsschatz, der zunächst einmal nicht unterzubringen ist in das heilsgeschichtliche Thema der Heiligen Schrift.

PETERS: Vielleicht nur ein Satz dazu: Bei Cusanus spiegelt sich auch die geschichtliche Tradition der Erkenntnis wider: Erst die Trinitätslehre – sodann Christologie, und erst im Mittelalter setzt das Bemühen um die Formulierung ein. Wie kann die Kirche scharf zusammenfassen? Diese Struktur spiegelt sich im Traktat auch wider.

HOFFMANN: Darf ich nochmal erinnern: Die eschatologische Theologie ist ein Kind der Neuzeit. Bei Cusanus, im ganzen Mittelalter bis zur Neuzeit war es dagegen in der Theologie ein Anhang.

PETERS: Für mich, auch für die katholischen Theologen, sehen Sie sich einmal die diesbezüglichen Texte an, spielt die Eschatologie eine erstaunliche Rolle für das, was in der Gemeinde gelebt wurde, im Mittelalter. Das sollte man bedenken: Die hohe Theologie wieder mit der Gemeinde – hier wäre Frömmigkeit – zu verbinden.

HAUBST: Darf ich dazu auch zwei Dinge sagen. Ich bin dabei, Material zu sammeln, um die Entwicklung des eschatologischen Denkens bei NvK aufzuzeigen. Zweitens: In den frühen Predigten sagt er wiederholt, was Sie eben zitiert haben: Christus ist die Mitte der Zeit, und wir gehen auf das Ende zu; wir sind dazwischen.

KOBUSCH: Herr Professor Peters, Sie haben einmal davon gesprochen, daß Sie Cusanus lebendig verstehen wollen, aber ich weiß nicht, ob man ihn deswegen

falsch verstehen darf. Ich halte dreierlei für mit dem cusanischen Denken schon schlechterdings unvereinbar. Einmal haben Sie davon gesprochen, Cusanus ziele eine engelgleiche Vollkommenheit an. In *De pace fidei* steht genau das Gegenteil: *Homo nun vult esse nisi homo, non angelus, non altera natura; vult autem homo beatus fieri.*

Dahinter steckt eine Auseinandersetzung im Neuplatonismus. Proklos und Hierokles von Alexandrien haben genau diese These vertreten gegen den von Ihnen hier herbeigezogenen Origenes, der ein Übergehen der einzelnen Schichten, für die Theiler von „Schottentheorie“ spricht, durchaus für möglich gehalten hat. Origenes ist meines Erachtens hier ganz fehl am Platze. – Das zweite ist das, was Sie zuerst genannt haben, die Charakterisierung des Menschen als das „Zwischen“. Da könnte man sich ja auch viel eher, statt auf Buber, auf den Neuplatonismus berufen – Sie nannten glaube ich Pico an dieser Stelle – und an solche Formulierungen wie: der Mensch ist „methodios“, „er steht zwischen Geist und Materie“ erinnern. Der Mensch ist ein Wesen, das aneckt, einmal dahin und einmal dorthin tendiert. Ich glaube, daß hier der Neuplatonismus im Hintergrund steckt. Das dritte ist der Gottesbegriff. Sie sprachen sehr ausführlich über den eifernden, andrängenden Gott. In *De visione Dei*, wo von Gott als der *ipsa libertas* die Rede ist, wird auch gesagt, daß uns die Freiheit gewährt wird: *nobis concedat libertatem*. Und da scheint mir – es wird auch ausgeführt: Selbst wenn wir Böses tun, läßt er es zu; es heißt ja: Er gewährt Freiheit, auch dann, wenn es ihm eigentlich nicht so recht ist –, das scheint mir doch nicht vereinbar zu sein mit dem, was Sie über den eifernden Gott gesagt haben.

