

IN MEMORIAM RUDOLF HAUBST

Von Klaus Kremer, Trier

I.

»Denkender Glaube und gläubiges Denken«, so überschreibt R. Haubst die 75 Seiten umfassende Einführung seines Buches »Streifzüge in die cusanische Theologie«, das er uns als sein Vermächtniswerk hinterlassen hat. Ohne das Vorwort zählt es 633 Seiten, von denen auf 60 Seiten sechs vorzügliche Register verzeichnet sind, die das Werk in einer optimalen Weise erschließen. 1991 ist es im Aschen-dorff-Verlag zu Münster erschienen.

»Denkender Glaube und gläubiges Denken« bzw. »Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues«, wie der Titel eines älteren Aufsatzes aus dem Jahre 1975 im Einführungsteil des Buches lautet – das ist zugleich Leitfaden und Programm der lebenslänglichen Cusanusstudien von R. Haubst. Aufgrund seiner persönlichen Neigungen und Fähigkeiten sowie seines wissenschaftlichen Bildungsganges brachte er beste Voraussetzungen mit, um sowohl die theologischen als auch philosophischen und mathematischen Denkansätze des Cusanus würdigen und aufgreifen zu können. Hatte er doch vor seiner Übernahme der Dogmatik als Lehrfach an der Universität Mainz von 1954–1958 einen Lehrauftrag »Einführung in die scholastische Philosophie« an der Universität Bonn wahrgenommen. Ich tangiere damit bereits zwei wichtige Daten in der Biographie von R. Haubst und möchte, bevor ich den Leitfaden seiner Cusanusstudien entwickle, wenigstens die Hauptstationen seines Lebens in Erinnerung rufen bzw. für jene anführen, die sie noch nicht kennen.

R. Haubst wurde 1913 in Maring, unweit von Bernkastel-Kues gelegen, geboren. Er studierte Philosophie, Theologie, Religion und Latein in Trier, Bonn und Rom. 1948 promovierte er in Bonn bei B. Geyer mit einer Arbeit über das Bild des Einen und Dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues, 1955 habilitierte er sich an derselben Universität mit einer Arbeit über die cusanische Christologie. 1958 erhielt er einen Ruf auf den Lehrstuhl für »Dogmatik mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Propädeutik« in der Kath.-Theologischen Fa-

kultät der Universität Mainz und wurde vier Jahre später Inhaber des dortigen Ersten Lehrstuhles für Dogmatik. Bereits 1950 war die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vorgesehene kritische Edition der etwa 300 von Nikolaus hinterlassenen Predigten von J. Koch, einem der Initiatoren der heutigen Cusanus-Forschung, auf Rudolf Haubst übergegangen. Vor allem dank seiner Initiative wurde 1960 die Cusanus-Gesellschaft mit Sitz in Bernkastel-Kues ins Leben gerufen, und im selben Jahr gelang ihm auch die Gründung des Instituts für Cusanus-Forschung. Dies ist ein Institut der Cusanus-Gesellschaft, das zunächst an seinem Mainzer Lehrstuhl angesiedelt wurde und seit 1981 der Universität und Theologischen Fakultät Trier angegliedert ist. Im Jahre 1961 erschien der erste Band der Wissenschaftlichen Reihe »Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft«, die unter seiner Ägide in Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft und unter Mitwirkung des von ihm fast 30 Jahre geleiteten Wissenschaftlichen Beirates herausgegeben wurde. Inzwischen zählt die Reihe 21 Bände. Nach dem Tode von J. Koch übernahm R. Haubst die Herausgeberschaft der von diesem mitbegründeten »Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft«, gemeinsam mit E. Meuthen und J. Stallmach. Dem Zweck, Cusanus auch einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen, dienen die beiden von ihm besorgten Schriftenreihen »Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft« und »Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung«. Von den Predigten des Cusanus konnte er gemeinsam mit M. Bodewig, W. Krämer und H. Schnarr 48 edieren. In einem eigenen Faszikel, in dem H. Pauli zugleich die instruktiven Indices zum ersten publizierten Predigtband angelegt hat, erläutert Haubst die Prinzipien seiner Predigtedition und legt eine neue kritische Zählung aller Predigten vor. Die Weichenstellung für die weitere Predigtedition und einen zusätzlichen Band mit erstmalig von ihm zusammengestellten bibeltheologischen *Opuscula* des Cusanus ist von R. Haubst vorgenommen worden.

II.

Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie, Denken – der Glaube – gläubiges Denken, anhand von drei zentralen Themenkreisen versucht R. Haubst das Ineinander-Oszillieren von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glauben, von Wissen und

gläubigem Annehmen bei Cusanus sichtbar werden zu lassen. Bei diesem hat er zwar auch gelernt, daß es eine eigenständige, in sich stehende philosophische Argumentation gibt, die nicht schon den christlichen Glauben voraussetzt. Bei demselben Cusanus hat er nun aber auch erfahren, daß das philosophische Denken gegenüber der Theologie ebensowenig abgeschottet werden darf wie das theologische Denken gegenüber der Philosophie. Philosophie und Theologie müssen zur Wahrung ihrer je eigenen Interessen in einen fruchtbaren Dialog miteinander treten. Wie Cusanus erachtete R. Haubst ein Nebeneinander, erst recht ein Gegeneinander von Philosophie und Theologie als ein großes Unglück. Wenn man von den vielen, z. T. fulminanten Einzelergebnissen der Haubstschen Cusanusinterpretation einmal absieht, dann muß sein Ringen um die Freilegung des Ineinander-Oszillierens von Philosophie und Theologie bei Cusanus als der grundlegende Rahmen angesehen werden, in dem sich seine Erschließung der cusanischen Ideen vollzog. Kein Geringerer als H.-G. Gadamer hat R. Haubst in dieser Grundrichtung seines Cusanusverständnisses bestärkt.

Die drei Themenkreise, die ein wenig diesen grundlegenden Rahmen erhellen sollen, sind 1. der Gottesgedanke, 2. der trinitarische Gott des Christentums und 3. das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Zwei weitere für R. Haubst bedeutsame Themenkreise, nämlich Christus, der vollendete Mensch und unser Bruder, sowie die Kirche Jesu Christi, behandle ich nicht. Denn diese beiden Themen werden beim diesjährigen Symposium ab heute nachmittag genügend zur Sprache kommen, wobei man die im wissenschaftlichen Œuvre von R. Haubst vorliegenden einschlägigen Ergebnisse nicht übergehen können wird. Ich werde sie daher nur kurz erwähnen.

