

## NIKOLAUS VON KUES ALS TESTIS VERITATIS

Beitrag eines evangelisch-lutherischen Theologen zur Wirkungsgeschichte  
von *De pace fidei*

Von Karl-Hermann Kandler, Freiberg

Die Schrift des NvK *De pace fidei* stößt in unserer Zeit auf ein besonderes Interesse. Hatte sich dies schon auf den Symposien von 1964 und 1970 gezeigt, so war das Symposium von 1982 ganz dieser Schrift gewidmet und hatte eine erstaunliche Teilnehmerzahl angezogen. Das Thema der Schrift berührt die Christenheit sowohl in ihrem Ringen um die Einheit aller Christen als auch zunehmend angesichts der Frage, ob es nicht auch außerhalb der Christenheit in den nichtchristlichen Religionen und Ideologien (!) Heilswege gibt, ob Jesus Christus auch unter Menschen anderer Religionen am Werke ist. Inwieweit kann uns NvK heute bei der Beantwortung dieser Fragen helfen? Führt er mit seiner Schrift zu einer Konvergenz der Religionen? Wie müßte eine solche beschaffen sein? Sieht er Wahrheiten, die von den Anhängern aller Religionen anzunehmen sind? Was ist zur Einheit im Glauben unerlässlich?

### I

Durch Karl Rahner ist die Redeweise von dem „anonymen Christen“ geläufig geworden. Er sieht auch die nichtchristlichen Religionen ante Christum als „legitime Heilswege“ an. Er beruft sich dabei auf das Vaticanum II, „daß jemand, der mit der ausdrücklichen Predigt des Christentums in keiner konkreten geschichtlichen Verbindung steht, dennoch ein gerechtfertigter Mensch sein kann, der in der Gnade Gottes lebt“<sup>1</sup>. Er meint, „daß nicht nur Heils-, sondern auch Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“<sup>2</sup> bzw. daß der christliche Religionsgeschichtler in der außerchristlichen Religionsgeschichte Phänomene beobachten kann, in denen er „den Gott der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments auch am Werke sieht“<sup>3</sup>. Auch Hans Küng<sup>4</sup> sieht in den außerchristlichen Religionen Heilswege und plädiert für einen „inkluisiven christlichen Universalismus, der für das Christentum nicht Ausschließlichkeit wohl aber Einzigartigkeit beansprucht“. In diesem Zusammenhang wendet sich Küng gegen die „arrogante Herrschaft einer Religion“ und sieht darin eine Gefahr, die durch die dialektische Theologie (Karl Barth) im Gefolge einer dogmatischen Verdrängung des Religionsproblems droht.

Damit gehen beide über die Erklärung *Nostra Aetate* des Vaticanum II hinaus, in der davon gesprochen wird, daß nichts von alledem abgelehnt wird, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“; es wird darauf hingewiesen, daß sie „zwar in manchem von

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Leipzig / Lizenz 1978) 178.

<sup>2</sup> A.a.O. 149.

<sup>3</sup> A.a.O. 160.

<sup>4</sup> H. KÜNG, *Christ sein* (dtv 1220, 1974) 116, 125ff.

dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Sie weist aber dann darauf hin, daß die römisch-katholische Kirche Christus verkündigen muß, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“. In diesem Zusammenhang wird Joh. 14,6 zitiert und auf 2. Kor. 5, 18f. verwiesen (Art. 2). In *Lumen Gentium* (Art. 16) wird gar gesagt, daß der „das ewige Heil erlangen“ kann, der schuldlos das Evangelium nicht kennt, aber ehrlichen Herzens Gott sucht (vgl. auch *Ad Gentes*, Art. 7), aber in *Nostra Aetate* ist nicht vom einzelnen, sondern von der nichtchristlichen Religion als solcher die Rede.

Der Lutherische Weltbund hatte 1970 in Evian<sup>5</sup> vom „Säkular-Ökumenismus“ gesprochen. Er hatte angesichts der drängenden Weltprobleme von der bewußten „Hinwendung zum gemeinsamen Handeln“ gesprochen, wobei „sich Christen aller Konfessionen und Nichtchristen wie nie zuvor Seite an Seite“ finden. Er sah aber auch „die Gefahr, daß die Kirche einer säkularistischen Ideologie verfällt“. Von einem Dialog war in diesem Zusammenhang nicht die Rede gewesen. In Daressalam hat der Lutherische Weltbund dann 1977 zugegeben<sup>6</sup>, „daß in unseren Kirchen ein biblisches und theologisches Verständnis anderer Religionen und ihres missionarischen Einflusses noch nicht genügend entwickelt ist“.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte den Dialog mit den Religionen und Ideologien gesucht und aufgenommen<sup>7</sup>. In Nairobi 1975 gingen auf der 5. Vollversammlung die Meinungen darüber auseinander, „ob wir davon ausgehen können, daß Jesus Christus auch unter Menschen anderer Religionen am Werk ist“<sup>8</sup>. Ja, „es kann nicht geleugnet werden, daß Religionen und Ideologien eine Menge Dinge gemeinsam haben“; es wird eingeräumt, daß sich der christliche Glaube möglicherweise „als geistesverwandt mit anderen Religionen betrachtet“<sup>9</sup>. Man spricht von der „Versuchung, unsere eigene Gemeinschaft für die beste zu halten, unserer eigenen religiösen und kulturellen Identität absolute Autorität zuzuschreiben“<sup>10</sup>. Es wird davon gesprochen, daß „zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten (müssen) sich die Christen mitunter aus Treue zu Christus von anderen Gruppierungen fernhalten“ müssen und von einem „Gefühl der Gemeinschaft mit allen Menschen und allem, was Gott in Glaubensgemeinschaften und ideologischen Gruppierungen jenseits unserer eigenen Glaubensge-

<sup>5</sup> *Epd dokumentation*, hrsg. von H.-W. HESSLER, Bd. 3 (Evian 1970). Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, (Witten/Frankfurt/Berlin 1970) 121.

