

AUFERSTEHUNG UND UNSTERBLICHKEIT ALS FRAGE DER GRUNDLEGUNG VON RELIGION

Von Walter Andreas Euler, Trier

Seit frühester Zeit steht das Phänomen der Religion in einer engen Beziehung zur Vorstellung einer den Tod des Menschen überdauernden Existenz. Das bloße Faktum der Bestattung der Verstorbenen sowie zahlreiche Funde von Grabbeigaben belegen, daß bereits in einem sehr frühen Stadium der Menschheitsgeschichte ein wie auch immer geartetes Weiterleben nach dem physischen Tod angenommen wurde. Um den Toten eine gute Fortexistenz zu sichern (und mitunter auch, um sich vor ihrem bösen Einfluß zu schützen), wurden kultartige Handlungen vollzogen, die als an gewisse Lehren und Vorstellungen gebundene religiöse Akte bezeichnet werden müssen. In dem Standardwerk *Die Religionen der Menschheit* heißt es dazu im Kapitel »Religion in prähistorischer Zeit«:

»Daß der tote Mensch in der frühzeitlichen Religionsgeschichte eine Rolle gespielt hat . . . kann nicht bezweifelt werden. Daß Tod und Tote eine der wichtigsten Quellen für religiöse Erfahrungen waren, dürfte unbestreitbar sein. Zu erschließen ist die Einstellung dazu aus dem Bestattungsbrauch und dem damit verbundenen Totenkult. Zwei Hauptmomente werden hier von Anfang an deutlich: Abwehr des bedrohlichen Toten bis hin zur Vernichtung des Leichnams . . . und verehrende Pflege der sterblichen Reste. Beides schließt einander nicht aus. Dabei ist es auffallend, daß die frühesten bisher bekannten altsteinzeitlichen Beisetzungen nicht unbedingt auf Totenabwehr schließen lassen, sondern eine geordnete Bestattung mit gewissem Zeremoniell, sorgfältiger Pflege und teilweise sogar Orientierung der Leiche zu erkennen geben. Später treten auch Beigaben hinzu. Oft ist die Bestattung mit Wohnhöhle und Herd verbunden: der Grabplatz liegt nicht selten unter der Feuerstelle in der Höhle, also im kultischen Zentrum des Wohnraumes. . . . Daß irgendeine Form der Fortexistenz der Toten geglaubt wurde, ist nicht zu bezweifeln.«¹

Die zuletzt genannte Schlußfolgerung hat für alle in Geschichte und Gegenwart bedeutsamen Religionen gleichermaßen Gültigkeit. Die Religionsgeschichte der Menschheit überliefert eine immense Fülle von eschatologischen Vorstellungen,² deren gemeinsames Charakteri-

¹ F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit*. Neu herausgegeben von K. Goldammer (Stuttgart 41982) 45; vgl. dazu auch E. O. JAMES, *Religionen der Vorzeit* (Köln 1960); K. J. NARR, *Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur*, in: *Neue Anthropologie* Bd. 4: Kulturanthropologie, hg. v. H.-G. Gadamer u. P. Vogler (Stuttgart 1973) 31f.; M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen. I. Von der Steinzeit bis zu den Mythen von Eleusis* (Freiburg-Basel-Wien 21979) 20ff.

² Vgl. dazu F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) 515–540.

stikum der Glaube ist, daß der Tod nicht das Ende des Lebens darstellt. In der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* des II. Vatikanischen Konzils werden die Grundanliegen aller Religionen in ebenso einfacher wie umfassender Weise dargestellt:

»Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«³

Dieser Aufzählung zufolge bildet das Problem der Eschatologie eine wesentliche Dimension der Religion. Ob und in welcher Weise eschatologische und religiöse Thematik bei Nikolaus von Kues miteinander verflochten sind, ist nun genauer zu untersuchen.

I

Das Phänomen der Religion hat Nikolaus von Kues verschiedentlich beschäftigt. Es ist wohl kaum übertrieben und dies wird im folgenden deutlich werden, das Thema Religion als eines der zentralen Anliegen seines Denkens zu betrachten. Dabei ist zu beachten, daß Cusanus nicht nur von der Religion handelt, wenn er den Begriff *religio* verwendet. Dieser Terminus besitzt nämlich bei ihm ein weites Bedeutungsspektrum, er kann Religion in dem, in der Neuzeit dominierenden Verständnis, aber ebenso Religiosität, Frömmigkeit und Gottesverehrung meinen und steht damit vielfach synonym zu Ausdrücken wie *secta*, *pietas*, *fides*, *cultus divinus*, *devotio*, *contemplatio* u. ä., die deshalb auch oftmals an seine Stelle treten. Bezüglich der Facetten des Begriffs sei auf die Untersuchung *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* von Ernst Feil verwiesen, die ein Kapitel über Nikolaus von Kues enthält.⁴

Das sich in der genannten Begriffsfülle ausdrückende komplexe Sachproblem der Religion wird im cusanischen Werk wohl am eindringlichsten in *De pace fidei* entfaltet. Dies ist nicht erstaunlich, denn um das erklärte Ziel der Schrift, die Versöhnung der Religionen, den

³ LThK², Erg.-Bd. III (Freiburg-Basel-Wien 1968) 489.

⁴ (Göttingen 1986) 138–159.

im Titel postulierten »Frieden im Glauben«, zu erreichen, eruiert Cusanus das, was allen Religion gemeinsam zugrunde liegt, was sie – in seiner Diktion ausgedrückt – übereinstimmend voraussetzen.⁵

Alle Religionen fußen auf der gemeinsamen Menschennatur. Diese wird im ersten Kapitel der Schrift, in einer Rede des Rangersten der Gesandten der Völker an Gott-Vater folgendermaßen charakterisiert:

»Herr, König des Universums, was hat ein jedes Geschöpf, das Du ihm nicht gegeben hast? Dir gefiel es, den Leib des Menschen aus dem Lehm der Erde zu bilden und ihm einen verständigen Geist einzuhauchen, damit in ihm das Bild Deiner unaussprechlichen Kraft aufleuchte. . . . Und obwohl dieser vernünftige Geist, in Erde gesät und von Schatten umfassen, das Licht und den Anfang seiner Herkunft nicht sieht, hast Du ihm doch all das anerschaffen, durch das er, zum Staunen erweckt über das, was er mit den Sinnen erreicht, irgendwann die Augen des Geistes zu Dir, dem Schöpfer aller Dinge, erheben, mit Dir in höchster Liebe vereint werden und so schließlich zu seinem Ursprung mit Frucht zurückkehren kann.«⁶

In dieser Rede werden in knappen Worten die Grundlinien einer theologischen Anthropologie skizziert. Der Mensch ist ein geistbegabtes Geschöpf Gottes, in dem die *imago* des Schöpfers aufleuchtet. Deshalb kann er sich aus dem Irdischen erheben und strebt danach, mit Gott, seinem Ursprung, vereint zu werden.

Einige Passagen weiter im Text von *De pace fidei* erläutert Gott-Vater selbst, daß das menschengewordene Wort Gottes Zeugnis für die Wahrheit gab, daß – so wörtlich – »der Mensch aufnahmefähig für das ewige Leben sei, zu dessen Erlangung das tierhafte und sinnliche Leben für nichts zu erachten sei und daß jenes ewige Leben nichts anderes sei als das tiefste Verlangen des inneren Menschen, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird und die, da sie ewig ist, den Geist ewig nährt.«⁷ Diese Kennzeichnung des ewigen Lebens als tiefstes Verlangen (*ultimum desiderium*) des Menschen wird im Kap. 13 nochmals aufgegriffen und an dieser Stelle als Sehnsucht nach Glückseligkeit (*felicitas*) beschrieben.

⁵ Vgl. *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11f. – Zu *De pace fidei* vgl. u. a. die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 52ff.; W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge ²1995) 160ff. – Zur Relevanz des Terminus *praesupponere/praesuppositio* in *De pace fidei* vgl. K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126f.

⁶ *De pace* 1: h VII, N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 10.

⁷ Ebd. 2: h VII, N. 7; S. 9, Z. 2–6.

