

MENSCHSEIN UND MENSCH ALS WAHRHEIT IM WERDEN

Einige Bemerkungen zum Problem der Religion bei Nikolaus von Kues

Von W. Dupré, Nijmegen

Für Cusanus wurde die geistige Welt seiner Zeit fragwürdig, als er auf dem Konzil von Basel erfahren mußte, daß, obwohl notwendig und als Erfordernis der Stunde deutlich sichtbar, kein allgemeiner *consensus* angesichts der drängenden Probleme des Zeitalters erreicht werden konnte. Obwohl sich alle Teilnehmer des Konzils als Christen betrachteten und sich damit auf einen gemeinsamen Nenner hätten einigen können, war das religiöse Bewußtsein nicht stark genug, um den Gedanken der Einheit und der Eintracht auch in der Praxis des politischen Handelns mit bleibendem Erfolg zum Durchbruch zu bringen. Diese Erfahrung bewog Cusanus dazu, die philosophische Grundproblematik neu zu durchdenken. Er erkannte, daß es auf Grund unserer allgemeinen Situation keine letzte Präzision geben könne, daß es aber gerade diese Einsicht sei, in der wir uns der Wahrheit gewiß sind und uns selbst als Geist gegeben werden.

Indem Cusanus der unendlichen Wahrheit auf die Spur zu kommen versuchte, entdeckte er den Menschen als die Mitte, in der sich ihm die Wirklichkeit erschloß; und indem er auf den Menschen in der Vielfalt des Menschseins reflektierte, begriff er dessen Praxis als konkrete Wahrheit, die sich aus endlichem Ursprung in der Zeit entfaltet und damit sowohl ihrem Sein wie ihrem Ziel nach in Vielheit und Verschiedenheit, in Wahrheit und Unwahrheit, Einheit finden kann und muß.

Die Einsicht in das Wesen des Menschen, die sich aus diesen Überlegungen ergab, erlaubte es Cusanus, die Erfahrung von Basel grundsätzlich einzuholen. Wenn es nämlich zum Wesen des Endlichen gehörte, nicht eindeutig bestimmbar zu sein, so galt auch von der Religion, daß sie wie der Mensch „unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit hin und her schwanke¹“. Damit wurde begreifbar, daß auch ein allgemeines Konzil nicht alle Probleme lösen konnte, bzw. daß auch die Religion, statt Lösung zu sein, selbst eine bleibende Aufgabe für den Menschen darstellte. Allerdings entstand damit ein neuer Konflikt, nämlich der, wie unter diesen Umständen der Wahrheitsanspruch der Religion mit ihrem Begriff zu vereinen sei, ohne daß das eine zugunsten des andern aufgegeben werden mußte. Das Problem war nicht mehr, wie bestimmte religiöse Inhalte ins Theologische zu übersetzen seien, sondern wie Religion als menschliche Realität, von der z. B. Cicero sagt, „daß sie jeder Gesellschaft, und so auch der unsrigen, eigen sei²“, philosophisch und theologisch zu bewerten sei.

¹ *De coni.* II, 15 (h III, N. 149, Z. 8 f.; Dupré II, 166).

² CICERO, *Pro Flacco* 28 (sua cuique civitati religio est, nostra nobis).

Bevor ich auf die innere Spannung, die dieses Problem hervorruft und dessen sich Cusanus mit dem Fall Konstantinopels so schmerzlich bewußt wurde, daß er sich zum Gespräch *De pace fidei* genötigt sah, näher eingehe, scheint es mir angebracht, erst die anthropologische Thematik, wie sie sich aus der Sicht der *docta ignorantia* darstellt, in ihren Grundzügen zu behandeln. Die Frage nach der philosophischen und theologischen Bewertung der Religion ist als solche kein Sonderproblem, sondern betrifft das Verhältnis von Menschsein und Mensch, sofern darin die Wahrheit selbst als werdende zum Vorschein kommt.

1. Der Mensch als *deus secundus*

Indem Cusanus das Werden des Wissens in den Begriff des Wissens aufnahm, zerbrach er dessen gegenständliche Bedeutung. Andererseits stellte er sie jedoch auch wieder her, da dieser Bruch im indirekten Begriff von Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt, der in der Tatsächlichkeit des Wissensvollzugs im Nicht des wissenden Nichtwissens offenbar wurde, überwunden und als vorläufiges Resultat der Erkenntnisanstrengung erkannt wurde.

Angesichts des menschlichen Erkenntnisvermögens und seiner Einheit im Geist bedeutete das – wie Cusanus vor allem in *De coniecturis* ausführte –, daß dem Nebeneinander des Wahrgenommenen jeweils ein Ineinander von *sensus*, *ratio* und *intellectus* gegenübersteht, in dem die Vernünftigkeit überhaupt der Voraussetzung nach – *praesuppositiv* – widerstrahlt³. Für die Methode des Erkennens folgt daraus das Prinzip der *progressio regressionis*, das darin besteht, daß das jeweilige Erkenntnisniveau sowohl von „unten“ als auch von „oben“ her, in Darstellung und Erinnerung, begriffen wird⁴.