<sup>6</sup> Daressalam 1977: *In Christus - eine neue Gemeinschaft*. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, bearb. von H.-W. HESSLER und G. THOMAS (Frankfurt a.M., o. J.) 240.

<sup>7</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Zentralaussschuß, Protokoll der 29. Tagung in Genf vom 10. - 18. 8. 1976, S. 31.

<sup>8</sup> *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse - Erlebnisse - Ereignisse*. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von H. KRÜGER u.a. (Frankfurt a.M. 1976) 45f.

<sup>9</sup> Bericht über die Beziehung zwischen Christen und Repräsentanten von Ideologien, Tagung der Kommission des ÖRK „Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien“ (17.-24.5.1978), Hektogr., S. 1

<sup>10</sup> Offizielle Erklärung der Theol. Konsultation über „Dialog in der Gemeinschaft“ (18.-27.4.1977 in Chiang-Mai), Hektogr., S.16-21; im Verlauf des Gottesdienstes wurde als Responsorium eine Passage aus dem Bhagavadgita gelesen, a.a.O., S. 19.

meinschaft durch sein Werk geheiligt hat“. Dialog wird als „Lebensstil“ beschrieben; man weiß sich „demütig mit allen unseren Mitmenschen auf einer uns aufgegebenen Pilgerfahrt“; die Identität des anderen ist unantastbar. Man sieht aber auch den Dialog „als eine Möglichkeit, ... Jesus Christus in der Welt heute zu bekennen“, man ist skeptisch gegenüber Begriffen wie „anonyme Christen“, „unbekannter Christus“, „christliche Gegenwart“, wenn sie anders gebraucht werden, als sie von denen geprägt waren, „die sie zu theologischen Zwecken geprägt haben“. „Das Streben nach einer gemeinsamen Basis darf nicht darin bestehen, daß die Religionen und Ideologien unserer Zeit auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht werden ...“.

## II

Daß *De pace fidei* von NvK nach dem Fall von Konstantinopel 1453, dem „christlichen Auschwitz“, wie es L. Klein nannte,<sup>11</sup> verfaßt worden ist, muß immer im Blick bleiben. Nikolaus hat *De pace fidei* nicht als Anklage, auch nicht unter der Theodizeefrage verfaßt, sondern darin seiner Vision Ausdruck gegeben. Solche Visionen auszusprechen, ist gerade heute im ökumenischen Dialog gang und gäbe. Nach Nikolaus sollen sich die Vertreter der verschiedenen Religionen begegnen vor dem Thron Gottes und zur einen Religion – gewiß in der Verschiedenheit der Riten – finden. Daß hier Gedanken der – vor allem vom Lutherischen Weltbund entwickelten – Idee einer „Versöhnten Vielfalt“, aber eben über die Grenzen des Christentums hinweg, vorausgenommen sind, ist evident und auch in Trier mehrfach ausgesprochen worden. Während sich Schalom Ben-Chorin in seinen Diskussionsbeiträgen und beim Podiumsgespräch auf dem Symposium 1982 in Trier weithin von Nikolaus abgrenzt und davon überzeugt ist, der Jude in *De pace fidei* sei ein „Papierjude“<sup>12</sup>, und auch A. Falaturi (trotz aller Gesprächsbereitschaft) den Muslim in der Vision des Nikolaus nicht wirklich wiederfindet<sup>13</sup>, ist dies beim Vertreter des Hinduismus anders. Panikkar (obwohl Christ, vertritt er in der Diskussion auch die Haltung des Hinduismus) spricht von „Konvergenz“, Pandurang Athavale (als Hindu) nimmt dies auf, wenn er sagt, Nikolaus „sah Göttlichkeit in den verschiedenen Religionen und in verschiedenen Formen der Gottesverehrung“ und wenn er ausdrücklich Trimurti als „eine Form von Trinität im Hinduismus“ bezeichnet<sup>14</sup>.

Als die entscheidenden Themen zwischen den Religionen werden die in *De pace fidei* verhandelten von den Referenten und Teilnehmern am Podiumsgespräch in Trier empfunden, die Lehren von der Trinität, von der Person Christi (vor allem die Frage seiner Inkarnation) und die von der Rechtfertigung. Auch hier fällt auf, daß Schalom Ben-Chorin – im Gegensatz zu Nikolaus – betont, daß das Judentum keinesfalls die Inkarnation leichter annehmen könnte als die Trinität<sup>15</sup>. Und wenn Falaturi zugesteht<sup>16</sup>,

<sup>11</sup> auf dem Podiumsgespräch während des Symposiums in Trier am 15. 10. 1982; MFCG 16 (1984) 263.

<sup>12</sup> A.a.O. 276 u. ö.

<sup>13</sup> A.a.O. 271ff.

<sup>14</sup> A.a.O. 283 und 289.

<sup>15</sup> A.a.O. 270.

<sup>16</sup> A.a.O. 271, 273 und 275f.

daß „Cusanus auf Grund seines Studiums des Korans sogar dem Islam einen Schritt nähergekommen ist“, wenn er von Dreieinigkeit statt von Dreifaltigkeit spricht, so betont er, daß Jesus nirgends im Koran eine Mittlerfunktion einnimmt (wie auch Muhammad nicht) und nur ein Christ im Koran eine Trinität gelehrt finden kann, und „ein Werden im Wesen Gottes“ für den Muslim „unmöglich“ ist, was er vor allem im Hinblick auf die Inkarnation hin meinte. Es kann „... in keiner Weise eine Trinität mit Fleischwerden Gottes oder sonstigen Merkmalen der Christologie“ zugelassen werden<sup>17</sup>.