1. Der Gottesgedanke

In der Cusanus-Forschung unseres Jahrhunderts ist wiederholt beobachtet worden, daß Cusanus keine Gottesbeweise im Sinne des Aristoteles oder etwa der »Fünf Wege« des Thomas von Aquin führe. Der Gedanke Kants von Gott als einem Postulat der praktischen Vernunft liegt ihm noch fern. Eine solche Auffassung hätte dem Vernunftbegriff des Cusanus wohl auch nicht genügt. Bleibt also für Cusanus nur der Rückzug auf den Glauben? Keineswegs! Der von ihm viel gelesene und studierte Platon weist ihm einen anderen Weg. Bei ihm erfährt er

nämlich, vornehmlich in dem besonders intensiv durchgearbeiteten Dialog *Phaidon*, daß der Mensch über ein gnoseologisches Apriori in seinem Geiste verfügt, das die Voraussetzung für alles Erkennen ist. Indem er Platon buchstäblich zu Ende denkt, kann Cusanus dann zwei sehr pointierte Thesen vortragen. Einmal: Es »ist offenkundig, daß, wenn Gott, der das Urbild des Universums ist, nicht gewußt wird, nichts vom Universum ... gewußt werden kann.«¹ Ohne ein irgendwie vorgängiges Wissen von Gott bereits mitzubringen, kann der Mensch nach Cusanus das von Gott Geschaffene nicht verstehen. Und ohne dieses vorgängige Wissen um Gott kann er auch nicht zu Gott selbst finden. Das Geschaffene allein, rein auf sich gestellt, vermag uns daher ebensowenig zu Gott wie zu sich selbst zu führen. Cusanus spricht darum sehr häufig von einer *praegustatio*, einem Vorgeschnack bzw. einer Vorverkostung Gottes in unserem Geist, die uns zu Gott und über Gott zu den Geschöpfen führt. Das sieht nun wie ein Sich-Drehen im Kreise aus: Ohne Gott finden wir nicht zu den Geschöpfen, und ohne die Geschöpfe finden wir nicht zu Gott. Cusanus erklärt: »Die [mit Gott identische] Weisheit ist ... das geistige Leben des Intellekts, der in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschnack hat, durch den er mit so großem Eifer nach der Quelle seines Lebens sucht, die er ohne den Vorgeschnack nicht suchte noch, wenn er sie fände, wüßte, daß er sie gefunden hätte.«² Eine wie auch immer beschaffene Vorkenntnis bzw. Vorverkostung Gottes ist daher Voraussetzung zur Gottes- und Welterkenntnis.

Die andere cusanische These ist ausgesprochen kühn: Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte bereits voraus.³ Das ist eine Position, die angesichts des in der nachcusanischen Zeit verstärkt aufgetretenen Atheismus nichtmilitanter wie militanter Art geradezu befremdlich, wenn nicht realitätsfern erscheinen muß. Aber noch in seiner letzten Schrift von Anfang April 1464, die den bezeichnenden Titel »*Vom Gip-*

¹ *De mente* 10: h²V, N. 127, Z. 11–13; vgl. *De theol. compl.* 4: p II/2, 94^v, Z. 25–28; *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 5–10; *De beryl.*: h²XI/1, N. 8, Z. 2–4.

² *De sap.* I: h²V, N. 11, Z. 1–4. – Hervorhebung v. mir. Vgl. dazu jetzt meinen Aufsatz: *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–141.

³ *De coni.* I, 5 u. 7: h III, N. 19, Z. 1 – N. 20, Z. 18 u. N. 28, Z. 1–22; *De theol. compl.* 4: p II/2, 94^v, Z. 22–30; *De sap.* II: h²V, N. 28, Z. 12 – N. 31, Z. 21; *De non aliud* 3: h XIII, S. 6, Z. 30 – S. 8, Z. 14; *De ap. theor.*: h XII, N. 13, Z. 1–15. Dazu mein Aufsatz: *Nicolaus Cusanus: Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum)*, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

fel der Betrachtung« (*De apice theoriae*) trägt, versucht Cusanus – im Unterschied zu Descartes – darzutun, daß der Zweifel nicht so sehr die Gewißheit des Zweifelnden über seinen Zweifel und seine Existenz voraussetzt als vielmehr die Gewißheit über Gott als das transzendente »Können selbst« (*posse ipsum*). Lehrt Descartes: Zweifelnd bin ich, so erklärt Cusanus demgegenüber: Ich zweifle, also gibt es das »Können selbst«. Denn wie könnte ich zweifeln, wenn es nicht das Können selbst, das *posse ipsum* gäbe.⁴ Vornehmlich über diese zweite These, daß jedes Fragen nach Gott bereits Gott voraussetze, ist auf den von R. Haubst initiierten und geleiteten internationalen Cusanus-Symposien leidenschaftlich gerungen worden.⁵ Es ist sicher nicht leicht, und zwar nicht nur aus heutiger Sicht, alle Zweifel in bezug auf eine derart prononcierte These ausräumen zu können. Aber Cusanus hat seinen Grundgedanken ohne jede Abmilderung vom Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an bis zu deren Ende durchgehalten. Haubst selbst hat treffsicher gesehen, daß Nikolaus von Kues nirgends den Versuch unternimmt, »allein mit den Mitteln der abstraktbegrifflich operierenden und schlußfolgernden Ratio einen in sich schlüssigen Gottesbeweis zu führen oder zu formalisieren.«⁶ Vielmehr deutet Haubst das cusanische Erkenntnisprinzip im Sinne eines »transzendentalen Horizontes«, wobei er auf den platonischen Ursprung verweist. »Bei Cusanus aber«, schreibt er, »wird diese ganze Frage-Situation zu einem neuen Ansatz, und zwar in einer irgendwie platonischen Perspektive.«⁷

Operiert Cusanus mit beiden Thesen nur auf dem Forum der Vernunft und nicht des Glaubens, so wird sein philosophisches Erkenntnisstreben nicht dadurch schon seines philosophischen Charakters entkleidet, daß er immer wieder im Gebet Gott um Hilfe anruft. Die beiden paganen Philosophen Platon und Plotin haben im Ringen um tiefste Menschheitsfragen auch ihre Zuflucht zu Gott oder den Göttern genommen, wie man es in ihren Schriften nachlesen kann, ohne deshalb Renegaten des philosophischen Gedankens geworden zu sein.

⁴ *De ap. theor.*: h XII, N. 13, Z. 11–14.

⁵ Vgl. z.B. das Trierer Cusanus-Symposium von 1973, gedr. in: MFCG 11 (1975) bes. 225–232 u. 260–273.

⁶ *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 64; zit.: *Streifzüge* mit Seitenangaben.

⁷ In: MFCG 11 (1975) 229 (Diskussionsbeitrag).

Wenn eine vorgängige Gotteserkenntnis sozusagen der archimedische Punkt für alles weitere Erkennen ist, ist der Mensch dann nicht eher ein Gottbesitzender als ein Gottsuchender? R. Haubst hat seit seiner ersten Begegnung mit Cusanus das sokratische Element des Nichtwissens gerade bei der Gottesfrage immer wieder herausgestellt. *Docta ignorantia*, so sagte er mir einmal, müsse man übersetzen mit »die belehrte und zu belehrende Unwissenheit«. In seinen letzten Lebensjahren hat er diese cusanische Leitidee am liebsten mit »Weisheit des Nichtwissens« wiedergegeben.⁸ Ihm, der wie nur wenige von uns Lebenden die cusanischen Schriften kannte, war natürlich auch jene Stelle aus dem *Complementum theologicum* vertraut,⁹ die das cusanische Erkenntnisprinzip einer zu allem vorgängigen Gotteserkenntnis sowohl in seinem mutigen Zugriff als auch in seiner schmerzhaft spürbaren Begrenztheit zum Ausdruck bringt: »Und darin wird das Geheimnis ausgebreitet, auf welche Weise [nämlich] der Suchende das voraussetzt, was er sucht, und [es] nicht voraussetzt, weil er sucht.«¹⁰ Mehr, so bilanziert Cusanus, als das Unberührbare auf unberührbare Weise zu berühren,¹¹ gelingt uns nicht.