»Die Menschen erstreben die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nichts anderes sein als Mensch, nicht Engel oder eine andere Natur. Es will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst fließt, und es ist das unsterbliche göttliche Leben.«⁸

Diese Glückseligkeit ist der zentrale Gegenstand der Religion, denn – so Cusanus – jeder Religion geht es um die Hoffnung aller, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können.⁹ »Diese Hoffnung ist allen Menschen gemeinsam aus einem angeborenem Verlangen heraus, dem die Religion folgt, welche in gleicher Weise allen angeboren ist.«¹⁰ Diese Schlußfolgerung findet sich in ähnlicher Weise an mehreren Stellen im Schrifttum des Cusanus. So heißt es entsprechend in *De coniecturis* II, 15: »Allen Menschen ist von Natur aus eine gewisse spezifische Religion eigen, die ein höheres unsterbliches Ziel verspricht«,¹¹ und im Kontext des 15. Kapitels von *De mente*, in dem Argumente für die Unsterblichkeit des Geistes vorgetragen werden, erscheint das Faktum der auf ewiges Leben bezogenen *religio connata* als Argument für die Wahrheit der Unsterblichkeitsdoktrin: »Die angeborene Religion . . ., die immer in der Welt in unterschiedlichen Weisen erschienen ist, zeigt, daß uns von Natur aus die Unsterblichkeit unseres Geistes eingegeben ist.«¹²

In allen diesen Äußerungen wird die Religion als angeborenes Streben nach der Erlangung der ewigen Glückseligkeit charakterisiert. Demzufolge sieht Nikolaus genau in diesem Aspekt den Wesenskern, die Sinnspitze des Phänomens der Religion. Wenn es der Religion aber so zentral um das *ultimum desiderium*, das letzte und höchste Ziel des Menschen, um sein wahres und unverlierbares Glück geht, dann ist die Religion augenscheinlich für das Menschsein etwas absolut Notwendiges, Unverzichtbares; der Mensch kann dann geradezu als *homo religiosus*, als eine *anima naturaliter religiosa* definiert werden, was ja auch in der Kennzeichnung der *religio* als dem Menschen angeboren (*connata*) zum Ausdruck kommt.

⁸ Ebd. 13: h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17.

⁹ Ebd. N. 45; S. 42, Z. 6–7: *omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, prop- ter quam est omnis religio.*

¹⁰ Ebd. Z. 8–10.

¹¹ *De coni.* II, 15: h III, N. 147, Z. 5–7: *omnibus hominibus inest, . . ., a natura specifica religio quaedam altiore immortalis finem promittens.*

¹² *De mente* 15: h ²V, N. 159, Z. 6–9: *Connata religio . . . quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit.*

Betrachten wir nun etwas genauer die cusanische Bestimmung von Religion als angeborenem Verlangen nach unvergänglichem Glück. Das irdische Dasein des Menschen wird geprägt durch Endlichkeit und das Wissen des Menschen um diesen Sachverhalt. Die ganze Existenz des Menschen ist also von der, für jeden Menschen gewissen Tatsache des sicheren Todes überschattet,¹³ welcher zugleich jeden Lebenssinn in Frage stellt.¹⁴ Mit der Endlichkeit unlösbar verbunden ist die Erfahrung der Vergänglichkeit, jenes – wie sich Josef Stallmach ausdrückt – »ständige Übergehen von einem Noch-nicht in ein Nicht-mehr ... (ohne daß ein ›Jetzt‹ festzuhalten oder auch nur sicher auszumachen wäre – ein jeder Augenblick ist schon in jedem folgenden ›nicht mehr‹)«. ¹⁵ Vergänglichkeit ist also – kurz gesagt – Mangel an Gegenwart,¹⁶ ein Mangel, um den der Mensch als einziges irdisches Lebewesen weiß¹⁷ und von dem er auch weiß, daß er im Bereich des Endlichen höchstens momenthaft getilgt zu werden vermag.

Als geistbegabtes Wesen besitzt der Mensch das offenbar unzerstörbare Verlangen nach dauerhaftem Glück, welches Cusanus an einer Stelle in *De pace fidei* als »tiefste der Sehnsüchte oder die Glückseligkeit, die ewiges Leben genannt wird« bezeichnet.¹⁸ Was damit gemeint ist, hat Augustinus, in dessen Werk die Idee der Glückseligkeit ebenfalls eine zentrale Bedeutung besitzt¹⁹ und sicherlich Cusanus' Denken beeinflusst hat, folgendermaßen ausgedrückt:

¹³ Vgl. W. KERN, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1: Traktat Religion, hg. v. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (Freiburg-Basel-Wien 1985) 209f.

¹⁴ Vgl. G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach* (Graz-Wien-Köln 1980) 53f.

¹⁵ J. STALLMACH, *Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus*, in: EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. FS für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. L. Hagemann – R. Gleiß (Würzburg-Altenberge 1993) 239.

¹⁶ Vgl. dazu B. UHDE, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, Habil. masch. (Freiburg i. Br. 1982) 23ff.; P. ANTES, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (wie Anm. 13) 53.

¹⁷ Vgl. W. KERN, a. a. O. (wie Anm. 13) 209.

¹⁸ *De pace* 16: h VII, N. 57; S. 53, Z. 20f: ultimum desideriorum seu felicitas quae dicitur aeterna vita.

¹⁹ »Augustinus hat sich nicht gescheut, die ganze Frage des Christentums vom Durst nach Glück her aufzurollen.« (J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn* [Freiburg-Basel-Wien 1995] 54). – Zur Glückseligkeitsspekulation von Augustinus vgl. u. a. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962); W. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Heidelberg 1981); vgl. außerdem in Hinblick auf Thomas von Aquin: H. KLEBER, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*: BGPhThMA NF Bd. 31 (Münster 1988).

Alle Menschen wollen glücklich sein, und »sie wollen zweifelsohne nicht, daß ihr Glück aufgebraucht wird oder zugrunde geht. Nun können sie aber nur, wenn sie leben, glücklich sein. Also wollen sie nicht, daß ihr Leben zugrunde geht. Unsterblich also wollen alle sein, die wahrhaft glücklich sind oder es zu sein begehren. Nicht aber lebt glücklich, wem nicht zur Verfügung steht, was er will. In keiner Weise wird also das Leben wahrhaft glücklich sein können, wenn es nicht immerwährend ist.«²⁰

In diesem Verlangen nach Glück manifestiert sich demzufolge das über das Vorläufig-Vorfindliche hinausgreifende Transzendenzstreben des Menschen. Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, es gäbe kein irdisches Glück, sondern nur, daß irdisches Glück, eben weil es vergänglich ist, nicht vollkommen und ungetrübt sein kann. Das dem Menschen von Natur aus eigene Überschreiten alles Endlichen ist in der Vorstellung der *connata religio* vorausgesetzt, wobei das Element der *religio* in diesem Begriff zugleich aussagt, daß die Bewegung des Geistes immer – und sei es auch nur vage und unbestimmt – auf das Absolute, Gott, sowie dessen liebende Verehrung zielt und erst und ausschließlich in der Vereinigung mit ihm zur Erfüllung gelangt, wie dies bereits im ersten Kapitel von *De pace fidei* anklang.²¹ Deshalb besitzen Unsterblichkeit und Auferstehung oder – allgemeiner formuliert – das ewige Leben, dessen Inhalt die Vereinigung mit Gott ist, eine absolut grund-legende und unverzichtbare Relevanz für das cusanische Religionsverständnis.

In dieser Grundlegung des Religionsbegriffs verknüpft Cusanus theologische und anthropologische Motive.²² Er versucht zu zeigen, daß der Mensch, weil Bild Gottes, dann sein ureigenstes Sehnen nach Glückseligkeit zur Erfüllung bringt, wenn er sich an das Absolute bindet. Dieser Gedanke klingt wie eine Variation des bekannten Zusppruches Gottes an den Meditierenden »Sei Du Dein und ich werde Dein sein« aus *De visione Dei*.²³ Der Vorstellung der »angeborenen Religion« zufolge, könnte dieser Satz lauten: »Sei Du mein und Du wirst Dein sein.«²⁴ Daß damit nicht etwa ein inhaltlicher Widerspruch

²⁰ *De Trinitate* XIII, 8, 11 (CCSL 50A, S. 398, Z. 46–52). – »Augustinus denkt das Phänomen der Unsterblichkeit geradezu als eine Bedingung glücklichen Lebens« (W. BEIERWALTES, a. a. O., 28).