Für das Wesen des Menschen bedeutete die Wissensanalyse im Zeichen der *docta ignorantia*, daß dieses aus einem Verhältnis zu begreifen ist, auf Grund dessen es möglich ist, Gedanken über die Wirklichkeit sowohl direkt als auch indirekt zu formulieren. Erkennen bedeutet demnach nicht nur, daß wir die Dinge abbilden, sondern daß wir uns zugleich in unserem eigenen Wesen entfalten, indem wir ein eigenes Sinnuniversum aufbauen. Dieses steht dem Menschen nicht äußerlich gegenüber, sondern ist die eigentliche Welt, in der er als Mensch lebt. Es ist die Wirklichkeit des Geistigen, in der der Mensch selbst als konkret geistiges Wesen wirklich ist.

Sofern es nun dieses Sinnuniversum in Tun und Sprechen immer schon gibt, ist auch die Vermittlung mit der Wirklichkeit überhaupt grundsätzlich gewährleistet. Umgekehrt folgt daraus, daß der Geist als Prinzip seiner Schöpfungen das Maß für deren Beurteilung nicht außerhalb seiner selbst suchen muß, sondern selbst dieses Maß in der Entfaltung seines Wesens ist. Die Einheit von

³ *De coni.* I, 6 (h III, N. 23; Dupré II, 24).

⁴ EBD. I, 8 (h III, N. 36, Dupré II, 38); *De aequal.* (Vat. lat. 1245, Fol. 259^{va}, Z. 25 – Fol. 259^{vb}, Z. 7; Dupré III, 386 ff.).

Sein und Denken, von Tat und Bewußtsein, die auf diese Weise zustande kommt, ist eine Bewegung, in der der Geist zu sich selbst findet, während er zum andern geht, und das andere begreift, während er sich in seinen eigenen Ursprung zurücknimmt. Als solcher ist er sich Frage und Antwort zugleich, die im Endlichen die proportionslose Gegenwart des Unendlichen zum Ausdruck bringen und im Bewußtsein des Unendlichen das Endliche begreifbar werden lassen. Der Mensch enthüllt sich, sofern er sich dieser Situation in der Gottesidee bewußt ist, als *similitudo Dei*, als *deus humanus*, als menschlicher Gott⁵, der das Ganze von Wirklichkeit und Wahrheit in sich konkretisiert und im Übergang zum andern konjunktural – aus der Sicht Hegels könnten wir auch sagen: im Sinne des spekulativen Satzes – zur Darstellung bringt.

Der Geist, der sich so in seinem körperlichen Sein als lebendigen Begriff erfährt, begreift die Seele, in der er sich in seinem Lebensvollzug erkennt, als zeitlose Zeit (*intemporale tempus*)⁶, durch die er die Ewigkeit oder den Grund allen Seins berührt. Demgegenüber stellt sich ihm sein Tun und dessen Wirklichkeit im Wort dar, in dem er sich selbst und alles andere erfaßt⁷. Während er in erster Instanz seine eigene Unabhängigkeit auf Grund seines ewigen Ursprungs bestätigt sieht, macht das Wort, in dessen Universalität er diesen Ursprung konkretisiert, ihm in zweiter Instanz deutlich, daß er seine Unabhängigkeit erst gewinnen muß, indem er sich auf die Kommunikation mit den andern einläßt und die menschliche Welt aufbaut⁸.

In *De Beryllo* faßt Cusanus diese Überlegungen in vier Grundsätzen zusammen. Danach ist erstens darauf zu achten, daß es nur einen ersten Ursprung gibt, in dem sich die Vernünftigkeit der Wirklichkeit für die Vernunft dergestalt erschließt, daß in diesem Wissen alles, das sagbar ist, eingefaltet enthalten ist⁹.

An zweiter Stelle ist die durchgehende Selbigkeit und Andersheit des Seienden zu bedenken, die sich im Ineinander der Erkenntnisstufen zeigt und als universelles Vermitteltsein der Wirklichkeit, nämlich als Differenz und Einheit von *verum* und *verisimile*, Erkenntnis möglich macht¹⁰.

An dritter Stelle ist der Satz des Protagoras zu berücksichtigen, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist. Er ist dies, da er sich im Übergang vom einen zum andern an das eine als anderes erinnern kann und so die Dinge in der Einheit seiner Erinnerung miteinander vergleichen und messen kann¹¹.

Schließlich ist der Mensch als „zweiter Gott“ zu begreifen. Als solcher ist er der Schöpfer seiner Vorstellungen und Begriffe, die er zwar in Abhängigkeit von den Dingen, zugleich aber kraft seines Denkens und Wollens hervorbringt. In

⁵ *De coni.* I, 1 (h III, N. 5; Dupré II, 6); EBD. II, 14 (h III, N. 143, Z. 7 f.; Dupré II, 158).