Anders ist es bei der Rechtfertigungslehre. Während R. Klibansky<sup>18</sup> darauf besteht, daß für Nikolaus wohl der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, so sei dies doch für ihn „ein geformter, ein gestalteter Glaube“, also nie ohne Werke (*fides caritate formata*),<sup>19</sup> so sieht Panikkar<sup>20</sup> die Frage der Rechtfertigung nicht nur als eine „innerchristliche Frage“, sondern als „eine viel universellere Frage“. Ben-Chorin wendet sich gegen das christliche Zerrbild vom Pharisäer und betont mit Hab. 2, 4; Dan. 9, 18; Ex. 33, 19 und Gen. 12, 1 das Glaubensvertrauen, aber diese „Glaubenshaltung muß sich in einer Tat konkretisieren“<sup>21</sup>. Und wenn auch Athavale nicht von Rechtfertigung spricht, so von der „Botschaft der Liebe und Einheit“ von Nikolaus, von der Anbetung als der einzigen Kraft, „welche viele von den Übeln einer modernen Gesellschaft entfernen kann“<sup>22</sup>. Zwar nicht Falaturi, aber Schedl greift das Rechtfertigungsthema auf und weist darauf hin, daß das hebr. Wort *šedagah* nicht so sehr Gerechtigkeit, als vielmehr Freundlichkeit, Güte bedeutet – und von der Großzügigkeit Gottes wisse auch der Koran<sup>23</sup>.

R. Haubst weist mehrfach auf die *manuductio* bei Nikolaus hin<sup>24</sup>. Nikolaus behauptet nicht, daß die Trinitäts- oder Inkarnationslehre im Koran steht, aber er will, bei Aussagen des Koran anknüpfend, „manuduktorisch zum christlichen Glauben hinführen“. Schon 1437 ist ja Nikolaus davon überzeugt, daß der Koran von der Christusbotschaft beeinflusst ist<sup>25</sup>. Ihm gilt 1453 Christus „als der Friedensstifter zwischen allen Religionen und ihr Vollender“<sup>26</sup>.

J. Stallmach<sup>27</sup> hat von einer „realen Utopie“ bei Nikolaus gesprochen und ist überzeugt, daß er in allen Religionen eine Grundgestalt von Religion, einen Wesenskern sieht, der in dem Einssein Gottes begründet ist; daß es durch die geschichtliche Entwicklung zur Vielheit der Religionen gekommen ist und daß es zu einer Vollendungs-gestalt von Religion kommen wird. Schaffung einer Religion unter verschiedenen For-

<sup>17</sup> A.a.O. 277.

<sup>18</sup> A.a.O. 268.

<sup>19</sup> Dazu schon u. a. E. ISELOH, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*; MFCG 4 (1964) 71 (vgl. unten).

<sup>20</sup> während des Podiumsgesprächs: MFCG 16, S. 265.

<sup>21</sup> A.a.O. 267ff.

<sup>22</sup> A.a.O. 289.

<sup>23</sup> A.o.O. 278f.

<sup>24</sup> A.a.O. 278; vgl. R. HAUBST, *Der Weg der christologischen manuductio*; MFCG 16, S. 164-182.

<sup>25</sup> R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*; MFCG 4 (1964) 271.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 272 (*Sermo* 118).

<sup>27</sup> J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen*; MFCG 16, S. 61, 66-68.

meln, so sieht auch K. Kremer das Ziel der Schrift *De pace fidei*, wobei Nikolaus die Vernünftigkeit des trinitarischen Gottesgedankens darlegen will<sup>28</sup>. Auf das „Unglück“, daß Muhammad das Christentum offensichtlich vom Nestorianismus her kennengelernt hat, wird wiederholt verwiesen; er lehnt nicht die orthodoxe, sondern die häretische Trinitätslehre ab<sup>29</sup>.

Nach R. Haubst<sup>30</sup> möchte Nikolaus in *De pace fidei* „durch die Erschließung des gegenseitigen Verstehens füreinander dem Frieden (zu) dienen.“ Wichtig ist, daß nach Nikolaus es nicht um Synkretismus gehen kann: „Christus ist es also, der von allen vorausgesetzt wird, die die letzte Glückseligkeit zu erlangen hoffen“ (c. 13). Nikolaus sieht dabei nicht in allen Religionen einen gleichwertigen Ausdruck der Wahrheit Gottes, sondern Christus vollendet alle Religionen, er ist ja der „Friedensstifter zwischen allen Religionen und ihr Vollender“. In *De pace fidei* werden – auf Grund der *manuductio* – die christlichen Offenbarungswahrheiten von allen Gesprächsteilnehmern anerkannt<sup>31</sup>. Dabei erscheint mir die Konzentration auf Trinitäts-, Inkarnations- und Rechtfertigungslehre als ganz entscheidend. Nikolaus hofft, daß durch die Treue zu dem je eigenen Wesen bzw. durch die Rückführung zur Grundgestalt die verschiedenen Religionen zur Einheit im Glauben finden<sup>32</sup>. In der damaligen Zeit das so auszusprechen und gerade nicht in der Übereinstimmung in den Riten Wesentliches zu sehen (Streit um den Laienkelch zwischen Rom und den Böhmen!), ist erstaunlich und beachtenswert. Die eine Religion, die Nikolaus schaut, ist dabei der Christusglaube; daran kann es gar keinen Zweifel geben. Nach M. de Gandillac „enthält die *una religio in varietate rituum* offenbar fast die ganze katholische Dogmatik“<sup>33</sup>! Als nebensächlich, wo es Unterschiede geben kann, sieht Nikolaus „verehrerungswürdige Gebräuche“. Daß hier die Einigkeit oft gerade sehr schwer zu praktizieren ist, daß sich an der *varietas rituum* Kirchenspaltungen ergeben haben, durchzieht die ganze Kirchengeschichte. Und daß Nikolaus als Kirchenpolitiker für die Einheit der Riten gestritten hat, darf nicht übersehen werden<sup>34</sup>. Trotzdem ist er wohl kein Schwärmer, sondern *De pace fidei* ist das „sehnsüchtige Zeugnis eines großmütigen Gläubigen“<sup>35</sup>.