²¹ S. oben zu Anm. 6. – Vgl. auch *Epist. ad Nic. Albergati*: CT IV/1, N. 33, S. 40, Z. 8–10: Non est enim quis beatus, quamdiu eandem immortalitatem, quam solus deus inhabitat, simul cum deo non possidet.

²² Vgl. dazu das Grußwort von Bischof H. J. SPITAL, in: MFCG 16 (1984) 27.

²³ *De vis.* 7: Santinello, N. 28, Z. 2: sis tu tuus et ego ero tuus. – Vgl. dazu K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»Sis tu tuus, et Ego ero tuus«), in: MFCG 18 (1989) 239ff.

²⁴ Vgl. dazu die Aussage von H. FRIES: »Je mehr ein Mensch bei Gott ist, desto mehr ist er bei sich selbst.« (*Fundamentaltheologie* [Graz-Wien-Köln 1985] 268)

zur Sentenz aus *De visione Dei* entsteht, müßte eine Entfaltung der theologischen Anthropologie des Cusanus zeigen, die die Themenstellung des vorliegenden Beitrages überschreitet.

II

An dieser Stelle des Referates sei ein kleiner *Exkurs* zum Religionsverständnis des *Marsilio Ficino* gestattet. Dessen Ausführungen zu unserem Themenkreis ergänzen in gewisser Weise den cusanischen Gedankengang und scheinen mir eben deshalb geeignet, dessen Sinnspitze zu erhellen.

Der Florentiner Marsilio Ficino (1433–99) ist in die europäische Geistesgeschichte vornehmlich als Platon- und Plotinübersetzer sowie -kommentator eingegangen²⁵ und gilt zurecht als der neben Giovanni Pico della Mirandola bedeutendste Vertreter und Erneuerer des christlichen Platonismus im Italien der Renaissance.²⁶ Sein 1474, also 10 Jahre nach dem Tode des Cusanus, den Ficino kannte,²⁷ vollendetes Hauptwerk *Theologia Platonica de immortalitate animorum* verteidigt mit einer in der Philosophiegeschichte unübertroffenen Fülle von Argumenten²⁸ die Idee der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele; die kurz danach entstandene Schrift *De christiana religione* bildet einen der ersten Versuche einer systematischen Apologetik der christ-

²⁵ Vgl. W. BEIERWALTES, *Plotins Erbe*, in: *Museum Helveticum* 45 (1988) 83ff.; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. I (Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1991) v. a. 267ff.

²⁶ Zu Ficino vgl. u. a. R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433–1499)* (Paris 1958); P. O. KRISTELER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt/M. 1972); DERS., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance* (Weinheim 1986) 33ff.

²⁷ In einem Brief an Martin Prenninger (Uranus) ordnet Ficino Cusanus in die Reihe der ihm vorausgehenden Platoniker ein (textkritische Edition dieses Briefes bei R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [London 1939] 47). – Zu Cusanus und Ficino vgl. außerdem E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt 1963) v. a. 49ff.; DERS., *Ficino's Place in Intellectual History*, in: *JHI* 6 (1945) 492f. Anm. 27; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, in: *MFCG* 14 (1980) 113f.

²⁸ »Ficins Hauptwerk: die ›Theologia Platonica de immortalitate animorum‹ ist, äußerlich betrachtet, freilich nichts anderes als ein Kompendium der *metaphysischen Unsterblichkeitsbeweise*, die hier so ausführlich und vollständig wie an keiner anderen Stelle der Geschichte der Philosophie, dargestellt und erörtert werden.« (E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I [Darmstadt 1974] 89 – Herv. E. Cassirer)

lichen Religion an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit.²⁹ Die Titel der beiden genannten Schriften können bereits als Hinweis darauf verstanden werden, daß den Themen der Unsterblichkeit und Religion eine zentrale Bedeutung im Werk Ficinos zukommt und diese zudem in enger Korrelation betrachtet werden. Was beide miteinander verbindet, ist die Idee der Glückseligkeit, wie im folgenden dargestellt werden soll.

Ficinos Ansatz unterscheidet sich im Hinblick auf unser Thema von demjenigen des Cusanus dadurch, daß er seine Auffassungen als Apologie, d. h. als philosophisch-theologisch begründete Verteidigung des Unsterblichkeits- und Religionsgedankens gegen entgegengesetzte Auffassungen durchführt.

Er wendet sich in erster Linie gegen die Peripatetikerschulen der Alexandrinisten (gemeint sind die Anhänger des Alexander von Aphrodisias) sowie der Averroisten, die Ficino zufolge die Sterblichkeit des Geistes (so die Alexandrinisten) bzw. dessen Einheit in allen Menschen (so die Averroisten) behaupten. Es muß an dieser Stelle nicht erörtert werden, ob, inwieweit und von wem diese Thesen tatsächlich vertreten wurden.³⁰ Die Frontstellung Ficinos war aber mit Sicherheit nicht willkürlich, denn exakt diese beide Auffassungen wurden vom V. Laterankonzil 1513 verurteilt.³¹

Marsilio Ficino bekämpft die beiden genannten Thesen, weil sie seiner Meinung nach das Fundament jedweder Religion bzw. Frömmigkeit aufheben.³² Das Phänomen der Religion ist also bei Ficino

²⁹ Vgl. dazu F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats* (Innsbruck-Wien 1983) 99ff.

³⁰ Zum Einfluß dieser Schulen an den italienischen Universitäten im 15. Jahrhundert vgl. G. DI NAPOLI, *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Turin 1963); P. O. KRISTELLER, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance* (Göttingen 1981) 86f.; O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (Amsterdam 1986) 50ff.

³¹ Bulle *Apostolici Regiminis* vom 19. Dezember 1513: »sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus« (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi u. a., Bd. XXXII, 842). – Der Hinweis bei H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. v. P. Hünermann (Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991) 482, die Bulle wende sich vor allem gegen Pietro Pomponazzi, ist nicht zutreffend; vgl. F. GILBERT, *Cristianesimo, Umanesimo e la bolla »Apostolici Regiminis« del 1513*, in: *RSIt* 79 (1967) v. a. 976–978.

³² In einem Brief, in dem Ficino das Anliegen seiner *Theologia Platonica* verteidigt, heißt es: »Totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse morta-

ebenso wie bei Nikolaus von Kues an die Tatsache eines ewigen Lebens gebunden. Ohne die Unsterblichkeitsdoktrin wird die Religion wertlos, denn die *religio*, die Verehrung des Göttlichen, zielt auf die bleibende Vereinigung mit Gott; solange der Mensch in seinem irdischen Dasein an einen Körper gebunden ist, gelingt die Einung mit Gott nur wenigen für kurze Augenblicke. Eine große Anzahl von Menschen kann das natürliche Ziel ihrer Existenz nur dann dauerhaft erreichen, wenn die Seele unsterblich ist.³³

Endet das Dasein unwiderruflich mit dem physischen Tod, so ist der Mensch das unglücklichste aller Lebewesen, wie Ficino mehrfach und in unterschiedlichen Variationen in seinen Schriften ausführt.³⁴ »Da das Menschengeschlecht«, so heißt es am Anfang der *Theologia Platonica*, »wegen der Unruhe des Gemüts, der Schwäche des Körpers und des Mangels an allen Dingen auf Erden ein härteres Leben führt als die Tiere, so wäre kein Lebewesen unglücklicher als der Mensch, wenn ihm die Natur dieselbe Lebensgrenze gegeben hätte wie den übrigen Lebewesen.«³⁵ Dem Bereich des Zeitlichen verhaftet und zu-

lem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt.« (*Marsilii Ficini Opera omnia* [Basel 1576 – Nachdruck: Turin 1962] 872)

³³ »Anima tenebroso huius corporis habitaculo circumsepta vires omnes inferiores aut numquam aut vix [et] momento remittit. Quocirca mirabile opus illud in hoc corpore non impletur et vix umquam gustatur ab uno. Naturalia vero desideria et in multis oportet expleri, et non per momentaneam qualitatem, sed per habitum stabilem qualem appetunt. Quod si mens quanto altius ad contemplanda spiritalia elevatur, tanto longius discedit a corporalibus, supremus autem terminus, quem attingere potest intelligentia, est ipsa Dei substantia, sequitur ut tunc demum mens divinam subire substantiam valeat, quando fuerit a mortalibus sensibus penitus aliena. Igitur anima ab huius corporis vinculis exempta puraque decedens, certa quadam ratione fit deus.« (*Theologia Platonica* XIV, 1; zit. nach MARSILE FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, lat.-franz., hg. v. R. Marcel, Bd. II, 249) – Die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung wird allerdings von Ficino nicht abgelehnt; vgl. *Theologia Platonica* XVIII, 9: De corporibus beatorum (ed. cit., Bd. III, 220–226).