PETERS: Vielleicht sollte ich Ihre Anfrage vom Schluß her zu beantworten suchen: Ich meine auch, daß der eifernde Gott eben über Cusanus hinausgeht. Der eifernde Gott hebt aber die Freiheit des Menschen nicht auf. Das ist ein Mißverständnis. Der eifernde Gott ist etwa von Jeremia erfahren. Das hebt die Freiheit des Jeremia nicht auf. Hier herrscht ein Mißverständnis, das man vorsichtig klären muß. Sie haben auch recht: NvK ist abgelöst fraglos von den Überspitzungen des Origenes, aber die Tradition des Origenes greift tiefer; ihr Ziel ist die Engelgleichheit. Das ist ja gesagt. Mir ging es nicht um die präzisen Ausprägungen des Origenes. Sie haben viel weiter greifendere Konsequenzen; sie führen in östliche Traditionen hinein, daß die Welt immer wieder dieselbe Bewegung vollziehen wird, daß der Satan erlöst wird. Fraglos ist das nicht voll aufgenommen. Mein Versuch war lediglich zu sagen, wie es eben Herr Ben Chorin aufgenommen hat: diese Trennung von Geist und Leib, von sinnlichem und geistigem Mensch, ist auf Grund dieser platonisch-augustinischen Tradition bei Cusanus stärker durchgeführt vollzogen, reflektiert als in der Bibel. Das könnte man meiner Ansicht nach auch aus den eigenartigen Aussagen zeigen, daß Jesus von Anfang an alles erkannte, im Mutterleib schon, daß Jesus als *viator* immer schon *comprehensor* gewesen sei. Auch die eigenartige Vorstellung, die angedeutet ist: Der Tod Jesu wird so verstanden, daß nicht nur, wie Irenaeus es gesagt hat, die Gottheit sich einzieht und die Menschheit alleine

bleibt; sondern bei Cusanus geht es eigentlich noch weiter: die Seele zieht sich auch ein – er bringt die Beispiele, die Augustin nennt – und der Leib bleibt allein zurück. Hier herrscht bis in den Tod Jesu hinein diese Vorstellung: Die Seele zieht sich heraus und der Leib bleibt zurück. Vielleicht gibt es mehrere Aussagereihen bei Cusanus. Mir ist diese aufgefallen: Da ist ein berühmter Presbyter gewesen, den Augustin erwähnt, der konnte seinen Geist einfach zurückziehen, daß er wie tot dalag. Hier ist Tod verstanden nicht als letztes Ausleiden des Gottesgerichtes, sondern Tod ist primär verstanden als Herausziehen der geistigen Existenz aus dem Leib, der zurückbleibt.

v. BREDOW: Dazu hätte ich eine Ergänzung. Ich hatte mir das schon vorhin notiert, und zwar anläßlich der Frage: Wie ist es mit dem Zorn Gottes und dem Eifer Gottes? Spielt das bei Nikolaus eine Rolle? Ich glaube, Sie haben recht gesehen: Vom Zorn Gottes ist bei Nikolaus natürlich nicht so die Rede wie etwa bei Luther. Aber daß Jesus derjenige ist, der alles, was Sünde war, auf sich genommen hat, das ist dokumentiert in dem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati³. Da ist die Rede von Getsemane. Was Jesus da erlitten hat, das ist *visio mortis*, und wir müssen die *scientia mortis* lernen, das Todeswissen. Aber was ist das? Das Sehen dessen, was die Sünde eigentlich ist. Sie bewirkt Tod: Tod der Wahrheitsfähigkeit und Liebesfähigkeit des Geistes (der Seele). Jesus kann dies natürlich viel deutlicher sehen als irgendein anderer Mensch. Er hat all das durchlitten. Die Aufforderung an den Novizen ist nun, diese *scientia mortis* zu lernen und so mit Jesus zu leiden. – Der bloß leibliche Tod ist nicht so zu fürchten; für den Christen ist er der Durchgang zu dem Leben, das nicht mehr stirbt.

HAUBST: Ich möchte nur ganz kurz sagen, das Wort „Engelgleichheit“ scheint hier eine Äquivokation in sich zu haben. Es ist bei Cusanus nie orphisch zu verstehen, als ob der Mensch den Engeln gleich werde, indem er aus dem Leibe ausziehe. Das Engelgleiche liegt darin, daß der Mensch Unsterblichkeit erlangt, auch in seiner leiblichen Existenz, die Cusanus nie aus dem Auge verloren hat.

DUPRÉ: Herr Peters, mich hat Ihre Aktualisierung von Cusanus sehr angesprochen. Gleichzeitig hat sich mir aber auch die Frage gestellt, wie sich diese Aktualisierung zu dem verhält, was Cusanus in *De pace fidei* darstellt und erreichen möchte. Sie haben hier einen weitaus größeren Bereich angesprochen. Ich glaube, es ist deshalb wichtig und notwendig, auch einmal auf die Begrenzung hinzuweisen, die von der Zielsetzung des Dialogs *De pace fidei* her angegeben ist, so daß man Cusanus nicht auf Zwecke und Ziele hin beurteilt, die er in dieser Schrift gar nicht verfolgen wollte. Sie haben zum Beispiel gefragt oder das Problem gestellt: „Wie ist es mit dem Verhältnis von Alltag und Gericht? Müßten wir hier nicht mehr Verantwortung erwarten?“ Nun, ich gehe davon aus, daß Cusanus gerade in *De pace fidei* versuchte, eine Antwort auf die

³ Cusanus-Texte IV/3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues* (Heidelberg 1955) 67 – 69, und die Erläuterung S. 96 – 101.