⁶ *De aequal.*

⁷ *Comp.* 7 (h XI/3, N. 19, Z. 25 f.; Dupré II, 704).

⁸ *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 1 – S. 9, Z. 12; Dupré III, 713).

⁹ *De beryl.* 3 (h XI/1, S. 5, Z. 5 – 14; Dupré III, 5).

¹⁰ EBD. 4 (h XI/1, S. 5, Z. 17 – S. 6, Z. 11; Dupré III, 5 f.).

¹¹ EBD. 5 (h XI/1, S. 6, Z. 13 – S. 7, Z. 4; Dupré III, 7).

diesem schöpferischen Tun (*in creando*) ist sein Denken dem göttlichen Begreifen ähnlich – ist es *similitudo divini intellectus*. Indem wir dies begreifen, begreifen wir auch, daß unser direktes Wissen im indirekten Wissen, das jenem als Wissen um die unendliche Wahrheit vorausgeht, zurückgehalten ist. Die Wahrheit selbst kann darum, und hier erfüllt sich dann auch das Wesen des Menschen und der Menschheit, im Gleichnis gewußt und entfaltet werden¹².

Dem Gedanken der *progressio regressionis* entsprechend, den Cusanus im Hinblick auf das Wesen des Menschen als Moment dieses Wesens selbst konzipieren konnte, ergibt sich nun nicht nur die grundsätzliche Möglichkeit, sinnvoll nach der Wahrheit zu fragen, sondern es folgt daraus auch, daß das, was der Mensch und mit ihm die Menschheit bisher artikuliert haben, prinzipiell als konkrete Gestalt der Wahrheit (bzw. auch als Unwahrheit, sofern diese Artikulationen mit ihrem eigenen Wesen im Widerspruch sind) zu begreifen ist. Sofern der Mensch nämlich Geist ist, gilt der Gedanke des schöpferischen Tuns nicht erst dann, wenn er konzipiert wird, sondern geht dieser Konzeption als deren Möglichkeitsbedingung immer schon voraus. Die Geschichte in ihrer Einheit ist als solche ebenso wie das, was als Resultat menschlicher Anstrengungen ein *unum* geworden ist, Manifestation des Geistes, sofern sich dieser in seiner endlichen Gestalt entfaltet hat. Es gilt die Priorität der Praxis auf Grund ihres theoretischen Ursprungs.

Nun war es für Cusanus sicherlich nicht schwer, diese Einsichten angesichts der eigenen Glaubenstradition festzuhalten. Sie mußten ihm hier sogar höchst willkommen erscheinen, erlaubten sie es ihm doch, auf diese Weise den Glauben als „Anfang des Begreifens“, bzw. das Denken als „Entfaltung des Glaubens“¹³ zu erfassen. Sofern jedoch diese Überlegungen auch für die übrigen Bereiche menschlichen Handelns und Verhaltens sowie für andere Glaubens-traditionen Geltung beanspruchen konnten, war es zumindest mühsam, auch hier noch am Gedanken der konkreten Wahrheit festzuhalten. Wie war angesichts der Vielfalt und Widersprüchlichkeit menschlicher Auffassungen und Taten noch die Forderung, daß „das Wahre mit dem Wahren zusammenstimme“¹⁴, als Prinzip aufrechtzuerhalten?

Es spricht für Cusanus, daß er sich nicht weigerte, den scheinbaren Unge-reimtheiten seines Philosophierens, besser noch: der im Zeichen der Gottesidee begriffenen menschlichen Wirklichkeit, entgegenzutreten, als sie ihm mit dem Fall Konstantinopels in aller Deutlichkeit vor Augen geführt wurden.

¹² EBD. 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–20, Dupré III, 9).

¹³ *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 25 – S. 152, Z. 25; Dupré I, 492).

¹⁴ *De ven. sap.* 2 (h XII, N. 6, Z. 11; Dupré I, 12).

2. De pace fidei

Die Schrift, in der Cusanus die Frage nach der konkreten Wahrheit wohl am intensivsten thematisiert, trägt den bezeichnenden Titel *De pace fidei* – „Über den Glaubensfrieden“. Einerseits ist sie inspiriert durch die Klage und das Leid der Unterdrückten und Verfolgten, die um ihres Glaubens willen in diese Lage gekommen sind. Andererseits geht sie davon aus, daß all diese Grausamkeiten gewissermaßen um Gottes willen, d. h. im Bewußtsein der Wahrheit begangen wurden¹⁵. Daß hier etwas nicht stimmen kann, ergibt sich nicht nur aus der gefühlsmäßigen Ablehnung der Gewalt, sondern vor allem auch im Hinblick auf seinen Begriff vom Menschen, für den das Wort Friede gewissermaßen als Symbol dafür gelten kann, daß es die Wahrheit gibt und daß sie vom Menschen getan werden kann und muß. Wie aber steht es dann mit der Auffassung, daß sie auch getan worden ist?