³⁴ Vgl. etwa die Widmung der italienischen Übersetzung von *De christiana religione*: »Se l'umana generazione, la quale può col lume dell'intelletto comprendere e gradi de' beni et de' mali et qualche volta discernere la vera felicità dalla vera miseria et dalla falsa felicità, non aspectassi dopo questa ombra di vita vera vita, certamente nessuno animale nato sarebbe più misero che l'uomo.« (*Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Bd. I, hg. v. P. O. Kristeller [Florenz 1937] 10) – »Reor equidem genus humanum cultu divino sublato fore cunctis animalibus infelicius.« (M. FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarum liber I*, a cura di S. Gentile [Florenz 1990] 149)

³⁵ »Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et

gleich das Ewige erahnend, kann der Mensch sich nicht wie die Tiere mit dem Vorfindlich-Endlichen begnügen und somit auch niemals im Irdischen dauerhaft zufrieden und glücklich sein.³⁶ Die Unruhe seines Gemüts, die *inquietudo animi*, von der Ficino in deutlichem Anklang an Augustinus' Rede vom *cor inquietum*³⁷ vielfach spricht, kann nur in Gott zur Ruhe kommen³⁸ oder der Mensch ist verdammt zu einem entfremdeten, sinnlosen und absurden Dasein, dessen tiefster innerer Antrieb ins Leere läuft.³⁹

Der Gedanke des dem Menschen innerlichen Verlangens nach Glückseligkeit durch unsterbliches Leben, den Nikolaus positiv entfaltet, wird also von Ficino durch Darlegung der Konsequenzen bei dessen Verneinung begründet. Natürlich läßt es auch der Florentiner nicht bei diesem negativen Ergebnis, das dem Selbstverständnis und der inneren Erfahrung des Menschen widerspricht und die Seinsordnung auf den Kopf stellt, bewenden. »Da es aber nicht geschehen kann, daß der Mensch, welcher durch die Gottesverehrung näher als alle sterblichen Wesen an Gott, den Urheber der Glückseligkeit herankommt, von allen der unglücklichste ist, da er aber nur nach dem Tode des Körpers glücklicher werden kann, so scheint es notwendig zu sein, daß unseren Seelen, wenn sie von diesem Kerker fortgehen, etwas Licht übrig bleibt.«⁴⁰

rerum omnium indigentiam duriores quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicitus homine.« (I, 1; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. I, 38)

³⁶ »Beati celestes, qui tanquam in luce cuncta cognoscunt! Secure bestie, que tanquam in tenebris nihil prorsus intelligunt! Anxii miserie homines, qui in media quadam nebula versantur, titubant et vexantur!« (*Lettere I* [wie Anm. 34] 149)

³⁷ »Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.« (*Confessiones* I, 1, 1; CCSL 27, 1, Z. 6f) – Vgl. A. TARABOCHIA CANAVERO, *S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino*, in: RFNS 70 (1978) 645; E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: MFCG 13 (1978) 134f.

³⁸ »Ut autem ascensus ignis certum aliquem habet finem, quem consequi possit, atque hic est in sphaera sua quies, ita nostrae mentis ascensus, perpetuo directus in Deum, statutum finem habet, cuius quandoque fiat compos, neque aliud quicquam is finis erit, nisi quies in Deo, quam non prius animus assequetur, quam hinc abierit.« (*Theologia Platonica* X, 5; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. II, 75f.)

³⁹ Vgl. dazu CH. H. LOHR, *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. v. Ch. B. Schmitt u. a. (Cambridge 1992) 574.

⁴⁰ »Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis auctorem, omnino sit omnium infelicissimus, solum autem post mortem corporis beator effici potest, necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse.« (*Theologia Platonica* I, 1; ed. cit. [wie Anm. 33] Bd. I, 38)

Das Faktum der allgemeinen Verbreitung der Religion beweist für Ficino in besonderer Weise, daß der Mensch prinzipiell die ewige Glückseligkeit erlangen kann. Zu allen Zeiten und in allen Kulturen haben die Menschen Gott um des zukünftigen Lebens willen verehrt;⁴¹ dies sei für den Menschen fast so natürlich »wie das Wiehern für die Pferde und das Bellen für die Hunde«.⁴²

Die dem Wesen des Menschen entsprechende Hinordnung auf das Absolute nennt Ficino *communis religio*, allgemeine Religion bzw. Frömmigkeit.⁴³ Dieser Terminus erinnert an die cusanische *connata religio*. Die mit beiden Begriffen verbundenen Vorstellungen stehen in einer langen, bis in die Antike, etwa zu Cicero, Seneca und Laktanz, zurückgehenden Traditionskette.⁴⁴ Da die Religion dem Menschen natürlich ist, muß sie auch – verglichen mit ihrer grundsätzlichen Ablehnung – wahr sein.⁴⁵ Sie ist der Weg, durch den die Unsterblichkeit zur Vergöttlichung und damit zur Glückseligkeit führt. Im gesamten Werk des Florentiner Platonikers finden sich deshalb vielfach emphatische Appelle zur Frömmigkeit, denn – so Ficino – »die Religion ist der einzige Weg zur Glückseligkeit«.⁴⁶

III

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder Nikolaus von Kues zu. Die bisherigen Überlegungen konzentrierten sich auf die Frage nach dem Wesen der *Religion*. Dabei wurde deutlich, daß es Cusanus genauso wie Ficino letztlich um eine – fundamentaltheologisch formuliert – *demonstratio religiosa*⁴⁷ geht, die die prinzipielle Wahrheit des Religiösen zu begründen sucht. Es stellt sich nun unwillkürlich die Frage, wie sich dazu nach Cusanus die einzelnen *Religionen* verhalten, von denen bisher noch nicht die Rede war.

⁴¹ *Theologia Platonica* XIV, 9; ed. cit. (wie Anm. 33) Bd. II, 280.

⁴² »Cultusque divinus ita ferme hominibus [est] naturalis, sicut equis hinnitus canibusve latratus.« (Ebd.)

⁴³ *Theologia Platonica* XIV, 10; ed. cit. (wie Anm. 33) Bd. II, 291; *De christiana religione* c. 3; Marsilii Ficini Opera omnia (wie Anm. 32) 3.

⁴⁴ *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 9f. (Quellenapparat!).

⁴⁵ Vgl. *De christiana religione* c. 1: »Religio maxime homine propria est et veridica« (ed. cit. [wie Anm. 43] 2).

⁴⁶ »... religionem, quae unica est ad felicitatem via« (*In commentaria Platonis*, Prooemium; Marsilii Ficini Opera omnia [wie Anm. 32] 1129).

⁴⁷ Zum Begriff *demonstratio religiosa* vgl. *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 15ff.