Was römisch-katholische Theologen wie Rahner und Küng vom anonymen Christen bzw. vom Heilsweg auch außerhalb des christlichen Glaubens sagen, was das Vatikanum II von den nichtchristlichen Religionen sagt, daß sie nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, und was der Ökumenische Rat diskutiert, ob Jesus Christus auch unter Menschen anderer Religionen am Werk ist, tendiert wohl *De pace*

<sup>28</sup> K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*: MFCG 16, S. 126, 137.

<sup>29</sup> z. B. a.a.O., S. 157f.; C. SCHEDL im *Podiumsgespräch*, a.a.O., S. 281.

<sup>30</sup> R. HAUBST, *Der Weg*, a.a.O., S. 174.

<sup>31</sup> DERS., *Die leitenden Gedanken* (Anm. 25), S. 272f.

<sup>32</sup> E. ISERLOH, *Reform der Kirche* (Anm. 19), S. 59.

<sup>33</sup> M. DE GANDILLAC, *Das Ziel der una religio in varietate rituum*: MFCG 16, S. 202; vgl. DERS., *Una religio in rituum varietate*: MFCG 9 (1971) 92-105.

<sup>34</sup> U. a. H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*: MFCG 9 (1971) 53-75; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues und die Geschichte*: MFCG 13 (1978) 234-252, bes. S. 247.

<sup>35</sup> M. DE GANDILLAC, *Das Ziel* (Anm. 33), S. 204.

*fidei*, ist aber m. E. nicht mit den cusanischen Gedanken identisch, da diese stark christuszentriert sind. Das wird im nächsten Abschnitt deutlicher werden. „Die Weisen suchen die eine Wahrheit in den vielen Religionen. Aber die Wahrheit ist für Nikolaus identisch mit seinem christlichen Glauben.“ Ihm geht es darum, „die allen gemeinsamen Prinzipien von Religion überhaupt als Ursprung der entfalteten christlichen Religion aufzuweisen“<sup>36</sup>.

### III

Nicht nur lutherisch-reformatorische Theologen sehen in den Aussagen von *De pace fidei* über die Rechtfertigung (c. 16) eine bzw. die entscheidende Aussage dieser Schrift. In Trier ist – wie in der Literatur davor – immer wieder darauf verwiesen worden. Nach A. Peters stellt Nikolaus die „Einsicht der Rechtfertigung ... in das, was Juden, Arabern und Christen gemeinsam ist“, hinein. Auch Panikkar meint, daß sie keine „innerchristliche Frage“, sondern eine viel universellere Frage“ ist<sup>37</sup>. Von B. Decker und R. Klibansky<sup>38</sup> wird freilich die Rechtfertigung aus dem Glauben bei Nikolaus (wie bereits erwähnt) so gesehen, daß „dieser Glaube (ist) ein geformter, ein gestalteter Glaube (ist), ein Glaube, der ohne die Werke tot ist. Es handelt sich also für Cusanus immer um Glauben *und* Werke. Niemals um Werke ohne Glauben, niemals um Glauben ohne Werke“, also *fides caritate formata*? Wird diese Behauptung Nikolaus gerecht? In *De docta ignorantia* (III, 11) sagt er wohl: „Non est enim viva fides, sed mortua et penitus non fides, absque caritate. Caritas autem forma est fidei ...“, doch scheint mir das Abraham-Beispiel in *De pace fidei* (cap. 16) eine andere Richtung selbst dann anzuzeigen, wenn später im gleichen Kapitel Paulus auch von einer „*fides formata*“ spricht. Natürlich darf Nikolaus nicht von Luther her ausgelegt werden und ebenso natürlich hat sich Nikolaus noch nicht vom scholastischen Glaubensverständnis gelöst, aber eine neue Richtung zeigt sich an. In c. 14 von *De pace fidei* legt Nikolaus den Sinn und die Heilsfrucht des Kreuzestodes Christi dar<sup>39</sup>. A. Peters<sup>40</sup> hat davor gewarnt, das reformatorische *sola fide* als *nuda fide* zu verfälschen. Wie bei Luther sieht er bei Nikolaus, daß er „die Rechtfertigung in den Horizont der Schöpfung aus dem Nichts“ rückt, aber er kritisiert, daß „der Evangeliumscharakter der Christusbotschaft sowie die Heilsdimension des lebendigen Christusglaubens (treten) in *De pace fidei* nicht klar heraustreten“. In der Aussprache hat G. von Bredow dann auf den Brief an Nikolaus Albergati hingewiesen<sup>41</sup>. Und in der Tat sollten die Rechtfertigungsaussagen von *De pace fidei* nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit anderen Aussagen von

<sup>36</sup> G. v. BREDOW, *Die Weisen in De pace fidei*; MFCG 9 (1971) 187; vgl. ähnlich R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken*, S. 273.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 20.

<sup>38</sup> Vgl. dazu E. ISELOH, *Reform* (Anm. 19), S. 71; *Podiumsgespräch*: MFCG 16, S. 268.