Cusanus reagiert auf dieses Problem nicht mit einer Rechtfertigung seines Denkens auf Kosten der Wirklichkeit, sondern mit der These, daß die menschliche Wirklichkeit trotz der Absurdität der Glaubenskriege und des religiösen Widerspruchs die Möglichkeit eines allgemeinen Glaubensfriedens in sich berge. Indem er diese These mit den Mitteln seines Denkens nachweisen kann, bestätigt sich der endliche Charakter der Wahrheit. Diese ist im Menschen und in der Menschheit konkret geworden, aber so, daß die Vollendung des Endlichen in der Wahrheit Aufgabe bleibt. Es bleibt der Auftrag der Freiheit, die Wahrheit des eigenen Wesens zu verwirklichen. Doch steht dieser Auftrag nicht im Gegensatz zur Vergangenheit, sondern er erwächst aus ihr. Die Einheit von Mensch und Menschsein, in deren Verhältnis die Wahrheit sich konkretisiert, ist keine zeitlose Größe, sondern Einheit im Werden. Die Zukunft ist nicht gegen die Vergangenheit, sondern auf Grund der Vergangenheit zu verwirklichen. Die Wahrheit ist Leben und Nahrung des Geistes, der sich in seinem Metabolismus ebenso wie der Körper ständig wiederherstellen muß, um gesund zu bleiben und um sein Werk verrichten zu können¹⁶. Und da die Religion den ganzen Menschen betrifft, steht auch sie im Zeichen dieser Dynamik¹⁷.

Es sind gewissermaßen drei Themenkreise, die die Ausführungen in *De pace fidei* bestimmen. Der erste Kreis behandelt die Frage nach den Bedingungen menschlichen Seins, nach der *condicio humana*. Daran schließt sich an zweiter Stelle die Thematik Gott, Trinität und Jesusglaube. An dritter Stelle geht es um das Problem der Glaubensformung, sofern sich diese in der Moralität des Menschen und in seinen Riten und Gebräuchen darstellt. Die drei Themenkreise sind nicht strikt voneinander getrennt, sondern gehen ineinander über. *De pace fidei* ist keine systematische Abhandlung, sondern ein Dialog, in dem

¹⁵ *De pace* 3 (h VII, N. 9; S. 10, Z. 14–19; Dupré III, 7–16).

¹⁶ EBD. 2 (N. 7; S. 9, Z. 6–12; Dupré III, 714); vgl. auch *De ven. sap.* 1 (h XII, N. 4; Dupré I, 8 ff.).

¹⁷ *De coni.* II, 15 (h III, N. 148 und N. 149; Dupré II, 166).

die Gegenwart der Sprechenden die Gesamthematik des Gesprächs jeweils sowohl in Erinnerung ruft als auch antizipiert.

3. Die Religion als Ausdruck der *condicio humana*

Cusanus leitet *De pace fidei* mit einer Schau ein. Er geht davon aus, daß sich Vertreter der verschiedenen Völker und Nationen vor dem Thron des göttlichen Wortes versammeln, um mit diesem sowie mit Petrus und Paulus in ein Gespräch zu treten.

Dieser Aufbau ist bereits bezeichnend für die allgemeine Situation des Menschen. Obwohl nämlich der Mensch mit Verstand und freiem Willen in die Welt gekommen ist, um dadurch gemeinschaftsfähig zu werden, absorbieren die täglichen Sorgen seine geistigen Anstrengungen. Die Gewohnheit, in der sich die Befriedigung seiner Bedürfnisse stabilisiert, wird ihm gewissermaßen ein Teil seiner Natur¹⁸, den er ebenso wie diese als Wesen und Wahrheit auffaßt. Auch hält ihn der Fürst der Unwissenheit in seinem Bann. In dieser Situation brauchen die Menschen Seher und Propheten, die ihnen den Weg weisen. Damit entsteht allerdings die Frage, wie sich die verschiedenen Wege, die je nach Gewohnheit und Prophet ihre eigene Gestalt angenommen haben, zueinander verhalten, was sich in ihnen verbirgt und unter welchen Bedingungen sie entstanden sind – vorausgesetzt, das ganze Wesen des Menschen spricht sich darin aus.

Was den ersten Teil dieser Frage anbelangt, so begreift Cusanus die Vielheit der Wege ganz im Zeichen des einen Wegs, der im fleischgewordenen Wort Gottes als dem Prophet aller Propheten Gestalt angenommen hat. Er ist es darum auch, in dem die verschiedenen Wege vermittelt werden müssen.

Sofern nun diese Vermittlung der Wirklichkeit von Prophet und Weg als Möglichkeitsbedingung überhaupt vorausgehen muß, wird damit auch der zweite Teil der Frage beantwortet. Es ist die Vollendung der Wahrheit, die sich bereits in ihrem ersten Wahrnehmen und Tun, sei es auch im Modus der Vorläufigkeit, gleichzeitig verbirgt und zu erkennen gibt.