Wie sieht R. Haubst nun die Weiterführung der Philosophie in die Theologie hinein? Denn bisher kam lediglich die Eigen- und Selbständigkeit des philosophischen Gedankens gegenüber der Theologie bei Cusanus zum Vorschein. Ich möchte dies am zweiten Themenkreis, dem trinitarischen Gott des Christentums, verdeutlichen.

2. Der trinitarische Gott des Christentums

Das Herzstück in der Vermächtnisschrift von R. Haubst ist wohl der 70 Seiten große Aufsatz mit dem Titel »Die ›*analogia Trinitatis*‹« im ersten Teil der Schrift. In einer Fußnote zu dieser Aufsatzüberschrift merkt er an: »Rückblick auf über fünfzig Jahre Cusanus-Studien«.¹² Seine Doktorarbeit aus dem Jahre 1948 trägt den schon gestreiften Titel: »Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues«. Der Doktordissertation war seine Wissenschaft-

⁸ Streifzüge 141, 143 u.ö.

⁹ Vgl. z.B. seinen Aufsatz von 1973 bzw. 1975: *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 233–260, hier 248, jetzt in: Streifzüge 43–75, hier 60.

¹⁰ *De theol. compl.* 4: p II/2, 94^v, Z. 22–24.

¹¹ *De sap.* I: h 2^v, N. 7, Z. 13f.: *attingitur inattingibile inattingibiliter*.

¹² Streifzüge 255.

liche Abschlußarbeit am Ende seiner Studien im Trierer Priesterseminar 1936 mit dem fast gleichlautenden Thema vorausgegangen:¹³ »Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach der Spekulation des Nikolaus von Kues«. Mit noch heute nachvollziehbarer innerer Freude nimmt R. Haubst zur Kenntnis, daß zwei Jahre nach Erscheinen von E. Przywaras Buch »*Analogia entis*« im Jahre 1932 Theod. Haecker einen Aufruf veröffentlichte, »in dem er näherhin die *analogia Trinitatis* als tieferes und umfassenderes Leitwort der christlichen Metaphysik programmierte.«¹⁴ Kaum mit Cusanus in Berührung gekommen, konnte Haubst sich dieses Haeckersche Postulat einer trinitarischen Analogie bei seinen Cusanusstudien zu eigen machen. Wenn auch Cusanus den Begriff einer *analogia Trinitatis* noch nicht kennt,¹⁵ so ist die Sache selbst in aller Breite bei ihm vorhanden.

Was ist gemeint mit dem Begriff einer trinitarischen Analogie? Nehmen wir zunächst den Begriff der Seinsanalogie, der *analogia entis*. Dieser Begriff will, ungeachtet seiner höchst komplikationsreichen und teilweise vertrackten begriffsgeschichtlichen Entwicklung,¹⁶ sagen, daß alles Seiende und Sein miteinander verwandt ist, richtiger, daß alles Seiende deshalb untereinander und mit der Spitze der Seinspyramide verwandt ist, weil es von dieser Seinsspitze her stammt. Dabei ist es von nebengeordneter Bedeutung, welchen Namen diese Seinsspitze trägt: Idee des Guten, wie bei Platon, das Gute und das Eine, wie bei Plotin, *natura naturans*, wie bei Johannes Eriugena, oder wie auch immer. Analogie ist, so hat mein Lehrer J. Hirschberger in vielen Arbeiten nachgewiesen, im Grunde genommen Ähnlichkeitsdenken, *similitudo* (ὁμοίωσις), und das heißt: Verwandtschaftsdenken (συγγενές).

Auch die trinitarische Analogie, die *analogia Trinitatis*, basiert auf diesem Prinzip der Ähnlichkeit zwischen dem Seienden und seinem

¹³ Ebd. 261. Vgl. auch seinen Aufsatz: Die »*Bibliotheca trinitariorum*« und die Leitidee der »*analogia Trinitatis*«, in: TThZ 95 (1986) 28–37.

¹⁴ Streifzüge 258.

¹⁵ Ebd. 257.

¹⁶ Vgl. dazu folgende Arbeiten von J. HIRSCHBERGER: *Geschichte der Philosophie I* (Freiburg 1949, ¹⁴1987), ab 4. Aufl. (1960) die Seiten 95f. (Platon), 185–187 (Aristoteles), 483–487 (Thomas von Aquin); *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*, in: PhJ 68 (1960) 191–203; *Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom Platonischen Parmenides bis Proklos*, in: *Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, hg. von B. Palmer u. R. Hamerton-Kelly (Den Haag 1971) 57–74; *Vom Sinn des Analogiebegriffes in der Metaphysik*, in: *Festschrift der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* (Wiesbaden 1981) 165–179.

Ursprung, aber dieser Ursprung ist jetzt der trinitarische – und nur der trinitarische Gott des Christentums. (Die Versuche des Cusanus, auch in nichtchristlichen Religionen oder in vom Christentum unbeeinflussten Philosophien bereits trinitarische Ansätze zu erkennen, sollen hier außer Betracht bleiben.) »In allen Kreaturen«, so führt Haubst Cusanus an, »strahlt eine Spur der Trinität wider.«¹⁷ Wenn dem so ist, dann muß es möglich sein, von der menschlichen Selbst- und Welterfahrung her einen Zugang zur göttlichen Dreieinigkeit zu gewinnen. Und das entdeckt Haubst nun bei Cusanus 100-, ja 1000fach belegt. Von den sehr vielen Ternaren, die er bei Cusanus ausgeführt findet, seien hier nur zwei herausgegriffen: der von Liebendem, Geliebtem bzw. Liebenswertem und Lieben (*amans, amatum* resp. *amabilis, amare*) und der von Möglichkeit, Wirklichkeit und der Verbindung beider (*potentia, actus, conexio*). Ersterer mag als ein Beleg aus dem Bereich menschlicher Selbsterfahrung gelten, letzterer als ein Beleg aus dem Bereich menschlicher Welterfahrung.

Konstitutiv für die Liebe, und daher sowohl für die menschliche wie göttliche Liebe, sind die drei Momente von Liebendem, Geliebtem bzw. Liebenswertem und Lieben selbst. In einer bisher noch zu wenig beachteten, von Haubst selbstverständlich gekannten, aber erst 1983 gedruckten Anmerkung zum Thema Liebe (*amor*),¹⁸ die Cusanus wohl um 1453/54 als Glosse in dem Codex abgefaßt hat, der unter anderem Dionysius' des Kartäusers »*Contra perfidiam Mahometi*« enthält – Cod. Cus. 107, f. 21^r –, heißt es: »Merke, die Liebe eint. Und je größer und vollkommener sie ist, um so mehr eint sie. Die Wesenheit der vollkommensten Liebe, die nicht vollkommener zu sein vermag, ist daher notwendigerweise am meisten eine, vom Einigen [so] genannt (*una ab uniendo dicta*). Ohne Lieben (*amare*) freilich kann die vollkommenste Liebe nicht verstanden werden. Lieben jedoch, wie vermag es ganz vollkommen zu sein ohne Liebenden und Geliebten (*sine amante et amato*). Ich erblicke daher in der Einheit, die Liebe genannt wird, die liebende Liebe (*amorem amantem*), die geliebte Liebe (*amorem ama-*

¹⁷ *Sermo IV*: h XVI, N. 30, Z. 1: Relucet in creaturis vestigium Trinitatis; *De conc. cath.* I, 2: h ²XIV/1, N. 11, Z. 1: Trinitatis figuram gestant cuncta creata; Streifzüge 257, 259, 261f. u.ö.