<sup>39</sup> R. HAUBST, *Die Wege*: MFCG 16, S. 178.

<sup>40</sup> A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild*. Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke: MFCG 16, S. 227-234.

<sup>41</sup> MFCG 16, S. 246; vgl. K. OTTE, *Gesprächsbeitrag*, a.a.O., S. 250.

Nikolaus gesehen werden. Vor allem E. Iserloh hat auf sie hingewiesen<sup>42</sup>, vor allem dabei auf die *Reformatio generalis*<sup>43</sup>. Darauf sei, also über *De pace fidei* hinausgehend, kurz eingegangen.

In der *Reformatio generalis*<sup>44</sup> betont Nikolaus, es sei das einzige Gebot des Vaters, an seinen Sohn zu glauben; dieser Glaube schenkt alle Heiligkeit, Gerechtigkeit, Seligkeit; keiner ist gerechtfertigt, außer er hat ihn gerechtfertigt im Verdienst seines Todes („... quod nemo iustificatur nisi quem ipse in merito mortis suae iustificaverit“); „der kann mit dem Apostel sagen, er wisse nichts als Christus, und zwar den Gekreuzigten, in dem er das höchste und vollkommene Wissen erreicht, nämlich den Glauben, durch den der Gerechte lebt.“ Etwas später schreibt Nikolaus: „Aus Gnade sind wir berufen zur Erbschaft. Diese können wir nur durch die Gerechtigkeit auf Grund der Verdienste Christi erlangen.“ Von Christus heißt es: „Er ist für uns zur Gerechtigkeit gemacht“ („Ex gratia enim vocamur ad haereditam, quam nisi ex iustitia meritorum Christi assequamur... Ideo ipse pro nobis factus est iustitia“). Es sei auch erinnert an die Predigt zum Fest Maria Magdalena 1445<sup>45</sup>, in der Nikolaus sagt: „Christus ist der Glaube, der selig macht.“ Man kann doch da nur mit E. Iserloh resümieren: „Klarer kann man die Rechtfertigung aus dem Glauben und schärfer die Absage an die Werkgerechtigkeit wohl nicht formulieren“<sup>46</sup>.

Wenn nun J. Kymeus 1538 NvK als *testis veritatis*, als Reformator vor der Reformation, hinstellt, so ist das, von der Rechtfertigungsthematik aus gesehen, richtig: „Das inn sachen, unser Iustification belangen, der Cardinal Cusanus dem Babst zu wider und an vielen orten unserm Evangelio gemes geschrieben hat.“<sup>47</sup> J. Kymeus ist in der Cusanusforschung etwas belächelt worden. R. Klibansky,<sup>48</sup> der das Cusanusexemplar des Kymeus mit dessen Randbemerkung „sola fides iustificet“ gefunden hat, meint, er habe Cusanus als einen Zeugen der Rechtfertigungslehre gesehen, aber „aus dem eigenen Zusammenhang gelöst“ und sei, etwa den Juden gegenüber, durchaus kein Apostel der Toleranz gewesen. Daß „die eigentliche Botschaft des Cusanus (wird) völlig aus den Augen gelassen, im Gegenteil, sie (wird) verworfen“ wird, muß m. E. zumindest modifiziert werden. Natürlich hat man gerade im 16. Jahrhundert *dicta probantia* für die eigene Anschauung gesucht und Texte aus dem Zusammenhang gelöst. So sieht Kymeus in Nikolaus geradezu einen Lutheraner; an anderer Stelle vermerkt er am Rande: „Cusa ist auch hie ein Lutheraner“, an anderer Stelle schreibt er: „... wo des Babsts Cardinal mit uns die warheit bekennet.“ Der Anlaß seiner Schrift sind Anwürfe von J. Cochläus gegen die Lutheraner; mit seiner Schrift will nun Kymeus diese wider-

<sup>42</sup> E. ISERLOH, *Reform* (Anm. 19), S. 69-73; ders.(?) in H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, (Freiburg/Wien/Basel 1968), S. 707.

<sup>43</sup> Hrsg. von St. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*: HJ 32 (1911) 274-297.

<sup>44</sup> A.a.O., S. 282-284.

<sup>45</sup> künftig abgedruckt als *Sermo* LIV, N. 19 h XVII; vgl. oben S. 75.

<sup>46</sup> E. ISERLOH in H. Jedin, *Handbuch*, Band III/2, S. 707.

<sup>47</sup> O. MENZEL, *Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, CSt VI/6 (Heidelberg 1941), c. 4, S. 66.

<sup>48</sup> R. KLIBANSKY, *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs „De pace fidei“*: MFCG 16, S. 113-125, hier S. 117f.

legen<sup>49</sup>. Deshalb interpretiert er Nikolaus auf ein bestimmtes Ziel hin, es ging also ihm nicht um eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Nikolaus. Kymeus war kein Humanist, sondern lutherischer Theologe<sup>50</sup>. Und daß Kymeus die Sätze aus dem Zusammenhang löst, muß doch zumindest insofern eingeschränkt werden, als Nikolaus eben nicht nur in *De pace fidei*, sondern auch an anderen Stellen, wie gezeigt wurde, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehrt.

Auch Matthias Flacius Illyricus hat Nikolaus gekannt und, wie Klibansky mit Recht sagt, „sich wirklich für Cusanus“ interessiert, aber auch hier schränkt er ein: „... allerdings will er ihn der reformatorischen Idee dienstbar machen.“<sup>51</sup> In der Tat ging es Flacius in all seinen Schriften um nichts anderes! In seinem *Catalogus testium veritatis* behandelt Flacius auch Nikolaus – und der Titel zeigt ja schon an, in welchem Sinne er über Nikolaus schreibt<sup>52</sup>.