Situation des Alltags zu geben. Er hat es immerhin der Mühe wert gefunden, über die Ereignisse seiner Zeit nachzudenken und seine Gedanken niederzuschreiben. Das ist doch eine Tat! Was hier vorliegt – die literarischen Maßstäbe sind vielleicht nicht so zu gebrauchen, wie wir es gerne möchten –, ist nichtsdestotrotz ein Kunstwerk, eine Tat, und zwar eine Tat, die aus der Sicht des Menschen zu begreifen ist, der frei ist, über seine Lage nachzudenken, und der dieses Nachdenken als den ersten Schritt betrachten muß, um diese Lage, wenn überhaupt, zu verändern. Hier glaube ich, ist es jetzt ganz wichtig – und da schließe ich mich im Grunde genommen dem ersten Vortrag an –, zu betonen: er tut dies im Zeichen von *De coniecturis*.

Im Anschluß an H. Plessner haben Sie auf die „exzentrische Positionalität“ des Menschen hingewiesen. Cusanus hat in *De coniecturis* in der Tat ein Menschenbild entwickelt, von dem her man Plessners Auffassungen vom Menschen ontologisch fundieren kann. Doch geht es ihm keineswegs nur um eine geistige Selbst- und Weltübersteigung, sondern um die praktische Weltgestaltung, als deren wesensgemäßer Ausdruck seine Konjekturen zu verstehen sind. Die von ihm entwickelte Methode ist darum als ein Versuch zu bewerten, die spezifische Welt des Menschen so zu begreifen, daß sich das Begreifen zugleich auch als Tat und Vertiefung des Menschseins bewähren kann. Für Cusanus wirft das unvermeidlich die Frage nach der Religion auf, die er im Kontext von *De coniecturis*⁴ als Wirklichkeit erkennt, die dem Menschen zwar nicht von Natur, wohl aber als von der Natur spezifizierte Aufgabe zukommt. Entsprechend ist auch die Frage nach Kultus und Ritus, nach der *cultura unius Dei*⁵, sowohl im Sinn von *De coniecturis* wie von *De pace fidei* als Problem der theoretischen Vermittlung im Dienste der Weltgestaltung und als Teil derselben aufzufassen. Auch in *De pace fidei* sind *religio* und *cultura* als Verbindungen von Natur und Kunst⁶ zu begreifen, in denen sich die Schöpfung vollzieht und dem Denken seinen Anteil an ihrer Verwirklichung zuweist. Zwar beschränkt sich Cusanus darauf, die anstehenden Fragen „lediglich“ in „*caelo rationis*“⁷ zu behandeln. Da dies aber nur als Moment im Prozeß der Problemlösung betrachtet werden kann, ist es deutlich, daß es sich hierbei um einen ersten, jedoch wesentlichen Schritt handelt. Folgerichtig werden darum alle, nachdem die Analyse in *caelo rationis* geleistet ist, nach Hause geschickt, um nachzudenken – nicht nur die Heiden, auch die Christen. Das soll man eben nicht vergessen.

Im Anschluß an den Vortrag von Herrn Klibansky möchte ich noch sagen: Er hat hervorgehoben, daß es bei Pico um die Einheit der Philosophie ging, bei Cusanus um die Einheit der Religion. Das stimmt, aber Cusanus hat die Frage nach der Einheit der Philosophie bereits in *De docta ignorantia* gestellt⁸, und die

⁴ *De coni.* I, 11 (h III, N. 55; Z. 6–9); EBD. II, 15 (N. 147, Z. 1–14).

⁵ *De pace* XIX (h VII, N. 68; S. 62, Z. 14).

⁶ *De coni.* II, 12 (h III, N. 131–133).

⁷ *De pace* XIX (h VII, N. 68; S. 62, Z. 19); *De coni.* I, 12 (h III, N. 63, Z. 13) u. ö.