Die *connata religio*, die Grundform von Religion, ist nach Nikolaus die Voraussetzung aller Religionen und findet deshalb in deren Doktrinen – in unterschiedlichen Graden – ihren Niederschlag. Alle Religionen stimmen in der Verehrung des Göttlichen⁴⁸ und in der Hoffnung auf ewiges Leben überein. Gerade Letzteres hebt Nikolaus mehrfach hervor. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, in *De pace fidei* ausgeführt, daß »fast jede Religion – die der Juden, Christen, Araber und der meisten anderen Menschen – daran festhält, daß die sterbliche Menschennatur eines jeden Menschen nach dem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen wird.«⁴⁹

Alle Religionen lehren also eine letzte Glückseligkeit des Menschen und beanspruchen, der Weg zu diesem Ziel zu sein. Dieser Anspruch wird allerdings – so Cusanus – nur von der Religion erfüllt, in der das Göttliche, das Unendliche nicht nur etwas, sondern sich selbst mitteilt. Die wahre Religion beruht deshalb – kurz gesagt – auf dem »christologischen Prinzip« der Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in einer Person,⁵⁰ wie sie dem christlichen Glauben gemäß in Jesus Christus verwirklicht ist und auch von keiner anderen Religion vertreten wird. Im *Sermo CCXVI* erläutert Cusanus diesen Sachverhalt folgendermaßen:

»Im Unterschiede aber von allen Religionsformen, die weit vom wahren Leben abweichen, ist uns der Weg zum ewigen Leben durch Jesus, den Sohn Gottes, geoffenbart worden: er hat uns mitgeteilt, welches das himmlische Leben sei, das die Kinder Gottes haben; auch, daß wir zur Kindschaft Gottes gelangen können, und auf welche Weise. Denn wie die Kunst, in dieser Welt recht zu leben, von den unterschiedlich veranlagten Menschen unterschiedlich dargeboten wurde, und diejenige vollkommener ist, die aus klarerer Überlegung hervorgeht, so wurde auch die Religion, die das zukünftige Leben betrifft und das gegenwärtige auf das zukünftige hinordnet, durch die Propheten, die das zukünftige Leben von fern vorausschauten, unterschiedlich dargeboten; und weil alle das zukünftige Leben nur vorahnend schauten, so konnte allein der, welcher aus Gott oder aus jenem himmlischen Leben, das für uns in der Zukunft liegt, in unsere Natur kam, vollkommen die Religion oder den Weg zu jenem Leben uns mitteilen.«⁵¹

⁴⁸ *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 13, Z. 10f.; 5: h VII, N. 15; S. 14, Z. 25f.; vgl. dazu K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott* (wie Anm. 5) 127ff.

⁴⁹ *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–8. Vgl. außerdem *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144, Z. 18f. (N. 230); *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 20–22; *Sermo CXXVI*: h XVIII, N. 7, Z. 24–26; *Sermo CCXVI* (213): CT I/2–5, N. 13, S. 96, Z. 14–19.

⁵⁰ Vgl. W. A. EULER, *Una religio in rituum varietate – Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 3 (1995) 77ff.

⁵¹ CT I/2–5, N. 13, S. 96, Z. 19–30. Vgl. auch *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 30–S. 144, Z. 2 (N. 229) »Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum

Der gott-menschliche Mittler ist demnach der Inbegriff der vollkommenen Religion, weil durch ihn der Imperativ aller Religionen, Weg zur Glückseligkeit zu sein, in einen Indikativ, in eine begründbare und für den Gläubigen erfahrbare Realität, überführt wird. Eben weil die Religion als eine Beziehung zwischen Mensch und Gott zu verstehen ist, bedarf dieses Verhältnis, soll es zur Vollendung gelangen, der lebendigen Vermittlung durch einen Gott-Menschen. Was darunter zu verstehen ist, hat Gregor von Nyssa in seiner Auslegung der Seligpreisung: »Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5, 8) in beeindruckender Klarheit zusammengefaßt:

»Wenn Gott das ewige Leben ist, so kann der, welcher Gott nicht sieht, auch das ewige Leben nicht sehen. Aber gerade dies, daß man Gott nicht sehen könne, verkünden deutlich die gotterleuchteten Propheten und Apostel. In welche Not und Bedrängnis gerät da die Hoffnung der Menschen? Aber der Herr kommt dem sinkenden Mut zu Hilfe, wie einstens dem Petrus, als er in Gefahr war unterzugehen, indem er ihn auf das Wasser wie auf eine feste Fläche stellte, stark genug, um auf ihr dahinzuschreiten. Wenn nun der Logos auch uns die rettende Hand entgegenstreckt und uns wegen unserer Unfähigkeit, bei der Tiefe der Gedanken aus eigener Kraft sicheren Schrittes einherzugehen, auf den festen Boden wahrer Erkenntnis stellt, so werden wir diese starke Hand des Logos ständig umklammern und jegliche Furcht ablegen.«⁵²

Das von Cusanus vertretene christologische Religionsverständnis ist religionsphilosophisch und -theologisch gleichermaßen bedeutsam. Es schützt nämlich recht verstanden vor zwei Tendenzen, die in der Religionsgeschichte immer wieder in Erscheinung treten und gleichermaßen die Substanz des Religiösen gefährden. Es verhindert einerseits, daß die Religion auf eine abstrakte, letztlich weitgehend inhaltsleere »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«, wie sich Max Horkheimer ausdrückte,⁵³ reduziert wird und es bewahrt andererseits davor, eben weil im Zentrum dieses Religionsbegriffs die Gestalt des lebendigen Mittlers steht, die Religion als einen buchstabenhörigen Dogmatismus zu begreifen. Aus der Geschichte und Gegenwart des Christentums ließe sich wohl zeigen, daß alle Strömungen, die das christologische Prinzip auflösen, zu einer der beiden Alternativen führen.

desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem.«

⁵² GREGOR VON NYSSA, *Acht Homilien über die acht Seligkeiten*, 6. Rede: BKV Bd. 56 (München 1927) 209f.; griech. Text: PG 44, 1263ff.; vgl. dazu J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Regensburg ⁵1978) 127ff.

⁵³ Vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg 1970); K. KREMER, *Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895–1973), des Begründers der Frankfurter Schule (II. Teil)*, in: TThZ 86 (1977) 241ff.

Mit der religionstheoretischen Begründung der christologischen Vermittlung ist natürlich noch nicht die schwierigere, von Cusanus verschiedentlich behandelte Frage beantwortet, ob es sich in der Gestalt des Jesus von Nazareth tatsächlich um den gott-menschlichen Mittler handelt. Da dieses Problem den Gegenstand des vorliegenden Referats überschreitet, sei diesbezüglich auf die grundlegende Untersuchung von Rudolf Haubst zur cusanischen Christologie verwiesen.⁵⁴

IV

Ein von der menschlichen Sehnsucht nach Glückseligkeit und ewigem Leben ausgehender Religionsbegriff lädt zu kritischen Rückfragen ein. Es legt sich hier in besonderer Weise der Verdacht nahe, der Wunsch des Menschen und nicht die Auslegung der Realität sei der Vater dieses Gedankens. Die neuzeitliche Religionskritik, welche – grob formuliert – die Religion ausschließlich als unaufgeklärten Ausdruck eines falschen (die religiösen Inhalte sind undurchschaute Projektionen) und schädlichen (das Religiöse führt zu einem Entfremdungsmechanismus) Bewußtseins betrachtet,⁵⁵ sieht die Unsterblichkeitsdoktrin geradezu als die Achillesferse der Religion, in der ihr eigentlicher egoistisch-illusionärer Charakter zum Vorschein komme.

Bereits als 24jähriger schreibt Ludwig Feuerbach in einem Brief an Hegel, der Tod, »obwohl ein bloß natürlicher Akt« gelte dem Christentum als der »unentbehrlichste Tagelöhner im Weinberg des Herrn«. ⁵⁶ Für Feuerbach ist das Phänomen des Todes und der daraus resultierende Wunsch nach dessen Überwindung durch Unsterblichkeit der eigentliche Grund der Religion, wie er in seinen *Vorlesungen über das Wesen der Religion* ausführt: »Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, daß er einst wirklich endet, daß er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also *kein Tod* wäre, so

⁵⁴ *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 192ff.

⁵⁵ M. SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 187. – Zur neuzeitlichen Religionskritik vgl. R. SCHAEFFLER, *Die Kritik der Religion*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* (wie Anm. 13) 117–135; F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart* (Gütersloh 1986) 90ff.

⁵⁶ L. FEUERBACH, *Briefwechsel I (1817–1839)*: *Gesammelte Werke*, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 17 (Berlin 1984) 107.

wäre auch *keine Religion*. . . . in der Religion sucht der Mensch zugleich die *Mittel* gegen das, wovon er sich abhängig fühlt. So ist das Mittel gegen den Tod der Unsterblichkeitsglaube.«⁵⁷ In der Unsterblichkeitslehre entlarvt sich die Religion; in dieser Doktrin tritt die Intention der Religion, die ansonsten hinter der Verehrung des Absoluten versteckt wird, offen zutage: »Wenn es sich sonst um die Existenz eines *anderen* Wesens handelt, so handelt es sich hier offenbar nur um die *eigene Existenz*.«⁵⁸ Ähnlich hat sich Sigmund Freud geäußert, der die Religion für die Illusion des begehrliehen und infantilen Menschen hält.⁵⁹

Auch wenn mittlerweile die referierten Thesen nur noch selten in ihrer ursprünglichen Radikalität und materialistisch-positivistischen Naivität⁶⁰ vertreten werden, so muß sich doch jede Religionsbegründung, die den grundsätzlichen Wahrheitsanspruch der Religion verteidigt, differenziert mit dem Einspruch der Religionskritik auseinandersetzen. Dabei muß unterschieden werden, zwischen allzumenschlichen Wunschträumen, in denen sich nach Hans Urs von Balthasar das »Wuchern einer nach ›Unsterblichkeit‹ gierenden Phantasie« manifestiert⁶¹ und einem unaufgebbaren religiösen Kern, der nach Nikolaus von Kues die prinzipielle Möglichkeit einer eschatologischen Vollendung des menschlichen Strebens wesentlich einschließt.