Es soll jedoch nicht übersehen werden, daß Kymeus der erste ist, der Texte von Nikolaus ins Deutsche übersetzt, Bruchstücke aus *De concordantia catholica*, *De pace fidei*, *De docta ignorantia*, *De cribratione Alchorani* und aus seinen Briefen bzw. Streitschriften<sup>53</sup>. Es kann nur vermutet werden, daß Luther die Schrift des Kymeus gekannt hat. Er hat sie aber nicht weiter verwendet. Das ist eigentlich erstaunlich, denn Nikolaus war ihm bekannt. Als Luther sich 1530 mit dem Islam und dabei vor allem mit dem Koran beschäftigt hat, hat er die *Cribratio Alchorani* gelesen und erwähnt<sup>54</sup>. Mehr ist uns über eine Kenntnis Luthers über Nikolaus nicht bekannt. Eine unmittelbare Anknüpfung Luthers an NvK ist nirgends direkt nachweisbar. Es ist aber offensichtlich, daß Luther zumindest indirekt von Nikolaus und seiner Theologie gewußt hat, mehr, als die eine Stelle vermuten läßt. E. Metzke<sup>55</sup> vermutet cusanischen Einfluß über die Brüder vom gemeinsamen Leben. Das ist unwahrscheinlich oder ganz vage, ist doch ein Schulbesuch von Nikolaus in Deventer bei den Brüdern nicht nachweisbar<sup>56</sup>. Spätere Berührungen von Nikolaus mit den Brüdern auf dessen Visitationsreisen sind freilich offensichtlich, vor allem aber Berührungen zur Geisteswelt, zum Gedankengut der Brüder bleiben unbestritten. Es bleibt aber völlig unklar, inwieweit Luther, etwa durch seinen Schulbesuch in Magdeburg, von ihnen geprägt worden ist. Positive Äußerungen

---

<sup>49</sup> MENZEL, a.a.O. 16, 33, 74.

<sup>50</sup> Über J. Kymeus a.a.O. 8f., 13.

<sup>51</sup> KLIBANSKY, a.a.O. 118.

<sup>52</sup> *Catalogus testium veritatis*, 1566, mehrfach nachgedruckt; ich habe den Druck von Frankfurt 1672 in einer von J. C. Diethericus herausgegebenen Ausgabe benutzt; in seiner *Ecclesiastica historia* (1559ff.) kommt er nur bis zum 13. Jahrhundert; weiteres handschriftliches Material liegt in Wolfenbüttel und konnte von mir nicht eingesehen werden.

<sup>53</sup> MENZEL, a.a.O. 17f.

<sup>54</sup> WA 30<sup>2</sup>, 205, 7 (Vorrede zum Libellus de ritu et moribus Turcorum); im Register zu WA Br (Bd. XV) ist Nikolaus nicht nachgewiesen.

<sup>55</sup> E. METZKE, *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte (Witten 1961); darin: Nikolaus von Cues und Martin Luther, 210.

<sup>56</sup> In den *Acta Cusana*, Band I/1 (Hamburg 1976) findet sich kein Hinweis.

Luthers über die Brüder sind seitens Luther freilich bekannt<sup>57</sup>. Wesentlich dagegen erscheint der Hinweis von R. Weier auf die Vermittlung des Gedankenguts von Nikolaus durch Faber Stapulensis, vor allem durch dessen *Psalterium quincuplex* von 1513, ein Werk, das die Wittenberger Universität erworben und aus dem Luther viel für seine frühe Psalmenvorlesung gelernt hat<sup>58</sup>. Faber hat bekanntlich die Pariser Ausgabe der Werke von Nikolaus veranlaßt. Ist diese auch erst 1514 ediert worden, so hat Faber sich nachweislich schon länger mit Nikolaus befaßt gehabt. Diese Beschäftigung mit Nikolaus hat sich auch im *Psalterium quincuplex* niedergeschlagen<sup>59</sup>.

R. Weier macht darauf aufmerksam, daß Luther in seinem Bekenntnis „Vom Abendmahl Christi“ (1528) die *coincidentia oppositorum* ausdrücklich aufgreift, daß in Gott das Unterste mit dem Höchsten koinzidiert. Was Faber so kurz zu Ps. 98 schreibt („... in deo infinitas cum summitate coincidit“), führt Luther in seinem so bekannten Satz aus: „Nichts ist so klein / Gott ist noch kleiner / Nichts ist so gros / Gott ist noch grosser / Nichts ist so kurz / Gott ist noch kuertzer / Nichts ist so lang / Gott ist noch lenger / Nichts ist so breit / Gott ist noch breiter / Nichts ist so schmal / Gott ist noch schmeler / und so fort an / Ists ein vnaussprechlich wesen vber vnd ausser allem das man nennen oder dencken kan.“<sup>60</sup>

In diesem bekannten Satz hat man die gesamte cusanische *coincidentia oppositorum*! Aber als *testis veritatis* nennt Luther Nikolaus nirgends, auch der Sache nach nicht. Das fällt vor allem hinsichtlich der Rechtfertigungsproblematik auf. Denn, wie gesagt, es kann angenommen werden, daß Luther zumindest die Schrift des Kymeus gekannt hat.

Das Grundbekenntnis der (lutherischen) Reformation, das Augsburgische Bekenntnis, erwähnt Nikolaus in Art. XXII, 4. Hier gilt er wieder als *testis veritatis*, nicht als Zeuge der Rechtfertigungslehre, sondern als Zeuge dafür, daß die Kelchentziehung auf das Laterankonzil von 1215 zurückgeht<sup>61</sup>. Nikolaus wird also weder in Art. IV (Von der Rechtfertigung) noch in Art. VII (Von der Kirche) erwähnt, auch bei Melanchthon in seiner *Apologia Confessionis Augustanae* nicht.