¹⁸ J. E. BIECHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, in: *Manuscripta* 27 (1983) 100; vgl. auch meinen Aufsatz: Die Hinführung (*manuductio*) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott, in: MFCG 16 (1984) 126–163, hier 145; W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg 1990) 237 Anm. 40.

tum) und die Liebe (*amorem*), die das Lieben beider ist und aus beiden hervorgeht. Gott aber ist *caritas* oder *amor*, und es kann keine drei *caritates* geben. Die Pluralität widerspricht nämlich der Natur der Liebe (*caritatis*). Noch kann die Liebe wahr und vollkommen sein, wenn sie in ihrer Wesenheit nicht den Liebenden, den Geliebten und beider Lieben eint. Anderenfalls wäre sie nämlich der Natur und der Vollkommenheit und der einenden Einheit entleert und tot, und eher nichts als Liebe.

Ist es [nicht] eine ergötzliche Liebe des Vaters zu dem ihm in allem gleichen Sohn? Oder [auch] der Vernunft zu ihrer Weisheit und Kunst der Allmacht zu schaffen, was immer sie will? Ich meine die Kunst, die von der Vernunft selbst empfangen und geboren wird. Wie werden wir [dann] Gott selig und glücklich nennen, wenn er jener Fähigkeiten entbehren wird, die jedes vernunftthafte Leben glücklich und voller Freude machen? Wie kann Gott die Fruchtbarkeit genommen werden, der als größtes Geschenk allen vollkommenen Kreaturen die Fruchtbarkeit gibt?¹⁹ Ähnlich wie in der Dimension des Menschlichen muß es daher auch in Gott die liebende Liebe, den Vater, die geliebte Liebe, den Sohn, und das Lieben als Verbindung beider, den Hl. Geist, geben.

Den Ternar Möglichkeit, Wirklichkeit und die Verknüpfung von beidem aus dem Bereich der Welterfahrung des Menschen illustriert Cusanus in seiner Schrift »Vom Könnenist« (*De possest*) aus dem Jahre 1460 an einer Rose, die, wie alles Geschaffene, trinitarisch strukturiert ist. Die wirkliche Rose kann sein. Denn könnte sie nicht sein, dann wäre sie nicht. Also kommt ihr das Können, das Möglichsein, die *potentia*, zu. Die wirkliche Rose ist aber auch. Denn würde ihr das Sein abgesprochen, könnte sie nicht wirklich sein. Daher kommt ihr die Wirklichkeit, der *actus*, zu. Und sie ist nur dadurch eine wirkliche Rose, daß Möglichsein und Wirklichsein in ihr miteinander verknüpft (*conexio*) sind.²⁰ Cusanus faßt zusammen: »So sehe ich die dreieine Rose vom dreieinen Ursprung her. Diesen Ursprung aber sehe ich in allem widerleuchten, da es kein nichtdreieines Prinzipiat gibt.«²¹

Ist der dreieine Gott daher von der trinitarischen Signatur alles Geschaffenen her anzugehen, so daß es sogar beim trinitarischen Gott einen Weg von unten nach oben zu geben scheint, vermögen wir dann

¹⁹ Hervorhebungen v. mir.

²⁰ *De poss.*: h XI/2, N. 47.

²¹ Ebd. N. 48, Z. 1–3.

diesen trinitarischen Gott auch zu erkennen, vielleicht zu begreifen? Gerät dann ferner nicht das cusanische Erkenntnisprinzip von der wie auch immer zu benennenden vorgängigen Gotteserkenntnis zu aller anderen Erkenntnis in Gefahr? Augustinus, dem Cusanus neben Thierry von Chartres unendlich viel für seine trinitarischen Spekulationen verdankt,²² hatte in seiner Frühschrift »Von der wahren Religion« (*De vera religione*) hinsichtlich der Erkenntnis des dreieinen Gottes durch die Vernunft mehr als bescheiden vermerkt: »soweit es in diesem Leben gegeben ist« (*quantum in hac vita datum est*).²³ Er brauchte dieses Wort nicht als der Revision bedürftig in den Katalog seiner gegen Lebensende um 426–427 abgefaßten »Überprüfungen« (*retractions*) seiner Lehren aufzunehmen. Haubst zitiert einen zentralen Text aus der Predigt XXII des Cusanus vom Jahre 1440, in welcher dieser darlegt: »Wir bewegen uns zwar aus der Erkenntnis eingeschränkter Einheit, die in Wirklichkeit nicht ohne Dreieinheit ist, zu der auf ihre Weise absoluten Einheit hin. Doch wir vermögen nicht durch das, was sicht- oder berührbar ist, zur Erkenntnis der Unendlichkeit aufzusteigen. Denn in der absoluten Unendlichkeit, nicht als Ursprung und Ursache, sondern in sich (*in se*) betrachtet, vermögen wir nichts als die absolute Unendlichkeit zu finden.«²⁴ Die trinitarische Prägung des Geschaffenen führt uns daher nicht zur Erkenntnis, was dieser dreieine Gott *in sich* ist. Jede rationale Einsicht (*intellegentia rationalis*) nämlich, bekräftigt Cusanus in derselben Predigt, ist eingeschlossen in die Grenzen von Vielheit und Größe, und außerhalb dieser Grenzen begreift sie nichts. Das Erste Prinzip aber, der dreieine Gott, ist ganz einfach (*simplicissimum*), es muß ohne jede Zusammensetzung eines und drei (*trinum*) sein.²⁵ Darum bleibt es bei der zwar nicht ins Nichts greifenden, aber sozusagen doch bloß marginalen Erkenntnis des dreieinen Gottes. »Das zeigt uns spurenhafte«, beschließt Cusanus seinen Gedankengang, »daß wir über jeden Gegensatz hinaus geistig fühlen müssen, auf welche Weise die unendliche Einheit in der Dreieinigkeit ist und umgekehrt.«²⁶

Wenn schon nicht zum inneren »Was« und »Wie«, führt uns das Geschaffene in seiner triadischen Struktur denn wenigstens zum »Daß« der Trinität? Haubst, dem so unendlich viel an der menschl-

²² Streifzüge 308 u.ö.

²³ VII 12, 40.

²⁴ *Sermo* XXII: h XVI, N. 18, Z. 1–8. – Hervorhebungen v. mir; Streifzüge 283f.

²⁵ *Sermo* XXII: N. 19, Z. 1–20.