⁸ Vgl. den Begleitbrief zu *Doct. ign.*

Frage nach der Einheit der Religion stellt sich ihm jetzt als ein Verifikationsproblem seiner Seinsaussagen über das Gesamt der Schöpfung. Darum meine Bemerkung hier: die Kosmologie, die Eschatologie, die finden wir in den beiden ersten Kapiteln von *De pace fidei*. Und dann kommt jetzt die Frage: Aber wenn die Schöpfung vollendet ist, was bleibt da noch zu tun? Die Grundantwort ist die, daß es darum geht, die Wahrheit zu vollenden, daß es also der Freiheit des Menschen anheimgestellt ist, die Wahrheit konkret zu verwirklichen. Der Mensch wird ja angesprochen als ein Wesen, das deshalb gemeinschaftsfähig ist, weil es auf Wahrheit hin angelegt ist. Das ist eine ungeheuer problematische Sache! Dahinter sehe ich die große Frage, die für Cusanus selbstverständlich ist, evident ist, nämlich: Wie vermittele ich das „*primo es homo et deinde Christianus*“ (sei mal erst ein Mensch, und dann sei ein Christ!)⁹. Darin vollzieht sich die Spannung des lebendigen Gottes, des Schöpfers, der nicht nur außerhalb der Sünde ist, sondern der in unserem konkreten Dasein mit angesprochen ist! Hier ist es sehr wichtig zu sehen, daß Cusanus sich methodologisch gesprochen im Rahmen eines ganz bestimmten Horizontes bewegt. So spricht er zum Beispiel hier nicht über den *amor intellectualis*¹⁰ der Gotteserkenntnis oder über die Voraussetzung der Gotteserkenntnis. Er hat das Thema begrenzt, und der Hauptgedanke dieser Begrenzung liegt meines Erachtens darin – und jetzt nehme ich wieder ein Motiv aus *De coniecturis*¹¹ auf –, daß eben das Christentum sich im Spiegel der anderen Religionen sehen läßt. Es geht meines Erachtens hier gar nicht um den Versuch, die Religionen im Sinne eines utopischen Konstrukts miteinander zu versöhnen, sondern darum, das Christentum selbst einmal im Spiegel der anderen zu identifizieren. Es geht darum, daß das Christentum aus seiner eigenen Tradition und Wahrheit heraus friedensfähig gemacht wird. Das letzte wird dann bestätigt, wenn die Leute nach Hause geschickt werden. Aber den Dialog selbst betrachte ich als den Versuch eines konjunkturalen Weges. Als solcher beschreibt er das Problem, wobei freilich die Beschreibung selbst auch als Teil einer Lösung angeboten wird.

KREMER: Herr Peters, Sie haben gesagt, bei Cusanus trete der Gedanke zurück, daß Juden, Christen und Muslime aus der einen Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, im Dialog *De pace fidei*. Ich frage mich, ob Sie mit einer so formulierten Frage nicht das Spezifische des Cusanus in *De pace fidei* übersehen. Die Ausführungen über den Schöpfungsgedanken leitet er ja, und das ist sehr überlegt, damit ein, daß er sagt: Insofern ich Gott als Unendlichen betrachte, als *infinitus*, kann ich überhaupt keine Aussagen über ihn machen¹². Da bedeutet negative Theologie, restloses Schweigen. Insofern ich aber Gott als Schöpfer des Universums betrachte, kann ich Aussagen von ihm machen, weil wir nur von dem, was wir von der Kreatur her kennen und wissen, Aussagen auf

⁹ *Excitationes* (p II, Fol. LXXV^v, Z. 28).

¹⁰ Vgl. p II, Fol. XCII^r; *De coni.* II, 17 (h III, N. 176, Z. 20).

¹¹ *De coni.* II, 15 (h III, N. 146–154).

¹² *De pace* 7 (h VII, N. 21; S. 20, Z. 9 f.).

ihn übertragen können¹³. Genau an diesem Punkt setzt die spezifische Antwort des Cusanus ein: Innerhalb der Struktur des Universums zeigen sich Anhaltspunkte dafür, um zu dem Dreieinen Gott zu kommen. Darin ist selbstverständlich impliziert, daß dieser Gott – und das ist gar nicht der Streitpunkt zwischen Muslimen, Juden und Christen –, daß dieser Eine Gott nach allen drei Religionsgemeinschaften der Schöpfer aller Menschen ist. Aber das Spezifische ist gerade der Dreieine Gott, für den Cusanus Hinweise in der Schöpfung zu erkennen glaubt. Zu Anfang seiner Schrift sagt er nämlich ausdrücklich¹⁴: Was hat jede Kreatur, das Du ihr nicht gegeben hast?