Daß dem so ist, wird deutlich, wenn wir den dritten Teil der Frage beantworten. Es ist jener Teil der Frage, der in der konkreten Situation von Gewohnheit, Glaube, Widerspruch, die philosophische Grundproblematik erneut zur Sprache bringt und im Sinne unserer einleitend konstatierten Spannung zuspitzt. Dabei bedeutet die Erfahrung, daß es Gewohnheiten gibt, die als Wahrheit angesehen werden, sowie das Vorhandensein von Führergestalten und Propheten, die hinter derartigen Gewohnheiten und ihren Wahrheitsauffassungen stehen, daß wir das Wesen des Menschen einerseits losgelöst von den tatsächlichen Auffassungen und Verhaltensweisen betrachten müssen, daß wir es aber andererseits so tun müssen, daß das empirische Erscheinungsbild der Menschheit in seiner Dynamik begreifbar wird. Der

¹⁸ *De pace* 1 (h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–8; Dupré III, 711).

Mensch ist nicht die Masse der Menschen, sondern das ewige Wesen der Menschheit, das sich in der Freiheit der Person manifestiert und in der Masse der Menschen und ihrer Gewohnheiten verbirgt.

Wer aber ist dieser Mensch, der sich in Freiheit manifestieren und in Gewohnheiten verbergen kann? Unter welchen Bedingungen entfaltet sich sein Wesen? Was ist die *condicio humana*?

Für Cusanus beginnt, wie er in *De docta ignorantia* ausgeführt hat, der Mensch im Verlangen, das er begreift¹⁹. In *De pace fidei* präzisiert er dies dahingehend, daß der Mensch ein glücklicher Mensch sein möchte und aus der Hoffnung lebt, daß dieses Glück erreichbar sei. Diese Hoffnung, so meint Cusanus, sei allen gemeinsam auf Grund eines angeborenen Verlangens²⁰. Auch die Religion steht im Dienste dieses Verlangens und dem Bewußtsein, daß es nicht vergebens sein kann. Als solche folgt sie diesem Verlangen und besteht seinetwegen²¹. Sie ist der Weg, auf und in dem der Mensch sein Glück begreift und über die alltäglichen Sorgen hinaus vorwegnimmt. Sie ist kein Einzelaspekt des menschlichen Wesens, sondern das Ganze all jener Momente, in denen sich das Menschenwesen seiner Totalität nach vereinzelt.

In der *Cribratio Alkorani* (1461), wo Cusanus es sich zur Aufgabe stellt, auch im Alchoran (Koran) das „wahre Evangelium“ zum Vorschein kommen zu lassen, greift er diesen Gedanken des Glücklichseins erneut auf²². Allerdings tut er es hier im Lichte der Idee des Guten. Damit wird deutlich, daß der Begriff des Glücks sich nicht im Zustand irgendeiner Glückseligkeit erschöpft, sondern im Sinne von Vollendung und Wahrheit zu verstehen ist. Es geht um das ganze Wesen des Menschen.

Wir erfahren uns selbst im Verlangen und Streben nach dem Guten. Da dieses nicht so wie der Begriff im Denken als solchem besteht – wir können auch sagen, daß Einsicht als solche uns weder glücklich noch notwendigerweise gut macht –, weiß das Denken auch nicht, was das Gute ist. Wohl aber greift es den Impuls des Verlangens auf und strebt danach, das Gute zu erfassen. Da es an der Vernünftigkeit des Bestehenden selbst nicht zweifeln kann, ohne mit dieser zugleich sich selbst zu vernichten, begreift das Denken indirekt, *docta ignorantia*, daß es die Wirklichkeit des Guten gibt, auch wenn es nicht weiß, was sie ist. Mehr noch, indem der Geist dies begreift, weiß er, daß auch er selbst zu dieser Wirklichkeit gehört und daß es seine Aufgabe ist, sein Verhältnis zur Welt, die er sieht und wahrnimmt, so zu gestalten, daß sie seinem Wesen entspricht. Darin aber wird das Gute, wird Gott als den der Geist das Gute aus seinem eigenen Wesen anspricht, zum Prinzip für die Beurteilung dessen, was wir sind und tun. Der Weg, den wir gehen, untersteht dem Urteil des Guten und nimmt als solcher Teil an dessen Wirklichkeit und Wahrheit. Die Erfahrung unseres Verlangens und das Vertrauen, das wir in die Vernünftigkeit der

¹⁹ *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3 – S. 6, Z. 24; Dupré I, 194 ff.).

²⁰ *De pace* 13 (h VII, N. 44; S. 41, Z. 4–24; Dupré III, 763 ff.).

²¹ EBD.

²² *Cribr. Alk.* I, Prol. (p I, Fol. 124^v; Z. 41–42; Dupré III, 802).