Im 13. Kapitel von *De pace fidei*, in dem – wie bereits dargelegt – die Verknüpfung von Religion und Glückseligkeit skizziert wird, findet sich auch eine Bemerkung, die einen fruchtbaren Ansatz zur Auseinandersetzung mit dem Widerspruch der Religionskritik bietet. Nikolaus führt an dieser Stelle aus, daß die Hoffnung aller Menschen, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können, derentwegen auch jedwede Religion besteht, nicht auf Täuschung beruhen kann, denn diese allen gemeinsame Hoffnung stammt aus einem angeborenem Verlangen, dem die Religion folgt, die in gleicher Weise allen angeboren ist.⁶² Wesentliche Teile dieser zentralen Aussage wurden bereits im

⁵⁷ Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 6 (Berlin 1967) 41f. – Herv. L. Feuerbach.

⁵⁸ *Das Wesen des Christentums*: Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5 (Berlin 1973) 300. – Herv. L. Feuerbach.

⁵⁹ S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, in: Gesammelte Werke, Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931 (Frankfurt/M. 1972) u. a. 373f.

⁶⁰ Vgl. etwa zur Kritik des feuerbachschen Projektionsbegriffs K. MÜLLER, *Wenn ich »Ich« sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Frankfurt/M. u. a.) 590ff.

⁶¹ *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980) 109.

⁶² *De pace* 13: h VII, N. 45; S. 42, Z. 6–10.

ersten Abschnitt erörtert, doch blieb dort ein Element außer Betrachtung: Die These, daß das menschliche Glückseligkeitsstreben und die aus diesem resultierende Religion nicht auf Täuschung bzw. Betrug (*deceptio*) beruhen können, weil sie allen Menschen angeboren sind, also, anders ausgedrückt, zur Natur des Menschen, zu seinem Wesen, zur *conditio humana* schlechthin gehören. Die cusanische These enthält, sofern sie sich bestätigen läßt, eine grundsätzliche Widerlegung des Ansatzes der Religionskritik. »Die radikale Religionskritik steht und fällt nämlich mit der Behauptung, daß Religion *nicht* konstitutiv zum Menschsein des Menschen gehört, daß sie vielmehr trotz ihres langdauernden Einflusses auf die Menschheit und ihre Geschichte als eine Verirrung (d. h. als menschliche Selbsttäuschung – *deceptio!* Anm. d. Verf.) zu beurteilen ist oder bestenfalls als eine unreife Gestalt menschlicher Wirklichkeitsauffassung«, die im Grunde bereits überwunden ist und dereinst endgültig verschwinden wird. »Wenn hingegen Religion konstitutiv für das Menschsein des Menschen ist, dann wird es nie ein allseitig ausgebildetes, unbeschädigtes menschliches Leben ohne Religion geben können.«⁶³ Genau dies ist die Auffassung des Cusanus: Nicht die Religion beruht auf einer Täuschung bzw. einem Betrug, sondern ihre Leugnung, welche dazu führt, daß der Mensch das eigentliche Ziel seiner Existenz verfehlt.

Tatsächlich sprechen gute Gründe für die Annahme, die Religion bilde einen konstitutiven Bestandteil der menschlichen Natur. So zeigen die Forschungsergebnisse etwa der Paläontologie, der Ethnologie und der Kulturgeschichte, daß die Menschheit zu allen Zeiten religiös war, was auch die unsere Überlegungen einleitenden Hinweise auf die Religionsgeschichte bestätigt haben.

Andererseits kann man feststellen, daß die fortgeschrittene Verdrängung der Religion insbesondere in den modernen westlichen Gesellschaften nicht ohne negative Folgen für das Individuum und die Gemeinschaft der Menschen bleibt. Dieser Zusammenhang wurde von Wolfhart Pannenberg in mehreren Publikationen eingehend untersucht, auf die hier verwiesen sei.⁶⁴

Ohne der Gefahr zu erliegen, die vermeintlich bessere Vergangenheit glorifizieren zu wollen, kann doch schwerlich geleugnet werden,

⁶³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I (Göttingen 1988) 170f. – Herv. W. Pannenberg.

⁶⁴ A. a. O., 170ff.; *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983) v. a. 460ff.; *Religion und menschliche Natur*, in: *Sind wir von Natur aus religiös?*, hg. v. W. Pannenberg (Düsseldorf 1986) 9–24.

daß gerade die säkularisiertesten Gesellschaften beachtenswerte Krisensymptome aufweisen, die zweifelsfrei die Substanz des Humanum tangieren. Die moderne transzendenzlose Welt wird, trotz ihres Wohlstandes und der Fülle von Möglichkeiten, die sich so vielen Menschen, wie noch nie zuvor, bieten, dominiert vom einem Gefühl des Überdrusses, in ihr herrscht – wie Max Horkheimer erkannte – eine große, aber eigentlich sinnlose, also langweilige Geschäftigkeit.⁶⁵ Der Verlust des Lebenssinnes⁶⁶ erweist sich immer deutlicher als das anthropologische Grundproblem unserer Zeit, und es ist offensichtlich, daß dieses Phänomen mit dem Verdunsten der religiösen Verankerung vieler Menschen unmittelbar zusammenhängt.

Aus der Feststellung, die Religion sei für das Menschsein konstitutiv, folgt natürlich nicht, daß sie deshalb notwendigerweise ein Ausdruck der Gottverwiesenheit des Menschen ist. Dies läßt sich mit den Instrumentarien der Anthropologie nicht erweisen, da die empirischen Wissenschaften nur Aussagen über den Menschen, nicht aber über das Göttliche machen. Hier ist die Theologie und jene Art der Philosophie gefordert, die etwa Nikolaus von Kues pflegte, welche das Absolute nicht von vornherein methodisch ausblendet.

V

Die *theologische Betrachtung* des Phänomens der Religion, von der abschließend kurz die Rede sein soll, faßt diese als ein Verhältnis, konkret als die Beziehung des Menschen zum Absoluten, christlich gesprochen, zu Gott. »Die Religion ordnet den Menschen allein auf Gott hin« heißt es bei Thomas von Aquin.⁶⁷ Dieser Gedanke findet sich analog bei Nikolaus von Kues, wie die Analyse von *De pace fidei* zu zeigen suchte. Als endliches Geistwesen ist der Mensch, so Cusanus, fähig, eine Beziehung zum unendlichen Geist zu realisieren, weil der unendliche Geist dies so gewollt hat. Kann man sich vorstellen, daß eine solche Beziehung zum Unendlichen abbrechen, unwiderruflich vernichtet werden kann, wie es der Fall wäre, wenn der physische Tod das Ende der menschlichen Existenz darstellte? Dies ist schwer-

⁶⁵ Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (wie Anm. 53) 88f.

⁶⁶ Vgl. W. PANNENBERG, *Religion und menschliche Natur* 17.