²⁶ Ebd. N. 19, Z. 25–28. – Hervorhebung v. mir.

chen Selbst- und Welterfahrung als Ausgangspunkt für das theologische Denken gelegen ist und der davon überzeugt ist, daß eine reine Theologie von oben den Menschen, und erst recht den Menschen von heute, nicht erreichen werde, spricht vorsichtig von einer »theologisch mitfundierte Gewißheit« der Trinität,²⁷ aber auch von einem Apriori,²⁸ wenngleich er dieses Wort in Anführungszeichen setzt. Er sieht darüber hinaus, daß Cusanus zeitlebens in seinen Werken an der Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses festhält.²⁹ So verkündet Cusanus in seiner Weihnachtspredigt von 1438: »Heute aber, nachdem wir durch den Glauben um die Trinität wissen, wäre es nicht schwierig, nach dem Glauben (*post fidem*) Gründe für die Trinität zu finden, wie es [z. B.] Richard von St. Viktor zu Anfang [seines Traktates] über ›Die Trinität‹ sagt und wie er selbst dort solche Untersuchungen anstellt; und wie auch Anselm, Augustinus, der Damaszener und andere nach Gründen gesucht haben, zu welchen sie jedoch aus rein natürlichen Überlegungen heraus, hätten sie den Glauben nicht gehabt, nicht gelangt wären. Bei Jesaja heißt es nämlich: ›Glaubt ihr nicht, auf welche Weise wollt ihr dann erkennen?‹«³⁰ Ähnlich eindeutige Texte lassen sich anführen aus den *Sermones* I von 1430³¹ und XXXVIII von 1444,³² aus den Schriften *De posset* von 1460³³ und *Cribratio Alkorani* 1462/63.³⁴

Damit stellt sich jedoch zu guter Letzt zu diesem Punkt folgende Frage: Wenn erst der Glaube an die Trinität die trinitarische Siegelung alles Geschaffenen wahrnehmen lehrt, ist es dann nicht in erster Linie Kosmetik, die Selbst- und Welterfahrung des Menschen zum Ausgangspunkt einer trinitarischen Gotteserkenntnis machen zu wollen? Ist der Gedanke der *analogia Trinitatis* letztlich eben doch nur eine

²⁷ Streifzüge 270.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 50, 69, 261, 267, 279, 282, 287, 289f., 292: »Daß der christliche Glaube an das innergöttliche Mysterium der Trinität auf einer Selbstoffenbarung Gottes beruht, die über alle Möglichkeiten philosophischer Weltdeutung hinausgeht, hat Nikolaus auch schon in seinen frühesten Predigten unzweideutig gesagt.« Dazu die Anm. 203 ebd. Vgl. auch R. Haubst, a. a. O. (Anm. 13) 37.

³⁰ *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 13–22. – Hervorhebungen v. mir.

³¹ *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 1–5; vgl. auch *Sermo* IV: h XVI, N. 27 u. N. 29, Z. 17 – N. 30, Z. 4.

³² *Sermo* XXXVIII: h XVII, N. 7, Z. 10–15; N. 8, Z. 1–3; vgl. auch *Sermo* XXII: h XVI, N. 7, Z. 4–8.

³³ *De posset*: h XI/2, N. 46, Z. 14f.

³⁴ *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 103, Z. 1f.; II, 9: N. 110, Z. 1–5. Vgl. auch meinen Aufsatz, a. a. O. (Anm. 18) 137 u. Anm. 70; W. A. EULER, a. a. O. (Anm. 18) 165, 170, 200f. u.ö.

Angelegenheit des Glaubens? Ohne die Glaubensnotwendigkeit in Abrede stellen zu wollen, wäre das in den Augen von R. Haubst und seines Lehrmeisters NvK zu eng und insbesondere zu wenig lebensnah gedacht.³⁵ Nur der Glaube? Wo hätte da der Trinitätsgedanke seinen Sitz im Leben? Eine in bezug auf Philosophie keimfreie Theologie wäre nicht nur für die Theologie eine tödliche Angelegenheit. Haubst verweist z. B. auf die katabatische Denkbewegung des Cusanus in der 1443 abgeschlossenen Schrift »*Von den Mutmaßungen*«, die von der göttlichen Einheit über die Einheiten von *intellectus* und *ratio* bis hinab zur letzten Einheit der Sinnlichkeit führt. In der Trinitätspredigt von 1444 dagegen (*Sermo XXXVIII*) wird der katabatische Gedankenduktus durch einen anabatischen abgelöst: Vom Sinnlichen ausgehend steigt das Denken über *ratio* und *intellectus* aufwärts zur göttlichen Dreieinigkeit als »der Wahrheit«.³⁶ Die außerordentlich zahlreichen Ternare, die Cusanus als Spuren und Bilder der göttlichen Dreieinigkeit in der Schöpfung entdeckt und die sein schriftstellerisches Werk wie einen roten Faden durchziehen, lassen nur den einen Schluß zu, daß wir hier auf ein Kardinalmotiv des aus Kues stammenden Kardinals Nikolaus stoßen. Offensichtlich verfolgt er zwei Ziele:

- a) Der Glaube an die Trinität ist nicht absurd (*non . . . absurdum*),³⁷ wie es die vielen geschöpflichen Dreieinigkeiten bezeugen, auch wenn die Vernunft, rein auf sich gestellt, weder das »Daß« noch das »Was« der Trinität zu erkennen vermag. Versagt die Vernunft doch schon, selbst ohne Einbringung des trinitarischen Gedankens, vor dem »einfachen« Wesen Gottes. Ja, sie vermag noch nicht einmal das »Was« der Wesenheiten der Dinge, sondern bloß Konjekturen darüber zu erfassen.³⁸
- b) Nicht nur dem Gläubigen, sondern gerade auch dem Nicht- oder Noch-nicht-Glaubenden will und kann Cusanus mit dem Aufweis der trinitarischen Signatur alles Geschaffenen so etwas wie Plausibilitätsargumente zugunsten des trinitarischen Gottes der Christen anbieten. Zu diesem zweiten Ziel schreibt er ausdrücklich in seiner großen Begegnungsschrift mit dem Koran »*Sichtung des Ko-*

³⁵ Streifzüge 262, die kritische Bemerkung von R. HAUBST zu der Auffassung von H. OTT, *Grundriß der Dogmatik* (Freiburg 1961) 92.

³⁶ Vgl. Streifzüge 263.

³⁷ *De pace* 8: h VII, N. 22; S. 22, Z. 6f.

³⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 23–57, hier 46–48.

rans«: »Damit sie [die Muslime] uns, die wir die Dreieinigkeit glauben, als Vernunft Einsetzende [und daher] durch Vernünftigkeit Motivierte sehen, will ich anhand eines anderen Beispiels vorgehen.«³⁹ Das andere Beispiel ist dann das schon genannte der triadischen Liebe, ohne welche weder die Welt noch Gott bestehen kann.⁴⁰ Cusanus, schreibt R. Haubst, will mit seinen trinitarischen Spekulationen keineswegs »die überlieferten Trinitätslehren . . . abtun oder korrigieren . . ., sondern diesen⁴¹ vielmehr vom Verhältnis der Schöpfung zu Gott her neue (philosophisch-theologische) Zugänge erschließen.«⁴² Sie sind »Zugänge des Denkens« zum Geheimnis der Trinität.⁴³

Ähnlich ließe sich nun die cusanische Christologie in der Sicht von R. Haubst skizzieren, die er umfassend und gründlich in seiner Habilitationsschrift von 1955 unter Heranziehung vieler damals noch ungedruckter Quellen erarbeitet hat. Der zweite, und das heißt der mittlere Teil seiner Vermächtnisschrift ist überschrieben: »Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum«. Auch hier gelingt es Haubst meisterhaft, sowohl die philosophisch-theologische Integrationskraft als auch die Aktualität des cusanischen Denkens freizulegen. Denn das Postulat K. Rahners, »Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie zu betreiben«,⁴⁴ sieht er als schon durch Cusanus erfüllt an. A. Kaiser, Schüler von R. Haubst, hat in seiner ausgezeichneten christologischen Doktorarbeit die Perspektive seines Lehrers aufgegriffen und weitergeführt. Auch er kommt zu dem Ergebnis, daß Cusanus, modern gesprochen, mit einer »Christologie von unten her« beginne und diese in eine »Christologie von oben« einmünden lasse. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils findet Kaiser zahlreiche Hinweise und Belege für eine derartige von unten ansetzende Christologie.⁴⁵

³⁹ *Crib. Alk.* II, 7: h VIII, N. 103, Z. 2f.