Wirklichkeit haben, ist in diesem Sinn die Voraussetzung der Religion, sofern sich in dieser der Weg konkretisiert, auf dem wir das Gute suchen und antizipieren.

Begreifen wir die Religion aus der Sicht unseres Verlangens und Strebens nach Glück und Gutsein, und dieses vom Denken her, das sich seiner Voraussetzungen bewußt ist, so folgt daraus, daß wir die Vielfalt der Religionen nicht als Skandalum betrachten dürfen. Diese geben vielmehr Zeugnis davon, daß der Mensch ein Wesen ist, das auf dem Weg ist, und daß es im Endlichen notwendigerweise viele Wege gibt, die zum unendlichen Ursprung und Ziel des begriffenen Verlangens führen. Auf diesem Weg gibt es vielerlei Gefahren und Beschwerden, da es in der Welt der Sinne die Stabilität und Dauer nicht gibt, die der Geist erstrebt. Weil die Wahrheit selbst von niemandem voll begriffen werden kann, ist das unterschiedliche Begreifen der Wahrheit nicht nur Ausdruck unserer Armut, sondern auch unseres Reichtums und unserer Freiheit, sofern darin die Konkordanz des Wirklichen erstrebt und in jeweils besseren Konstellationen gefunden werden kann. Beide Aspekte können nicht voneinander getrennt werden.

Wohl aber wird die Vielfalt der Religionen ein Skandalum, wenn sie ihr Verhältnis zur Wahrheit selbst nicht begreifen und sich selbst mit dieser gleichsetzen. Statt Konkordanz zu erreichen, wird so nur Unfriede und Gewalt gestiftet. Das Glück wird in seiner Universalität verkannt und zum partikularen Interesse weniger gemacht. Der Zustand, den wir damit erreichen, ist nicht mehr Ausdruck der Wahrheit, sondern der Unwahrheit, die aber selbst noch in Unwahrheit Zeugnis von dem gibt, was eigentlich sein könnte und sein müßte. Es ist ein Zustand, der unvermeidlich wird, sobald der Mensch nur noch in Gewohnheit lebt; der allerdings auch entschuldbar ist, solange die Gewohnheit nur von wenigen durchschaut werden kann. Unentschuldbar ist er freilich für diejenigen, denen ihre Stellung im menschlichen Zusammenleben die Möglichkeit gibt, über die Gewohnheit hinauszugehen und sich auf die Freiheit des Menschenwesens zu berufen.

Angesichts dieser Situation, daß sich Religionen bestreiten und Unfrieden stiften, daß es aber zugleich auch die Freiheit der Freien, oder, wenn wir wollen, der menschlichen Person gibt, stellt Cusanus nun das Prinzip von der *einen Religion* auf, die *in der Vielfalt der Riten* die Konkordanz oder den allgemeinen Frieden finden und dauerhaft werden läßt, und die als solche von den Wenigen für die Vielen, von den Freien für die Unfreien, von den Weisen für die in der Gewohnheit Angepaßten gefunden werden muß. Es geht nicht darum, daß sich die gewachsenen Religionen einer bestimmten Religion unterwerfen, sondern daß sie sich in ihrer endlichen Wahrheit begreifen und damit miteinander in einen Kommunikationsprozeß treten, in dem die *concordantia* auf Grund der eigenen Voraussetzungen gefunden wird²³.

²³ *De pace* 13 (h VII, N. 42; S. 39, Z. 17 – 20; Dupré III, 760).

4. *Pax perpetua in religione*

Da es im Rahmen eines einzelnen Aufsatzes zu weit führen würde, auch noch die übrigen Themenkreise von *De pace fidei*, die Thematik von Gott, Trinität und den Glauben an Jesus, sowie das Problem der Glaubensformung einigermaßen zufriedenstellend zu behandeln, möchte ich hier davon absehen²⁴. Worauf es Cusanus ankommt, ist vor allem zu zeigen, daß die *concordantia* in den bestehenden Glaubensauffassungen gefunden und ein dauerhafter Religionsfriede durch die Religion selbst, sofern wir sie von ihren Voraussetzungen her – praesuppositive – begreifen, gestiftet und besiegelt werden kann²⁵.

Cusanus versucht, das Paradigma einer solchen Religionsvermittlung zu entwerfen, indem er in den Überzeugungen von Griechen, Indern, Skythen, Tartaren, Persern, Arabern usw. seine theologischen Einsichten, das wahre Evangelium, zum Vorschein kommen läßt. Da dieses Evangelium an die Gestalt seiner eigenen Glaubenstradition gebunden bleibt, könnte man ihm den Vorwurf machen, daß er, modern gesprochen, im Ethnozentrismus verharre. Dieser Vorwurf ist sicherlich richtig, sofern damit eine abstrakte Identifizierung dieses Evangeliums und seiner Tradition gemeint und angesprochen ist. Geht man jedoch von der (cusanischen) Einsicht aus, daß die Religion – als *unius Dei cultura*²⁶ – in der Form des abstrakten Surrogats gar nicht erst begriffen werden kann, dann folgt daraus, daß ein solcher Vorwurf nicht nur ins Leere geht, sondern obendrein auch noch die Wirklichkeit des Menschen und seiner Religion verfälscht. Wohl kann man sich, wie mir scheint, zu Recht fragen, ob Cusanus die Probe nicht aufs Exempel hätte machen müssen, d. h. ob er nicht auch den Versuch hätte machen müssen, die übrigen Religionen so wie die seine zu begreifen, um so das Christentum aus deren Sicht zur Sprache zu bringen. Damit wäre die Problemstellung zwar komplexer, aber deshalb noch nicht weniger christlich geworden²⁷.