⁶⁷ *S. theol.* II-II, 81, 1: Religio ordinat hominem solum ad Deum; vgl. u. a. E. HECK, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (München-Paderborn-Wien 1971) 59ff.

lich möglich. Bei konsequenter Betrachtung kann die Beziehung zu Gott für den Menschen sich nicht in einer vorübergehenden Erscheinung, sozusagen einer Episode, erschöpfen; mit ihr überschreitet der Mensch entweder die Grenze des Irdischen und gewinnt Anteil an der Ewigkeit Gottes, oder diese Beziehung existiert nicht. »Gott allein wohnt die Unsterblichkeit inne«, postuliert Nikolaus mehrfach im Anschluß an 1 Tim 6, 16,⁶⁸ doch der Mensch kann Anteil an Gottes Unsterblichkeit gewinnen, weil er der Bindung an Gott fähig ist,⁶⁹ anders ausgedrückt, weil Gott ihn anspricht und so aus der ungeheuren Masse des Seienden unwiderruflich heraushebt.⁷⁰ Martin Luther hat diesen Sachverhalt folgendermaßen ausgedrückt:

»Wo Gott oder mit wem er redet, es sei in Zorn oder in der Gnade, der ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und in unsterblicher Weise reden wollte.«⁷¹

Diese Einsicht dürfte den tiefsten Grund für die Unsterblichkeitslehren in allen Religionen darstellen. Die menschlichen Wünsche und Ängste, die sich mit dieser Frage unvermeidlicherweise verknüpfen, sind demgegenüber von nachrangiger Bedeutung.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen)

BLUM: Wenn ich Ficino in meiner Erinnerung mit Cusanus vergleiche, so ist bei Ficino der Aufstieg das Hauptproblem, das nicht wirklich befriedigend gelöst ist. Die Beschreibung des Abstiegs vom Unendlichen zum Einzelnen, zum Vereinzelten, ist sehr viel plausibler als der Aufstieg dargestellt. Aber der Aufstieg ist Hauptthema in den meisten seiner Schriften, auch der *Theologia Platonica*. Es kommt mir vor, als würde Cusanus sehr viel bescheidener auftreten. Aber dadurch sehr viel erfolgreicher, weil er, wenn ich richtig interpretiere, das Streben nach Transzendenz, und das heißt auch Religion, als anthropologische Konstante und nicht als Postulat charakterisiert. Würden Sie da zustimmen?

⁶⁸ Vgl. etwa *Crib. Alk.* II, 15: h VIII, N. 132, Z. 2–3; III, 20: h VIII, N. 233, Z. 3; *Epist. ad Nic. Alberghi*: CT IV/3, N. 29, S. 38, Z. 5; N. 33, S. 40, Z. 8.

⁶⁹ Vgl. etwa *Epist. ad Nic. Alberghi*: CT IV/3, N. 29, S. 38, Z. 4–10; N. 33, 40, Z. 4–10.

⁷⁰ Vgl. J. RATZINGER, *Zwischen Tod und Auferstehung*, in: *IKaZ* 9 (1980) 221f.

⁷¹ *Genesisvorlesung*: WA 43, S. 481, Z. 32–35; vgl. dazu G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach* (wie Anm. 14) 131.

EULER: Sie haben natürlich mit der Aufstiegs-Abstiegsproblematik recht. Das geht über das hinaus, was ich darlegen wollte. Ich habe den Exkurs zu Ficino in meinem Referat aus einem sehr viel bescheideneren Ziel eingefügt. Ich wollte lediglich die Parallele bringen. Und zwar eine Parallele, durch die Ficino konkret klarmacht, welche Folgen es hat, wenn man die Religion ablehnt. Und das hat er sehr deutlich gemacht. Sicherlich, manches klingt »platonisch-neuplatonisch« im Sinne einer Leib- und Weltverachtung, vielleicht besser gnostisch. Ficino ist hilfreich, um den cusanischen Gedanken zu verstehen. Cusanus lebt im Grunde in einer Umwelt, in der die Religion und der Unsterblichkeitsglaube prinzipiell nicht angefochten sind, bestenfalls im akademischen Bereich. Im Italien der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist das augenscheinlich anders. Sonst hätte Ficino ja nicht seine *Theologia Platonica* geschrieben. Denn die Unsterblichkeitslehre, die für Ficanos Religionsbegriff fundamental ist, wird auf einmal bestritten. Und das war sozusagen für mich der Vergleichspunkt, um die negativen Folgen der Religionsverneinung darzustellen. Ohne Religion, ohne Weiterleben nach dem Tod, ist der Mensch das unglücklichste aller Lebewesen. Ich finde, diese These ist es wert, auch heute noch reflektiert zu werden. Dies ist natürlich sehr plakativ und auch ein bißchen undifferenziert gesprochen. Daß Cusanus sicherlich der reifere Theologe und Philosoph ist, da gebe ich Ihnen recht, aber das war nicht das Thema.

KRIEGER: Meine Frage ist systematischer Natur. Ich habe Ihr Referat auch eher systematisch verstanden. Sie haben versucht, an Cusanus eine systematische These zu entwickeln. Und wenn ich die These richtig verstanden habe, wollen Sie abgrenzen von einer Religionskritik, die das Phänomen Religion in gewissem Sinne anthropologisch zu negieren bzw. anders zu erklären versucht. Mein Problem ist, ob die Wahrnehmung unserer Religionsproblematik, wie wir sie heute erleben, nicht vielleicht einer anderen Antwort bedarf. Nach Ihnen gehört die Religion zur Natur des Menschen. Das will ich nicht in Frage stellen. Mein Problem ist nur, ob unser Problem mit der Religion nicht eher darin besteht, sich im Blick auf die verschiedenen Religionen nicht entscheiden zu können. Ich formuliere es einmal so: Gibt es vernünftige Gründe, auf diese Weise und nicht auf eine andere Weise religiös zu sein? Und diese Gründe müßten so beschaffen sein, daß ich auf diese Weise nicht den Anspruch der anderen Religion, ihrerseits genauso vernünftig zu sein, negiere.

EULER: Ich sehe eigentlich nicht unbedingt einen Widerspruch zu dem, was Sie sagten. Ich würde schon stärker als Sie sehen, daß auch heute Religion grundsätzlich in Frage gestellt ist. Die Frage, für welche Religion ich mich entscheide, versuchte ich kurz mit dem christologischen Religionsprinzip anzuschneiden. Ich denke, das ist einer der fruchtbarsten cusanischen Gedanken zur Religionsproblematik: nämlich das Prinzip einer lebendigen Vermittlung von Endlichem und Unendlichem in der Person Jesu Christi. Das ist für Cusanus die Vollgestalt der Religion. Die Frage ist natürlich immer die: Wie kann man klarmachen, daß Jesus von Nazareth in seiner Person dieses Prinzip verwirklicht hat? Was ich allerdings an Ihrer Frage nicht ganz verstehe, ist folgendes: Es ist gleichermaßen vernünftig, sich für die eine Religion wie auch für eine andere zu entscheiden. Das scheint mir wirklich schwierig zu sein. Denn das ist ja das Problem jeder Apologetik, jeder Fundamentaltheologie: Wie kann sie im Grunde, wenn man sich für das eine entscheidet, das andere genauso gut finden? Sie kann das andere prinzipiell gut finden. Das kann man zugestehen.

SAKAMOTO: Wenn Religion zur Natur des Menschen gehört, welchen Stellenwert hat dann die religiöse Erziehung in Familie, Schule, Kirche usw.?

EULER: Die Tatsache, daß Religion zur Natur des Menschen gehört, schließt nicht aus, daß sie auch durch Erziehung beeinflußt wird. Und Sie haben vollkommen recht, daß gerade die religiöse Erziehung fundamental ist, damit Religion fruchtbar werden kann. Da kann man wieder einen kleinen Gedanken von Ficino anführen, der im Anschluß an Platon sagt, daß die Jugend und die alten Menschen besonders religiös seien. Das mittlere Alter wäre besonders skeptisch.

EBERT: Ich habe Schwierigkeiten mit zwei Begriffen. Und zwar einmal mit der ewigen Glückseligkeit; aber darauf will ich nicht weiter insistieren. Dann mit dem Begriff ewiges Leben. Was Leben ist, wissen wir als Menschen sehr genau. Aber was bedeutet ewiges Leben bei Cusanus oder überhaupt in der christlichen Verkündigung? Das ist mir einfach unklar.

EULER: Der Begriff des ewigen Lebens wurde auch schon bei Herrn Senger angesprochen. Das ist natürlich in gewisser Weise eine Metapher dafür, daß der Mensch nicht tot sein wird. Wir haben eine Vorstellung vom Tod, weil die Existenz unwiderruflich zu Ende geht. Ewiges Leben ist im Grunde eine Verneinung dieses Gedankens. Was konkret Inhalt des ewigen Lebens ist, wissen wir natürlich nicht. Nach christlicher Verkündigung und auch nach cusanischem Denken gehört

zum ewigen Leben bei Gott die *visio beatifica*, d. h. die Schau Gottes, und darin besteht die Glückseligkeit. Diese ewige Glückseligkeit darf man sich nicht als Erweiterung oder Ergänzung irdischer Vollkommenheiten vorstellen.