Dagegen, wie schon erwähnt, behandelt ihn Flacius in seinem *Catalogus testium veritatis*. Nikolaus gilt ihm als ein sehr gelehrter Mann, der zunächst die Irrtümer und Verbrechen des Papsttums getadelt, dann aber, als er Kardinal geworden sei, es beschützt habe. In seinen Schriften habe er die Nichtigkeit nicht weniger Lügen und Irrtümer des

<sup>57</sup> R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, BCG, Band 2, (Münster 1967) 6; dazu auch neuestens J. ROGGE, *Der junge Luther 1483-1521*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Band II/3 (Berlin 1983) 63f.

<sup>58</sup> R. WEIER, *Der Einfluß des Nicolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers*: MFCG 4, S. 214-229; DERS., *Das Thema* (Anm. 57), S. 1-60.

<sup>59</sup> DERS., a.a.O., S. 5; WA 5, 466-526 enthält die Randglossen Luthers zu Fabers *Psalterium quincuplex*. J. ROGGE, a.a.O., geht auf den Einfluß Fabers auf Luther nicht näher ein.

<sup>60</sup> WA 26, 339, 32-140, 2; *Psalterium quincuplex* zu Ps. 98, Adv. 5, versu, Fol. 148<sup>r</sup>. (Angabe nach R. WEIER, *Der Einfluß*, S. 228); vgl. auch A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 2 (Gütersloh<sup>2</sup>1972) 152, 193, 198.

<sup>61</sup> CA XXII, 4 (S. 85f. der Ausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses [Göttingen<sup>2</sup> 1955; weitere Aufl.]) zitiert ep. III ad Bohemos, p II, f. Bbiiij

Antichrists widerlegt. Flacius hebt hervor, daß Nikolaus in *De concordantia catholica* die Unwahrheit der Konstantinischen Schenkung aufgedeckt habe. Dann kommt er auf *De pace fidei* zu sprechen: „Er erkennt an, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, nicht aus dem Verdienst der Werke und um vieles weniger durch menschliche Traditionen, die er auch vehement abschwächt.“ Verhältnismäßig ausführlich behandelt Flacius seine Legatentätigkeit in Deutschland als „Hercules Papae“, vor allem seine Visitation der Mendikantenklöster. Dabei vermerkt Flacius ziemlich genüsslich, ein Medikantenprovinzial habe die römische Kirche die apokalyptische Hure genannt („Utinam illud scriptum haberemus.“) Auf die Theologie oder Philosophie von Nikolaus kommt Flacius sonst gar nicht zu sprechen. Wichtig ist er ihm also als einer, der – in seiner frühen Zeit – päpstlichen Ansprüchen widersprochen, in *De pace fidei* die Rechtfertigung allein aus dem Glauben gelehrt und durch seine Legatentätigkeit anti-päpstliche Äußerungen, die in Deutschland umgingen, überliefert hat – mehr nicht! Der Herausgeber Diethericus hat im 17. Jahrhundert weiteres Material über die Legationsreise von Nikolaus, seine Visitationen und Reformationen (!) vieler Klöster gesammelt und veröffentlicht, dies zumeist unter Berufung auf Johannes von Trittenheim<sup>62</sup>. Dies zeigt, daß neben einem gewissen historischen Interesse an der Person von Nikolaus er als *testis veritatis* angesehen blieb, mehr aber auch nicht.

Erstaunlich ist, daß Martin Chemnitz in seinem *Examen Concilii Tridentini*, Loc. VIII: *De justificatione*, etwa in sect. II *Veterum de justificatione testimonia*, NvK nicht auführt. Auch bei Johann Gerhard habe ich Nikolaus vergeblich in seinen ausführlichen *Loci theologici* zur Rechtfertigung gesucht; freilich sind diese, wohl wegen ihres Umfangs, noch nicht genügend erschlossen. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß NvK bis ins 17. Jahrhundert den Lutheranern als *testis veritatis de iustificatione* gilt. Johann Gerhard erwähnt Nikolaus aber im Zusammenhang mit dem Kelchentzug: „Nicolaus Cusanus epist. 2 ad Bohem. concedit, quod olim sanctissimi viri utriusque speciei sacramentum necessarium esse vi praecepti Christi et verbo et opere adstruxerint.“<sup>63</sup> Mit NvK geht die lutherische Reformation konform, daß nicht die Einheitlichkeit der Riten die Einheit der Kirche oder gar die der Religionen bewirkt. Der cusanische Grundsatz „una religio in varietate rituum“ (c. 1) wird ja in CA VII („... ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similis esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas“) aufgenommen. Ob freilich mit dem „consentire de doctrina evangelii“ die Rechtfertigungsbotschaft gemeint ist, wie es W. Lohff<sup>64</sup> gemeint hat, muß dann bestritten werden, wenn damit gemeint sein soll, daß die übrigen Aussagen des Evangeliums im Grunde zweitrangig wären. Das Gespräch um die Bedeutung der *Confessio Augustana* hat ja in den letzten Jahren gezeigt, daß Art IV (Von der

<sup>62</sup> In den Anhängen zu dieser Ausgabe (Anm. 52) des *Catalogus testium veritatis*, pp. 26-28, 194, 207.

<sup>63</sup> J. GERHARD, *Loci theologici*, ed. Preuss, Band V (Berlin 1867) 43; erwähnt wird Nikolaus auch auf S. 47 (epist. 7 ad Bohem.) und S. 63 (wieder epist. 2 ad Bohemos).