⁴⁰ Ebd. N. 103, Z. 2 – N. 106, Z. 5.

⁴¹ Im Text steht: »dieser«; Druckfehler.

⁴² *Streifzüge* 282.

⁴³ Ebd. 69.

⁴⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1954) 184 Anm. 1. Näheres zum Rahnerschen Postulat in: *Streifzüge* 356–363.

⁴⁵ A. KAISER, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie »von unten«*. *Der christologische Neuansatz »von unten« bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues* (Münster 1992).

Ich komme zum letzten Themenkreis meiner memorial lecture für R. Haubst:

3. Das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen

Das Telos des Dialogs *De pace fidei*, den Nikolaus im September 1453 unter dem Eindruck der von den Türken bei der Eroberung von Konstantinopel verübten Greuelthaten niederschrieb, ist die Schaffung einer einzigen Religion. Cusanus bringt dieses Telos zwar unter verschiedenen Formeln,⁴⁶ aber im Hinblick auf das durch diese Formeln Intendierte sehr eindeutig zum Ausdruck. »Eine Religion in der Verschiedenheit der Riten«, *una religio in rituum varietate*, heißt das Programm. Schon aus dem ersten *Opusculum* des Cusanus an die Böhmen vom Jahresanfang 1433 kann R. Haubst⁴⁷ ein Zitat herausgreifen, das folgenden Wortlaut hat: »Niemand zweifelt daran, daß in derselben Kirche unter Wahrung der Einheit (*remanente unitate*) der Ritus ohne Gefahr ein verschiedener sein kann.«⁴⁸ Unter Bezug auf das »Dekret über die katholischen Ostkirchen« des Vatikanum II und die darin zu lesende Zwischenüberschrift: »Die Teilkirchen oder Riten« glaubt Haubst nunmehr auch das besser bestimmen zu können, was mit der cusanischen »Verschiedenheit der Riten« beabsichtigt ist. Er schreibt wörtlich: »Unter Riten sind dort in der Tat nicht nur liturgische Ausdrucksformen gemeint, sondern der Inbegriff des je Besonderen an ›geistigem Erbgut‹ (*patrimonium*) und hierarchischer Verfaßtheit, das den Teilkirchen eigen ist, die sich als je ›verschiedene Gemeinschaften‹ organisch in die Gesamtkirche (die *catholica ecclesia*) eingliedern.«⁴⁹ Wie ernst es Cusanus mit der Verschiedenheit der Riten meint, beweist sein von Haubst aus *De concordantia catholica* zitiertes Wort: *Omnis autem concordantia differentiarum est*: »Jede Eintracht aber vollzieht sich in den Unterschieden.«⁵⁰

⁴⁶ Vgl. die Zusammenstellung der Formeln mit Belegen in meinem Aufsatz, a. a. O. (Anm. 18) 126 Anm. 1.

⁴⁷ Streifzüge 485.

⁴⁸ p II/2, 6^v, Z. 7f.: In eadem quidem ecclesia remanente unitate varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat.

⁴⁹ Streifzüge 488; ebd. die Anm. 52 u. 53 mit Angabe der Belege. Zum Begriff ritus vgl. auch EULER, a. a. O. (Anm. 18) 210 mit den Anm. 316 u. 317.

⁵⁰ *De conc. cath.* I, 1: h²XIV/1, N. 6, Z. 4f.

Wie soll nun die »Eine Religion in der Verschiedenheit der Riten« herbeigeführt werden? In einem Brief an den mit ihm befreundeten Bischof Johannes von Segovia vom 28. Dezember 1454 weiß Cusanus sich mit diesem darin einig, daß die Macht des Schwertes auszuscheiden hat. »Aber wenn wir«, notiert er, »den Angriff mittels des Schwertes der Gewaltsamkeit (*invasionis gladio*) wählten, dann haben wir zu fürchten, daß wir, mit dem Schwerte kämpfend, auch durch das Schwert umkommen.«⁵¹ Auch das, was wir heute als Indoktrination bezeichnen, kommt für Cusanus und seinen Freund Johannes von Segovia nicht in Frage. So bleibt als einziger Weg zur Verwirklichung des hochgesteckten Zieles nur die Eruierung dessen, was allen so vielfältigen und verschiedenen Religionen als Gemeinsames zugrunde liegt. Methodisch setzt Cusanus daher so an, daß er nach den grundlegenden Voraussetzungen der verschiedenen Religionen fragt, ohne welche Voraussetzungen sie ihr jeweiliges Selbstverständnis aufgeben müßten, wenn sie einmal darauf zu reflektieren beginnen. In der Schrift *Vom Frieden im Glauben* formuliert der Sprecher der Syrer im Gespräch mit Petrus diesen methodologischen Grundsatz so: »Petrus, wie ich zuvor hörte, ist die Eintracht bei jeder Gruppe (*secta*) nur von dem aus zu gewinnen, was sie voraussetzt« (*ex praesuppositis*).⁵² Das Präsuppositionsprinzip bildet daher den hermeneutischen Leitfaden für die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen, wobei für Cusanus das Judentum und der Islam im Vordergrund stehen, aber auch schon die indische und tartarische Religion gestreift wird.⁵³ Das einfachste Beispiel, an dem Cusanus sein Präsuppositionsprinzip erläutert, ist folgendes: Da Vielheit immer die Einheit voraussetzt (*ante omnem pluralitatem est unitas*), müssen jene, die vielen Göttern huldigen, implizit den einen Gott voraussetzen, von dem die vielen Götter oder Göttinnen abhängig sind.⁵⁴ Sie brauchen daher nur, sagt er, das zur »offenkundigen Religion« (*religio manifesta*) zu machen, was sie »einschlußweise« (*implicite*) in ihren Göttern verehren. Dann sei, so meint er, der Streit gelöst (*lis est dissoluta*).⁵⁵ Diese Vorgehensweise ist keine andere als die von Cusanus so oft in Anspruch genommene *manuductio*, Handleitung.

⁵¹ *Epist. ad Ioh. de Segobia*: h VII, S. 97, Z. 9–11.

⁵² *De pace* 12: h VII, N. 42; S. 39, Z. 17f.

⁵³ Vgl. EULER, a. a. O. (Anm. 18) 147, 148 Anm. 66, 150, 151, 153, 218, 220f.

⁵⁴ *De pace* 6: h VII, N. 17; S. 15, Z. 18 – N. 18; S. 17, Z. 4.

⁵⁵ Ebd. N. 18; S. 17, Z. 2–4.