Dann zweitens eine Frage – es kann sein, daß mir das bei Ihrem Gedankenreichtum entgangen ist: Könnten Sie mit wenigen Worten sagen, worin nach Ihrem Verständnis von *De pace fidei* die *fides* bei Cusanus besteht, was das Charakteristische der *fides* bei Cusanus ist (das war ja ein Zentralwort Ihres Vortrages), und, unter der Voraussetzung, daß Sie als evangelischer Christ nicht damit übereinstimmen, worin Sie die Differenz dazu sehen?

PETERS: Es gibt zwei Verständnisse „des Glaubens“. Da ist einmal der Glaube, der zur allgemeinen Existenz gehört und der von vornherein mit im Spiel ist, der Glaube auf eine Wahrheit hin. Und dann ist da in dem Abraham-Beispiel der konkrete Glaube, der auf eine bestimmte Weisung antwortet. Wenn ich jetzt von dem ersten ausgehe, bekommen die Hoffnung auf ein Ziel und die Liebesbewegung einen stärkeren Akzent und auch viel mehr Freiraum. Wenn ich stärker von Abraham ausgehe, dann geht es um die *fides incarnata*, den Glauben, der sich im Leben und im Tun inkarniert. Wie sich beides zueinander verhält, hat Cusanus nicht gesagt. Er reflektiert nicht darüber. Insofern bleibt einfach die Frage. Ich habe dasselbe an der zitierten Predigt gezeigt. Auch in dieser taucht Glaube zweimal auf. Doch wie gehören diese beiden Glaubensbegriffe, oder besser Vorstellungen, zusammen? Das ist die Frage.

v. BREDOW: Das ist doch eins. Entschuldigen Sie bitte!

PETERS: Nein, es ist eben nicht eins.

v. BREDOW: Ich kann logisch schon nicht mit dem zurechtkommen. Sie unterscheiden *fides generalis* und *fides specialis*. Und nun steckt ja in der *fides generalis* die *fides specialis* drin. Sonst kann sie nicht *fides* sein. So scheint mir, daß es eine notwendige Einheit ist. Der konkrete Glaube ist zugleich auch das Urvertrauen.

PETERS: Das Urvertrauen wird in der ganzen Geschichte der Menschheit nur konkret, wo eben Offenbarung ist. Und dann ist es eben nicht bloßes Urvertrauen, sondern dann entsteht auch Kult, entsteht Festhalten dieser konkreten Offenbarung. Dann wird der gal-ed gebaut, der Steinhafen. Wir betrachten es jetzt immer aus der Überschau heraus, aber der betroffen ist, der ist nicht von einem allgemeinen Gott betroffen, sondern vom lebendigen Gott dieser Weisung.

¹³ EBD. (Z. 10–12).

¹⁴ EBD. 1 (N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 1).

v. BREDOW: Es gibt keinen „allgemeinen Gott“; den kann ich überhaupt nicht denken.

PETERS: Ja, da ist schon eine Entscheidung; dann sind Sie schon für *fides specialis*.

v. BREDOW: Ich kann also diese Unterscheidung, die Sie machen, nicht nachvollziehen.

PETERS: Vielleicht nochmal ganz einfältig: Diese neuplatonische Überlegung hat doch keinen Kult aus sich entlassen, hat sie nicht. Wie sollte sie es auch? Sie hat nur frühere Kulte überdacht und überdeckt, überdacht, es ist ein Denken. Überall in der Menschheit kann man den Namen dessen nennen, dem das begegnet ist, und auch den Ort, und die Frage Wo? Das ist doch das Geheimnis des Christenglaubens und auch Mohammeds. Diese Spannung, glaube ich, bleibt; das läßt sich nicht leugnen.