So fragt er z. B., was es denn eigentlich bedeutet, wenn Juden, Christen, Araber und andere an die Unsterblichkeit glauben. Setzt dies nicht voraus, daß damit eine Vereinigung von Mensch und Gott zustande kommen muß? Wenn dies jedoch der Fall ist, dann ist es auch nicht mehr sinnlos, nach jener Vermittlung zu fragen, in der dies möglich wird – eine Fragestellung, die die Thematik von *maximum* und *minimum*, wie sie in *De docta ignorantia* formuliert wurde,

²⁴ Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; DERS., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956.

²⁵ *De pace* 1 (h VII, N. 1; S. 3, Z. 1–9 – S. 4, Z. 7; Dupré III, 706).

²⁶ EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 14; Dupré III, 796).

²⁷ Daß Cusanus dies nicht getan hat, d. h. daß er seinen eigenen Weg nicht zu Ende gegangen ist, ist zu bedauern. Umgekehrt ist dem freilich entgegenzuhalten, daß wir, wenn wir diese Konsequenz des cusanischen Denkansatzes nennen, dies nicht ohne die Erfahrungen tun, die unser eigenes Zeitalter von dem des Cusanus trennen, d. h. auf Grund von Einsichten, die Cusanus so gar nicht haben konnte, weil die Ereignisse, auf die sie sich stützen, noch nicht stattgefunden hatten.

aufgreift, und die darum R. Haubst zu Recht als Anwendung des Maximitätsprinzips interpretiert²⁸. Sofern nun die Christen in Jesus diese Einheit von Gott und Mensch vermittelt sehen, ist dieser Glaube selbst dann, wenn sie ihn nicht aussprechen, im Grunde genommen auch von jenen vorausgesetzt, die von der Unsterblichkeit des Menschen überzeugt sind²⁹.

Das Suchen nach den gemeinsamen Voraussetzungen menschlicher Glaubensüberzeugungen besteht ferner nicht nur darin, daß wir den Grund unseres Seins in seiner vielfältigen Symbolik begreifen und vermitteln können, sondern auch darin, daß wir zwischen dem zu unterscheiden lernen, was unaufgebbar ist und was dies nicht ist.

In dieser Hinsicht unterscheidet Cusanus deutlich zwischen der Liebe zu Gott als Ausdruck unseres Wesens sowie dem daraus folgenden Tun der Gerechtigkeit einerseits, und den verschiedenen Riten, Institutionen und Gebräuchen, mit denen wir uns in unserem Leben identifizieren andererseits. Während Liebe und Gerechtigkeit um der Wahrheit willen unaufgebbar sind, gilt für alle andern Symbole der Gedanke der Toleranz³⁰. Zwar gibt es auch hier Ideale, nach denen wir streben sollten, doch ist sich Cusanus zugleich auch bewußt, daß ein Streben nach genauer Gleichförmigkeit dem Frieden, und das heißt der Wahrheit, eher schadet als daß es Frieden und Wahrheit fördern würde. Man könnte damit auch sagen, daß die Wahrheit einer Religion wesentlich davon abhängt, wie sie im eigenen Erscheinen der Wahrheit anderer Religionen Raum gewährt.

Cusanus läßt das Gespräch über den Glauben damit zu Ende gehen, daß die verschiedenen Religionen gründlich studiert werden. Er zieht damit einen Gedankenstrich, in dem nicht nur seine eigenen diesbezüglichen Studien aufgenommen sind (etwa *De docta ignorantia* I, 25), sondern überhaupt auf alle derartige Studien vorgegriffen wird. Dabei wird noch einmal festgestellt, daß die Verschiedenheit der Religionen eher in ihren Riten als in der Gottesverehrung zu suchen sei. Der eine Gott ist vielmehr die Voraussetzung, die sich in allen Religionen verbirgt, auch wenn der Anschein dem zu widersprechen scheint und das widersprüchliche Verhalten der Menschen diesen Schein zum Irrtum werden läßt.