Die Vision des Cusanus von der »Einen Religion in der Verschiedenheit der Riten« überschreitet, wie R. Haubst feststellt, »alle Grenzen der damaligen Christenheit im Hinblick auf alle Religionen der Oikuméne auf eine ähnlich konkordante ›Theologie der Religionen‹ hin.«⁵⁶ Letzterer Begriff kommt, da er jüngeren Datums ist, bei Cusanus zwar noch nicht vor, aber seine Theologie ist auf dem schnurgeraden Weg dorthin.⁵⁷

Der kühne Entwurf einer einzigen Religion in der Verschiedenheit der Riten bedeutet für Cusanus nun weder eine inhaltliche Infragestellung der christlichen Religion und Kirche noch ein Toleranzverständnis im Sinne von Lessings Ringparabel. Die eine Religion des Cusanus ist die christliche, wie Haubst immer wieder zu Recht betont.⁵⁸ In seiner 1990 erschienenen vorzüglichen Schrift »Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues« hat W. A. Euler dies noch einmal mit allem Nachdruck herausgearbeitet.⁵⁹ An einer Stelle heißt es bei ihm: »Vielmehr vereinigt das Christentum in der Sicht des Nikolaus von Kues in sich die Gehalte aller anderen Religionen, wenngleich die christliche Kirche ebenfalls sich in dieser Welt noch auf dem Weg zur Vollendung befindet und somit nicht frei von ›Makeln und Runzeln‹ ist.«⁶⁰ Cusanus ringt um die Erbringung des Nachweises, daß die christliche Religion, trotz ihrer Abstammung aus einer partikulären Tradition, nicht in die Grenzen dieser partikulären Tradition eingebunden ist und daher Anspruch auf universale Geltung und Anerkennung erheben kann. Toleranz, die natürlich in dem cusanischen Entwurf der »Einen Religion in der Vielheit der Riten« mitenthalten ist, meint nicht, wie R. Haubst klarstellt, die neuzeitliche Toleranz mit ihrer »Ausklammerung der Wahrheitsfrage« bzw. ihrer »prinzipiellen Indifferenz gegenüber Wahrheit und Irrtum.«⁶¹ Das Wort *tolerare* kommt, Haubst registriert das aufmerksam,⁶² in der Schrift »Vom Frieden im Glauben« nur einmal vor und bezieht sich eben bloß auf die Tolerierung der verschiedenen Riten.⁶³ Für den

⁵⁶ Streifzüge 485.

⁵⁷ Vgl. EULER, a. a. O. (Anm. 18) 268–271.

⁵⁸ Vgl. Streifzüge 491; sodann DERS., *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 200f.

⁵⁹ A. a. O. (Anm. 18) 212, 212 Anm. 321, 216–218, 222, 261f. Vgl. auch meinen Aufsatz, a. a. O. (Anm. 18) 155 u. Anm. 200.

⁶⁰ A. a. O. (Anm. 18) 215.

⁶¹ Streifzüge 490.

⁶² Ebd. 490 Anm. 66.

⁶³ *De pace* 16: h VII, N. 60; S. 56, Z. 18f.: Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando.

Wesenskern der Religion gilt die cusanische Toleranzidee gerade nicht.⁶⁴ In der zweiten großen religionsphilosophischen Schrift »*Sichtung des Korans*« erscheint das Wort *tolerare* ebenfalls nur einmal und bezieht sich dort auf die Sure des Korans, daß Gott weder gezeugt habe noch gezeugt worden sei. Das könne, erklärt Cusanus, auch von der Wahrheit des Evangeliums her gesehen »toleriert« werden, da die innertrinitarische Zeugung sich in der Ewigkeit vollziehe und daher keine Vergangenheit kenne.⁶⁵

Cusanus' Festhalten an der Absolutheit des Christentums sowie noch einige andere Punkte haben ihm nun auch Kritik an seiner religionsphilosophischen Konzeption eingebracht. Sein hermeneutischer Grundsatz im Umgang mit dem Korantext – Cusanus nennt ihn *pia interpretatio*⁶⁶ – verzichte nicht auf eine gewisse Parteilichkeit im Sinne einer Vereinnahmung des Korans durch das Evangelium, machen Kritiker geltend.⁶⁷ Dieser Grundsatz bestimmt: »Wir müssen immer versuchen, dieses Buch, das bei den Muslimen als die Autorität gilt, für uns sprechen zu lassen. Denn wir finden in ihm Stellen, die uns dienlich sind, und durch diese müssen wir die anderen, die entgegengesetzt sind, erklären.«⁶⁸ Ferner: Im Unterschied zu dem wohl 1316 gestorbenen, von Mallorca stammenden spanischen Religionsphilosophen Raimundus Lullus, dem unter der Formel *concordantia in una lege* in etwa dasselbe Ziel wie Cusanus vorschwebte,⁶⁹ entbehrte Cusanus in seinen täglichen Begegnungen weitgehend der Kontakte mit Nichtchristen.⁷⁰ Dieser und auch der andere Umstand, daß Cusanus sein gesamtes islamkundliches Wissen aus der Tradition der mittelalterlich-lateinischen antiislamischen Polemik schöpft, wozu noch die dem Cusanus zur Verfügung stehende nicht fehlerfreie Koranübersetzung des Robert von Ketton aus dem Jahre 1143 kommt, führen bei ihm notgedrungen zu einem einseitigen Islamverständnis.⁷¹ Cusanus studiert den Koran »nicht primär aus islamkundlichem Interesse, son-

⁶⁴ Vgl. EULER, a. a. O. (Anm. 18) 212, 212 Anm. 321, 215, 222, 261f.

⁶⁵ *Crib. Alk.* I, 14: h VIII, N. 64, Z. 9–17; in Z. 13: *tolerare*.

⁶⁶ Ebd. XX Anm. 66: Nachweis der Stellen für diesen Begriff.

⁶⁷ Vgl. meinen Aufsatz, a. a. O. (Anm. 18) 155f.; EULER, a. a. O. (Anm. 18) 264.

⁶⁸ *Epist. ad Ioh. de Segobia*: h VII, S. 99, Z. 22–25.

⁶⁹ Vgl. dazu jetzt den ersten Teil der Arbeit von EULER, a. a. O. (Anm. 18) 34–134.

⁷⁰ Ebd. 201.

⁷¹ Ebd. z.B. 156, 160, 169, 243. Dazu gehört auch der von Cusanus angenommene nestorianische Christologiefaktor im Koran, demgemäß der Koran christlich-nestorianischer Herkunft ist: vgl. EULER, ebd. 51, 51 Anm. 90, 151, 157, 175. Zur Herkunft der Legende vgl. h VIII, 200f., Adnotatio 22.

dern aus der Absicht, sowohl die fundamentalen Mängel und Unzulänglichkeiten des Korans und der islamischen Religion gegenüber dem Evangelium und der christlichen Glaubenslehre als auch die Bestätigung der Wahrheit des Evangeliums durch den Koran zu erweisen«, bemerkt W. A. Euler.⁷² Man wird Euler darin zustimmen müssen, daß Cusanus das Selbstverständnis des Korans zu wenig beachtet und gewürdigt hat.⁷³

Unumstößliches Faktum ist nun aber doch, daß Cusanus schon 1432 auf dem Konzil zu Basel, 31 Jahre alt, die genannte lateinische Übersetzung des Korans besaß,⁷⁴ ein eindeutiger Hinweis auf sein sehr früh erwachtes und vitales Interesse an der Begegnung des Christentums mit dem Islam und darauf, daß er – trotz seiner Bindung an die mittelalterliche antiislamische Tradition – aufgrund seines Genius deutlich aus dem Schatten dieser Tradition heraustritt.⁷⁵ Die Beachtung der Cusanus gesetzten und selbstaufgelegten Grenzen des Verstehens fremder Religionen darf daher nicht den Blick auf die historische Leistung des Cusanus verstellen, die folgende Aspekte beinhaltet:

- a) ein ernsthaftes Hineindenken in die geistige Welt des Andersgläubigen,⁷⁶
- b) die Unterscheidung zwischen dem wesentlichen Inhalt einer Sache und ihrer minderrelevanten Ausdrucksform,⁷⁷
- c) dennoch zugleich der richtige Instinkt für die Bedeutung gerade bestimmter religiöser Praktiken für das Selbstverständnis vieler Menschen,⁷⁸
- d) das bereits gegenüber dem Vatikanum II antizipierte Verhältnis der christlichen Religion nicht nur zu den nichtchristlichen Menschen, sondern auch zu den nichtchristlichen Religionen⁷⁹ und
- e) die Bestätigung der cusanischen Beobachtungen und Beschreibungen hinsichtlich des Problems der Religionen und der Begründung ihrer Verselbständigung und Absonderung voneinander durch die moderne Religionswissenschaft.⁸⁰

⁷² A. a. O. (Anm. 18) 154; Berufung auf *Crib. Alk. Prol.*: h VIII, N. 10, Z. 1–7.

⁷³ A. a. O. (Anm. 18) 169, 172 Anm. 181, 243, 264.

⁷⁴ Im Cod. Cus. 108, f. 30^v–107^r. Zur lateinischen Übersetzung des Robert von Ketton vgl. EULER, ebd. 29f., 155f., 172 Anm. 181, 175 Anm. 195.

⁷⁵ EULER, ebd. 160.

⁷⁶ Ebd. 266.

⁷⁷ Ebd. 217; vgl. auch ebd. Anm. 338.

⁷⁸ Ebd. 217.

⁷⁹ Ebd. 270; vgl. 269.

⁸⁰ Ebd. 213.

Ein Wort des Cusanus aus der *Apologia doctae ignorantiae* mag sein nüchternes und zutreffendes Urteil beleuchten:⁸¹ »Denn so groß ist die Macht einer langbestehenden Gewohnheit, daß eher das Leben von vielen als die Gewohnheit ausgelöscht wird, wie wir es erfahren bei der Verfolgung der Juden, Sarazenen und anderen hartnäckigen Häretikern, die eine Anschauung, die sich im Laufe der Zeit verfestigt hat, als Gesetz betrachten, welches sie dem Leben voranstellen.« So kann Euler am Ende seiner Arbeit die Feststellung treffen:⁸² »Nikolaus von Kues' Annahme, daß sich hinter den vordergründigen Verschiedenheiten der Religionen eine substantielle Einheit verbirgt, weist der christlich-theologischen Reflexion über die Religionen in unserer Zeit den Weg.«

Wie steht es nun um die Realisierbarkeit der »Einen Religion in der Verschiedenheit der Riten«? R. Haubst streift in seiner Vermächtnisschrift kurz die in der Vergangenheit dargebotenen Interpretationen:⁸³ Die cusanische Vision sei bloße Utopie, sie gehe auf Kosten des Dogmas bzw. Cusanus nehme eine dogmatische Reduktion vor, um die Konkordanz aller Nationen in den noch verbleibenden christlichen Fundamentalwahrheiten zu erreichen, indem er das Trinitäts- und Inkarnationsmysterium rational demonstrieren wolle. Sein persönliches Urteil lautet dann:⁸⁴ »Die cusanische Zielvorstellung: *Una religio in rituum varietate* kann und soll demgemäß dazu dienen, von allen anderen Religionen her Brücken des Verständnisses zum Christentum hin zu schlagen. Sie impliziert aber ebenso kategorisch den Gedanken: »Jede Religion zeigt in sich Lichtstrahlen, die man weder verachten noch auslöschen darf.«⁸⁵ Die ökumenische Kirche muß diese vielmehr in sich integrieren und sich selbst entsprechend weit differenzieren. Inwieweit das angedeutete Idealziel sich jemals schon in der Geschichte verwirklichen wird, entzieht sich jeder menschlichen Voraussicht. Der optimalen Verwirklichung des Zieles, »daß alle eins seien«, gilt es nichtsdestoweniger zu jeder Zeit alle Kräfte zu widmen.«

Nun findet sich bei Cusanus nicht bloß die Vision der Einen Religion, sondern auch die der Einen Kirche, *una ecclesia*. Der dritte und

⁸¹ h II, S. 6, Z. 3–7.

⁸² A. a. O. (Anm. 18) 273.

⁸³ Streifzüge 486.

⁸⁴ Ebd. 491f.; vgl. auch EULER, a. a. O. (Anm. 18) 219 u. 266–268.

⁸⁵ Zitat aus der Osterbotschaft PAPST PAULS VI. 1964. Zitiert von Kardinal BEA, in: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964, Festansprachen, in: KSCG 7 (1964) 51.

letzte Teil von den »Streifzügen in die cusanische Theologie« trägt die Überschrift: »Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi.« Haubst spricht darin von dem »Spannungsverhältnis zwischen den beiden Formeln *una ecclesia* und *una religio*«. ⁸⁶ »Schon Cusanus sah sich verhärteten Kirchen-Spaltungen, vor allem der von Ost- und Westkirche, gegenüber. Dennoch hält er entschieden daran fest: Nicht *de iure*, sondern auch der inneren Wirklichkeit nach gibt es nur eine *ecclesia universalis*.« ⁸⁷ Dies etwas näher zu präzisieren, verbietet nicht nur der zeitliche Rahmen, sondern vor allem die Thematik des heute nachmittag beginnenden Symposions über »Kirche und *Respublica christiana*« bei Cusanus.

III.

R. Haubst fordert uns in seinem Buch auf, ⁸⁸ wie wir eben hörten, alle Kräfte in den Dienst der Verwirklichung der »Einen Religion in der Verschiedenheit der Riten« zu stellen. Er selbst hat in unermüdlichem Einsatz der ihm von Gott so reichlich geschenkten geistigen und körperlichen Gaben den weitaus größten Teil seiner Lebensarbeit in die Erforschung und Verbreitung der cusanischen Gedankenwelt investiert. Die Chance, in dem cusanischen Gedankengut nicht nur eine lustvolle Beschäftigung, sondern vor allem eine große Hilfe für die Lösung gegenwartsbedrängender Fragen in Theologie, Philosophie, Kanonistik und Ökumene zu erblicken, hat er bereits mit 23 Jahren wahrgenommen. Er hat sie ergriffen und ebenso zielstrebig wie erfolgreich genutzt. Wir verneigen uns in Pietät und Dankbarkeit vor dem Lebenswerk von R. Haubst.

Ich darf daher zum Schluß die Worte sprechen: R. Haubst hat sich in der Erschließung der geistigen Hinterlassenschaft seines großen Landsmannes Nikolaus von Kues verdient gemacht.

⁸⁶ *Streifzüge* 487; vgl. auch die knappen, aber guten Ausführungen bei EULER, a. a. O. (Anm. 18) 207–209.

⁸⁷ *Streifzüge* 487. – Hervorhebung v. mir.

⁸⁸ Ebd. 491f.; vgl. oben S. 25.