OTTE: Gestatten Sie mir als ebenfalls protestantischem Theologen, etwas mehr der reformierten Richtung, zu dem gelehrten Vortrag meines Kollegen Stellung zu nehmen. Ich bin Praktiker und Universitätsdozent. Ich habe beide Seiten, die angesprochen wurden, auch verstanden und verstehe sie. Indessen was soll hier die Konkretion, wie sie hier genannt wurde, die Konkretion, wie sie ein Akademiker allein von der akademischen Arbeit her sieht? Wenn es um Konkretion geht, dann ist es, wie ich meine, eine Konkretion der Problemlösungen. Diese Konkretion habe ich in *De pace fidei* vorgefunden. Es geht nicht darum, narrativ Dinge nachzuerzählen, sondern Probleme zu lösen, das heißt in dem Fall, mehrere Religionen ins Gespräch zu bringen. Da möchte ich sagen, daß ich den gelehrten Vortrag sehr einseitig empfunden habe als evangelischer Theologe. Das kam darin zum Ausdruck, daß der Referent selber feststellte, wie stark er auf der Seite des Gesetzes stände. Ich selber habe als evangelischer Theologe, und damit Evangelium sagend, Cusanus viel stärker als Mann des Evangeliums begriffen, und zwar insofern, als er die Christologie nicht einseitig nur vom Opfertod Christi her begriffen hat, wie es in lutherischer Tradition mit Beziehung auf die Gnadenlehre gern gemacht wird – das ist eine juridische Verengung –, sondern daß Cusanus in raffinierter Weise die Gnadenlehre viel weiter gesehen hat, die Gnadenlehre auch im Hinblick auf den Lebensvollzug, auf die Erziehung der Menschheit, und schließlich auch im Hinblick auf die Erkenntnistheorie. Und hier, würde ich sagen, ist nach meinem Verständnis Cusanus sehr konkret, indem er nämlich die Christologie – etwa von II Korinther 5 aus, wo es heißt, daß durch Christum das Verstehen möglich ist, umgesetzt hat in die Frage der Identität dessen, was an sich nicht identisch ist. Und das ist für mich im Hinblick auf die *coincidentia* unendlich viel konkreter, als wenn man narrativ ein paar Daten und auch einen Ausblick aufs Gericht wagt. Die Eschatologie ist bei Cusanus voll in Gang gebracht, natürlich nicht im Hinblick einer Gerichtseschatologie, sondern eher im Hinblick, wie Teilhard de Chardin es sieht, des Hintendierens auf Vollendung, und zwar so, wie es in unserem konkreten Lebensvollzug angelegt ist, wie wir es verantworten müssen. – Da sind wir zwar nicht entlassen – aber im Hinblick darauf,

daß es in unserem Leben schon eine Rolle spielt. Und von hier aus würde ich meinen, daß die Christologie bei Cusanus viel stärker eine solche ist, die „das Nichtseiende ins Sein ruft“ (Röm 4); das heißt also, was an Nichtverständnis da ist, als mögliches Verständnis uns andemonstriert. Hier wird Cusanus konkret, und darin sehe ich „Evangelium“. Ich bin der Meinung, bei Cusanus ist Evangelium im Vollmaß da: und wenn jetzt die Gesetzesseite hervorgekehrt ist, müßte man sich fragen: Hat eigentlich die Anlage des Referates Cusanus entsprochen? Entschuldigen Sie diese Anfrage, aber es ist auch eine Anfrage eines evangelischen Theologen.

PETERS: Vielleicht nur ein kurzes Wort. Ich glaube, es geht jetzt gar nicht um „lutherisch“ oder „reformiert“. Calvin hat ja ganz stark das Gericht. Sie schneiden jetzt die Fragestellung der Moderne an; hier wäre nochmal zu überlegen: ob es schon bei Cusanus diese Bewegung in die Zukunft, hier innerweltlichen Gestaltung mit überschießender Dimension, gibt. Das ist die Frage. Hiermit wären Wege zu Tillich, Wege zu Teilhard de Chardin angedeutet. Dabei geht man zugleich über Cusanus hinaus. Das läßt sich nicht leugnen.

GRUSS: Meine Frage ist eine mehr historische, aber doch theologisch motiviert. Wenn man Cusanus aus der Sicht der Reformatoren ins Auge faßt, dann stellt sich eine Frage, die auch einen Komplex des Lebens betrifft. Martin Luther ist ja einmal nach Rom gepilgert, und diese Erinnerung ist in ihm wirksam geblieben im Sinne einer wachsenden späteren Distanzierung, bis er sich am Ende überlegte, was er eher als Gegner anzusehen habe: das im Antichristen verfaßte Papsttum oder den Türken. Nikolaus Cusanus ist in einem geistigen, über den physischen Sinn hinaus, ein Rompilger, indem er von der konziliaren oder mehr konziliaren Idee zur papstverfaßten Kirche sich hinwendet. Die Frage geht nun in diese Richtung: Wieweit ist Nikolaus Cusanus die konkrete Gestalt der Kirche seiner Zeit, speziell der päpstlichen Amtswahrnehmung, selbst problematisch geworden? Wieweit hat er gelitten an einem Papsttum, das ja gerade – alles war noch in frischer Erinnerung – aus der Verbannung von Avignon zurückkehrte, mit den dort ausgeführten erbarmungslosen Inquisitionsfeldzügen? Demgegenüber hebt sich ja seine Idee der Konkordanz großartig und leuchtend ab – und wie hat er das Papsttum gesehen, das ja auch schon mitbestimmt war von der Renaissance? Kaum ein Menschenalter trennt uns von der Bußpredigt des Savonarola. Meine Frage richtet sich also an Cusanusexperten: Wieweit sind diese konkreten Gegebenheiten für Cusanus ein Anlaß des Leidens gewesen? Er hat ja die Größe gehabt, durch die konkrete Gestalt hindurch die tiefere Idee des Papsttums zu sehen.