<sup>64</sup> so mehrfach in seinen Vorarbeiten für die Leuenberger Konkordie; vgl. auch DERS., *Rechtfertigung und Anthropologie*: KuD 17 (1971) 227.

Rechtfertigung) nicht von Art. III (Vom Sohne Gottes) isoliert werden darf, ja daß CA III den Schlüssel zum ganzen Bekenntnis und damit zur Frage der *unitas ecclesiae* bildet. Und in Luthers Schmalkaldischen Artikeln erscheinen die „hohen Artikel göttlicher Majestät“ als Voraussetzung der Rechtfertigung<sup>65</sup>. Mit all dem scheint CA VII mit Nikolaus und seiner Schrift *De pace fidei* übereinzustimmen. Im Grunde hätten die Reformatoren Nikolaus häufiger als *testis veritatis* nennen können. Dabei soll Nikolaus nun ganz gewiß aber nicht heute noch zum Reformator vor der Reformation gemacht werden. In vielen Dingen, vor allem aber als Kirchenpolitiker war er es ganz gewiß nicht!

Der Gedanke von der Einheit der Religionen ist bei Nikolaus zweifellos stark platonisch beeinflusst. Die Lehre vom Einen bestimmt ja sein ganzes Denken<sup>66</sup>. Es kann und darf nicht übersehen werden, daß Nikolaus zwar in *De pace fidei* seiner Vision Ausdruck gibt, daß er aber gerade in seinem kirchenpolitischen Handeln realiter anders gehandelt hat – und das nicht nur gegenüber den Böhmen. Schließlich ist er ja gestorben, als auch er einen Kreuzzug gegen die Türken vorbereitete<sup>67</sup>. Zwischen Vision und Handeln besteht oft ein weiter Unterschied, damals und heute. Wichtig aber erscheint, daß Nikolaus in seiner Vision dem Gedanken Ausdruck verleiht, daß die *una religio* in *varietate rituum* ihre Mitte allein in Christus haben kann und daß dabei vor allem anderen die Trinitäts-, Inkarnations- und Rechtfertigungslehre (und in ihrem Zusammenhang in cap. 17f. auch die Sakramentenlehre) genannt werden. Wo der Sünder allein aus dem Glauben gerechtfertigt wird, sollten verschiedene Riten nicht mehr verwirren. Freilich ist evident, wie noch heute unterschiedliche Frömmigkeit, die sich in den Unterschieden der Riten vor allem äußert, als trennend empfunden wird. Daß aber Nikolaus (und fast 100 Jahre später die *Confessio Augustana*) darauf hinweist, daß gerade hier Trennungen nicht entstehen dürfen, ist noch für das 20. Jahrhundert vorwärtsweisend. Sieht auch Nikolaus in anderen Religionen „ein und denselben (Glauben) allseits vorausgesetzt“ (c. 4), so will Christus „die ganze Verschiedenheit der Religionen zu dem einen rechten Glauben“ führen (in „*unam fidem orthodoxam*“, c. 3). Dies geschaut und bezeugt zu haben, dafür ist Nikolaus wohl noch heute oder gerade heute wieder ein *testis veritatis*.

---

<sup>65</sup> AS, A, Bekenntnisschriften, S. 414f.; auch W. LOHFF weist darauf hin (a.a.O., S. 228), scheint mir aber daraus nicht die nötigen Konsequenzen zu ziehen; ein Mangel, der auch der Leuenberger Konkordie anhaftet.

<sup>66</sup> Dazu vor allem K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973), passim.

<sup>67</sup> Mit Recht hat E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*: MFCG 16, S. 47, gerade darauf hingewiesen.

M. FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis* (Frankfurt 1672) hrsg. von J. C. Diethericus, p. 806

„CCCLXVII. Nicolaus Cusanus, Cardinalis

Nicolaus Cusanus, vir apprime eruditus, floruit ante annos 100. Primum reprehendit quosdam errores et crimina Papae, postea factus Cardinalis, eundem tueri coepit. Extant tamen ejus scripta, quibus non paucorum Antichristi mendaciorum et errorum vanitatem refutavit. 5

In libris de *Concordia Catholica*, refutat vanitatem donationis Constantini, quae est in Decretis. Item Epistolarum Clementis et Anacleti, eandem superioritatem seu Primatum astruentium, qui et in Donatione ponitur. In libro de Pace fidei, probat nos sola fide iustificari, non ex merito operum, multoque minus per traditiones humanas quas etiam vehementer extenuat. 10

Sed editus est propitius liber Germanice nomine *Hercules Papae*, in quo polixe sententia Cusani contra Papae errores ex libris ejus demonstratur. Eum, qui vult plenius cognoscere, in quibus Articulis Cusanus Antichristo contradixerit, legat. Certum est enim illum plurimos ipsius errores reprehendisse. In concionibus, cum esset apud Germanos Papae Legatus, solitus est mendicantes accusare, quod non sint probatae vitae: 15 item, quod perturbent ordinem sive hierarchiam Ecclesiae. Item quod Ecclesia in meliori statu ante eos fuerit. Ob quam causam acres contentiones cum Monachis habuit, quarum summam quandam decriptam habeo. Est porro in ea, pervenisse in manus Cusani scriptum, cuiusdam provincialis mendicantium, in quo assertum probatumque fuit, Romanam Ecclesiam esse illam Apocalypticam meretricem, sedentem super aquas multas. Utinam illud scriptum haberemus. Fuerunt haud dubie et 20 multa alia memoratu digna in eodem. Quare non sine causa eum Antichristi ministri oppresserunt. Affirmatur etiam ibidem, multum tunc solitus esse mendicantes concionari contra sedem Apostolicam, seu potius Apostaticam.“