Damit steht fest, daß im Horizont der Vernunft (*in caelo rationis*) die Eintracht zwischen den Religionen (*concordantia religionum*) im Sinne der vorausgegangenen Erörterungen vollzogen ist³¹. Dagegen erhalten die Weisen – vom König der Könige – den Auftrag, zu ihren Völkern zurückzukehren und diese zur Einheit der wahren Gottesverehrung zu erziehen. Danach sollen sie sich zu gegebener Zeit mit Vollmacht ausgestattet in Jerusalem versammeln, um hier in aller Namen den einen Glauben zu besiegeln und auf diesem Fundament einen

²⁸ R. HAUBST, *Christologie*, 150; vgl. W. DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964) 368 ff.

²⁹ *De pace* 13 (h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–13; Dupré III, 760).

³⁰ EBD. 16 (N. 60; S. 55, Z. 20 – S. 56, Z. 19; Dupré III, 786).

³¹ EBD. 19 (N. 68; S. 62, Z. 19; Dupré III, 796).

dauernden Frieden zu bestätigen und sicherzustellen, „damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, im Frieden verherrlicht werde³²“.

5. Der Auftrag, der bleibt

Versuchen wir, die Gedanken des NvK aus heutiger Sicht zu beurteilen, so fällt einerseits auf, daß er die Frage nach der Wahrheit auf eine Weise begreift, daß damit die gesamte Erfahrung der Menschheit im Prinzip mitgedacht wird. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß er in seinem konkreten Argumentieren den christlichen Erdkreis kaum überschreitet. Die Religionen, die er kennt, deutet er als Vorerinnerungen an seinen christlichen Glauben. Zwar begreift er sie aus der Universalität des Wahrheitsbegriffs, so wie er in *De docta ignorantia* formuliert wurde. Doch bleibt der christliche Glaube das Maß, das im selben Moment wiederkehrt, in dem ihm Frage und Begriff der Wahrheit entgegengestellt sind. Philosophisch gesehen können wir auch sagen: Cusanus begreift zwar im Mythos, aber der Mythos selbst bleibt außerhalb des Begriffs bzw. als Begriff im Gedankenstrich erhalten.

Mir scheint, daß Cusanus damit, theologisch gesprochen, das Wahrheitsproblem in seiner konkreten Gestalt erfaßt hat. Was er über das Prinzip der *concordantia* und die *una religio in rituum varietate* gesagt hat, ist maßgebend, wenn wir den Mythos seiner Tradition annehmen und seine Auffassungen über Jesus teilen. Philosophisch gesehen bleiben seine Überlegungen jedoch unzureichend. Zwar ist nicht zu übersehen, daß er auch seinen Christusglauben in seine fundamentalphilosophischen Überlegungen einbezieht – und das auf einem Niveau, das meines Erachtens seither nicht wieder von der Theologie erreicht worden ist –, doch muß diese Einbeziehung unbefriedigend bleiben, solange damit nicht auch der Christusglaube in seinem kulturhistorischen Kontext vermittelt wird. In dieser Hinsicht hat ihm sein Denken mehr Möglichkeiten geboten, als er selbst wahrgenommen hat oder wahrnehmen konnte.

Das Denken des Cusanus lebt von der Einsicht, daß die Grenzen unseres Denkens im Wissen um Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt sowohl gesprengt als auch anerkannt und erkannt werden. Indem er damit das Prinzip des indirekten Denkens und der *memoria intellectualis* festhält, setzt er dem Wissensprozeß die Realität des Geistes und den Aufbau geistiger Wirklichkeit entgegen. Das hat zur Folge, daß das Problem der Wahrheit nicht nur als theoretisches, sondern auch als praktisches Problem begriffen wird. Als solches konfrontiert es uns mit der Vergangenheit als dem Experiment, in dem das Suchen der Menschheit nach Wahrheit teils geglückt und teils mißglückt ist, auf jeden Fall aber an diesem selbst zum Ausdruck gekommen ist. Es konfrontiert uns aber auch mit der Zukunft, sofern diese uns die Möglichkeit bietet, aus und

³² EBD. 19 (N. 68; S. 63, Z. 4 f.; Dupré III, 796).

auf Grund der gewesenen Zeit zu immer neuen Abenteuern des Geistes aufzubrechen. Im Heute jedoch bedeutet das Wahrheitsproblem, daß *concordantia* und *pax* kein Zukunftstraum sind, sondern das konkrete Kriterium dafür bilden, um das Erreichte zu beurteilen und das Nochnichterreichte zu gestalten. Im Anschluß an *De pace fidei* heißt das, daß die Aufgabe des universellen Friedens nicht ad acta gelegt ist, sondern als Weiterführung dessen, was Cusanus wollte und begriff, für Denken und Tun gleichermaßen aufs neue gestellt bleibt. Sofern uns das Denken des Cusanus auf Grund seines Begriffs zu dieser Aufgabe zwingt, ist es kein Produkt der Ideengeschichte, das man vergessen sollte, sondern *philosophia perennis*, die ebenso aktuell bleibt, wie der Geist, der sich seiner Freiheit bewußt ist und die Tat der Wahrheit als deren Erfüllung und als *unius Dei cultura* erkennt und anerkennt.