HAUBST: Es würde zu weit führen, wenn wir darauf eingingen. Ich möchte bloß sagen: Streichen Sie das Fragezeichen am Schluß durch und machen Sie ein Ausrufezeichen dahin!

BOLBERITZ: Meine Anmerkung hängt mit dem zum Thema Religion und Christologie Gesagten zusammen. In *De pace fidei* setzte Cusanus selbst voraus: Alle Menschen gehören zu einer bestimmten Religion. Seit der

Aufklärung veränderte sich diese Lage. Meine Frage richtet sich darauf: Kann Cusanus mit diesem Werk dem heutigen Menschen, der atheistisch oder gleichgültig ist, noch etwas sagen? Der lehnt die Tradition der Religionen ab. Hat das Christentum für den heutigen Menschen den Absolutheitscharakter wie in *De pace fidei*? Dem modernen Menschen scheint die Religion erstens Ideologie zu sein. Es kommt immer stärker und stärker heraus, daß das Christentum auch eine Ideologie ist. Aber auf anderer Seite ist das Christentum in seiner eigenen Wesenheit keine Ideologie: Es ist ein spezielles Lebenswort. Kann man schon sagen im cusanischen Sinn: Die nicht-christlichen Religionen haben meistens einen ideologischen Charakter – das Christentum in sich, im wesentlichen Sinne, hat keinen ideologischen Charakter? Dann lautet meine Frage so: Wie kann das Christentum eine absolute Religion sein? Ich glaube, wir können dies im Sinne des Cusanus von der Inkarnation her so verstehen: Ja, das Christentum kann eine absolute Religion sein, aber im fernen Sinn. Die Heiden, die Juden, die nicht-christlichen Religionen verwerfen die Idee der Inkarnation. Das ist ihm ein Standardmodell: „Cur deus homo.“ Für das Christentum ist die Inkarnationslehre das Wesentliche im Glauben. In diesem Punkt liegt der Unterschied des Christentums von den anderen Religionen. Also: Christus als Mensch repräsentiert den bleibenden ideologischen Charakter des Christentums. Die geschichtliche Repräsentation des Christentums hat ja einen ideologischen Charakter; und darin ist es eine Religion. Aber andererseits repräsentiert Christus, der Sohn Gottes, durch seine Auferstehung den nicht-ideologischen Charakter, den eschatologischen Charakter, den übernatürlichen und den un-nützlichen Charakter des Christen. Das Christentum ist absolute Religion im Sinne des Cusanus, weil die Person Christi im Sinne der *coincidentia oppositorum* alles zusammenfaßt, was in den verschiedenen Religionen wertvoll ist.

Ich möchte fragen: Sind Sie einverstanden mit einer solchen Interpretation oder Adaptation der *coincidentia oppositorum*? Die Inkarnationslehre wäre danach das Absolute im Christentum.

PETERS: Im Grundsätzlichen ja; in der Einzelausführung wird man noch weiter überlegen müssen.

HAUBST: Danke! Herr Urban, ein junger Mainzer Theologe.

URBAN: Sie haben besonders herausgestellt die gemeinsame Überzeugung von Juden, Christen und Mohammedanern, daß alle Menschen auf das Gericht Gottes zugehen. Es stellt sich damit die Frage, ob der Gerichtsgedanke im Hinblick auf die *una religio* so sehr helfen könnte und dessen mindere Betonung bei Cusanus daher als Mangel zu bezeichnen wäre. Dieser Gerichtsgedanke scheint mir gar nicht so verbindlich zu sein zwischen Juden, Christen und Mohammedanern, weil gerade für uns Christen das Gericht durch die Erlösung durch Jesus Christus in anderem Licht steht als bei den anderen Genannten. Dieser Unterschied läßt sich darin darstellen, daß die Endzeit für den christlichen Glauben mit Tod und Auferstehung Jesu Christi schon angebrochen ist, aber noch auf die Vollendung zugeht. Das daraus entstehende

christliche Bewußtsein, in der Endzeit zu leben, scheint mir ein solcher existentieller Unterschied zum jüdischen und islamischen Verständnis zu sein, nicht nur ein oberflächlicher, äußerlicher, daß der Raum dieser Gemeinsamkeit recht schmal scheint. Ein Zweites: Sie haben den Weg des Cusanus, über den Trinitätsgedanken der *una religio* eine Grundlage zu schaffen, meiner Meinung nach etwas abgewertet. Die denkerische Darlegung des Cusanus, daß die ganze Schöpfung trinitarisch geprägt ist, scheint mir einen viel breiteren Bereich von Religionen zu erfassen und so für das Hingehen zur einen Wahrheit, zur *una religio* hin viel mehr zu leisten. Vielleicht kann man es auch im Sinne der Heiligen Schrift sehen und sagen (Röm 1, 18 ff.), daß alle, auch die Heiden, den Schöpfer aus den Werken erkennen können. Danke.

HAUTH: Ich habe keine Fragen mehr an den Vorredner, sondern ich möchte ein kurzes, abschließendes Wort zu dem Symposium, zu den zwei Tagen der Vorlesungen hier in der Universität Trier sagen. Die Schrift *De pace fidei* des Nicolaus Cusanus stellt eine erträumte Vision des großen Mannes aus Kues über die verschiedenen Religionen in Jerusalem, der großen Metropole im Osten, zwischen Juden, Mohammedanern und Christen dar, mit dem Wunschziel, letztlich zu einer Einheit zu kommen. Gestern und heute erlebten wir aber bei diesem Symposium hier, 500 Jahre nach Cusanus, durch Professor Dr. Dr. Haubst, den langjährigen und bewährten Leiter des Cusanus-Forschungsinstituts in Trier, in der einstigen weströmischen Kaisermetropole erstmalig keine visionäre, sondern eine reale internationale Zusammenkunft der verschiedenen großen Religionen im Gespräch miteinander, im Ringen um den Frieden in unserer von Unfrieden erschütterten und zerrütteten Welt. Das dürfte für uns alle Anlaß genug sein, die wir hier sind, bei dieser Live-Veranstaltung über *De pace fidei* des Nikolaus Cusanus Herrn Professor Haubst, Ihnen, unseren ganz besonderen Dank zu sagen für seine großen Mühen und Arbeiten, diese moderne Live-Zusammenkunft der verschiedenen Religionen in die Wege geleitet zu haben. Möge Ihnen in dieser Zusammenkunft der entsprechende Erfolg beschieden sein!

HAUBST: Herr Dr. Hauth, ich danke Ihnen herzlich für diese von Herzen kommenden Worte. Ich möchte diesen Dank auch weitergeben an alle, die nach hier gekommen sind, die als Referenten, als Diskussionsredner, als Fragende und Antwortende, zusammengewirkt haben. Diese Cooperatio im Geist der concordantia wird, wie ich hoffe, auch im Podiumsgespräch heute nachmittag eine gute Weiterführung und einen guten Abschluß finden. Ich möchte auch noch sagen, daß beim Podiumsgespräch auch Stimmen aus dem Plenum zu Gehör kommen können. Ich möchte auch schon einmal auf das Thema des nächsten Symposiums hinweisen, das wir im Wissenschaftlichen Beirat abgesprochen haben. Es geht dann um eine Schrift, die kaum zwei Monate nach *De pace fidei* entstanden ist, *De visione Dei*, und da zeigt sich, daß Cusanus außer dieser induktiven oder manuduktiven Methode auch die einer inneren, lebendigen existentialen Darstellung beherrscht und daß ihm die sehr am Herzen gelegen hat bis ins mystische Denken hinein. Ich möchte aber nun auch

meinen Dank denen aussprechen, die in den letzten Tagen hart gearbeitet haben, meinen Mitarbeitern, Herrn Kaiser, der es sehr bedauerte, daß er nicht einmal zu den Vorlesungen kommen konnte, den Damen, Frau Momper, Frau Ikrath, Frau Uhlich, die in Mainz elf Jahre meine Sekretärin war, die heute hier als Nothelferin mit eingesprungen ist. (Beifall)

HAUTH: Vergessen Sie Ihre Nichte nicht! (Beifall)

HAUBST: Gut! Frau Zenz möchte ich auch nennen (Beifall), denn es war auch für sie eine Strapaze. Nun auf zum Podiumsgespräch!