SCHÜSSLER: Ich möchte noch einmal anknüpfen an das, was Herr Krieger gesagt hat, nämlich ob Religion wirklich so ausgedient hat. Das liegt vielleicht auch daran, wie wir Religion verstehen. Wenn ich an das Religionskonzept Paul Tillichs denke, »religion is ultimate concern«, dann ist das ein anderer Ansatz, der fruchtbar gemacht werden kann. Es ist halt die Frage, was dieser »concern« ist! Eine zweite Anmerkung: Wenn man den Sinnverlust direkt so dicht an die Verdunstung der Religion, wie Sie es genannt haben, heranbringt, so habe ich damit auch meine Probleme. Religion und Sinn korrelieren sicherlich miteinander. Nach Victor E. Frankl ist das Sinnbedürfnis ebenso ein anthropologisches Moment wie die Religion. Aber ich habe Schwierigkeiten, den Sinngedanken so dicht mit der Religion zu verbinden, wie Sie das gemacht haben. Frankl zeigt sehr verschiedene Wege auf, wie man Sinn finden kann. Hier spielt natürlich der Gedanke vom »unbewußten Gott« mit herein. Aber das ist dann ein so weiter Religionsbegriff, der sicher in Richtung von Tillich geht: »religion is ultimate concern«.

von BREDOW: Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß gerade der Sinn das Entscheidende für ein glückliches Leben sein kann, wenn der Mensch meint, daß im Tode alles für ihn zu Ende ist. Zwei Beispiele, zunächst Hölderlin. Die beiden letzten Zeilen des Liedes an die Parzen lauten: »Einmal lebt ich wie Götter und mehr bedarfs nicht.« Das Zweite. Nicolai Hartmann, bei dem ich anfang, Philosophie zu studieren, hat etwas Analoges gewählt. Es kommt bei ihm darauf an, daß nicht die Dauer, sondern das Einmalige den Sinn macht. Ein Augenblick reicht für das ganze Leben, das ist ein Kairos. Und das zeigt nun ähnlich wie bei Hölderlin, daß die Dauer des Lebens bis zum Tode hin nicht das Entscheidende ist, sondern das feste Vertrauen auf einen Sinn des Lebens, auch wenn es, nachdem es einmal gut war, dann nachher zerbricht. Das scheint mir eine andere Form von Religion zu sein.

EULER: Ja, ich sehe es auch so, das ist eine andere Form von Religion. Denn gerade dieses Vertrauen setzt ja im Grunde eine Übereinstimmung nicht mit Gott, sondern vielleicht mit einer tiefen Einheit des Seins, die man irgendwie religiös nennen könnte, voraus. Ich wollte auch nicht behaupten, daß jeder Sinn in Frage gestellt ist, wenn die

Religion in Frage gestellt ist. Ausgangspunkt meiner Überlegungen war der Zusammenhang von Religion und Unsterblichkeit. Der Tod stellt aber den Sinn des Lebens radikal in Frage, was gerade Martin Heidegger herausgearbeitet hat.

von BREDOW: Die Problematik, die wir angerissen haben, enthält verschiedene Glieder. 1. Die Zeit, 2. die Dauer, 3. Sinn und Sinnerfüllung. Das Ganze können wir nicht ergründen, aber durch die Zugehörigkeit der Drei zueinander können wir einen Einblick finden in das »Religiöse«, dem Nichtgläubige sich nähern, ohne irgendein Bewußtsein von Gott zu haben. Zu 1. a) Zeit von der Ewigkeit erschaffen, b) Zeit vom Menschen gemacht. Das *Sein* der Zeit ist nicht nur »Instrument« für menschliche Ordnung, Jahr, Monat, usw., sondern ein Teil der Weltordnung als Maß der Bewegung (*mensura motus*). Wenn ein Mensch stirbt, hört seine Zeit auf. 2. Seine Seele, vom Leib getrennt, hat eine andre Existenzweise, geistig, immateriell, weiterlebend in der Dauer, die nicht meßbar ist. 3. Sinn und Sinnerfüllung gehören zum Geistigen, sind nicht angewiesen auf »lange Zeit«. Das Wesen solchen Geschehens liegt in der Beglückung des Erreichens eines Zieles, was sich dauernd *lohnt*. Ein Mensch, der Gott nicht kennt, kann Gutes *tun*, wie Gott es von ihm wünscht. Ob er dabei ahnt, daß er von Gott ermuntert wird? Seine Sehnsucht nach dem »Anderen« über dem »Realen« hat ihn auf den Weg gebracht – wie den alten Horkheimer.

REICHERT: Es gibt Aussagen von Sokrates, die mich ein Leben lang begleitet haben. In seinen letzten Tagen soll er gesagt haben: Es gibt zwei Wege: Entweder ich werde belohnt für das, was geschehen ist, und mir geschieht Gutes, ganz gleich, in welcher Form, und da habe ich keine Angst. Oder mich erwartet ein tiefer Schlaf, und was haben Könige eigentlich Schöneres in ihrem Leben erlebt als einen tiefen, erquickenden Schlaf? Fragen Sie mich jetzt nicht nach Sokrates. Ich könnte Ihnen da keine Antwort geben. Aber dieser Gedanke eines großen Menschen hat mich immer sehr bewegt, daß ein Nirwana, ein Nichts, auch für einen großen Menschen ein erquickender Gedanke sein kann. Als überzeugte Christin sehe ich das anders. Auf der anderen Seite habe ich aber auch Verständnis für die Menschen, die Furchtbares im Leben erlebt haben, wenn sie beim Tod an einen erquickenden Schlaf denken, an ein Nirwana, wie es das ja wohl in den östlichen Religionen gibt. Das kann auch ein beglückendes Ende sein.

EULER: Dazu zwei Anmerkungen. Erstens ist das Nirwana nicht ewiger Tod. Das Nirwana ist die erfülltste Existenz, im Vergleich zu der unsere irdische Existenz nur ein ganz geringer Schatten ist. Das

Zweite, was Sie vollkommen richtig dargestellt haben, ist der platonische Sokrates. Das sagt er gegenüber den Richtern, die ihn zum Tode verurteilen. Und seine Argumentation ist ausgezeichnet. Der Tod kann ihm nichts schaden, denn entweder geht er zu den Göttern oder erlebt einen solchen Schlaf, der ihm dann auch sozusagen nichts Schlechteres gewährt. Das ist der Kontext, den man hinzufügen muß.

KREMER: Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer des diesjährigen Symposions!

Mir bleibt zum Schluß die angenehme Aufgabe, einen sehr vielfältigen Dank auszusprechen. Ich danke an erster Stelle den Referenten und den beiden Diskussionsleitern. Sodann danke ich natürlich ganz besonders unserem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich. In der Cusanus-Gesellschaft ist das Cusanus-Institut ja bestens eingebettet. Und ich möchte eigens den sehr guten und genußreichen Empfang am letzten Donnerstag abend erwähnen. Mein Dank gilt aber auch dem Hause hier und der Schwester Patrizia. Ich hoffe, daß nicht nur keine Klagen laut geworden sind, sondern das Sie sich sehr wohl gefühlt haben. Es war doch ein großer Vorteil, daß wir alles unter einem Dach hatten: Kost, Logie, Veranstaltungen. Drei Namen möchte ich noch besonders hervorheben, ohne die dieses Symposium einfach nicht hätte über die Bühne gehen können. Das ist der der Sekretärin unseres Instituts, Frau Judith Hoffmann, der von Herrn Dr. Alfred Kaiser und der von Herrn Markus Schneider, Student im 3. Semester von Philosophie/Theologie, der das Galgenmikrofon bedient hat. Speziell zu Frau Hoffmann und Herrn Dr. Kaiser möchte ich sagen: Sie arbeiten nicht nur sehr engagiert und fleißig, sondern auch enorm kompetent, jeweils in ihren Sachbereichen. Und ohne diese kompetente Mitarbeit wäre mir diese Organisation hier gar nicht gelungen.

Mein Dank richtet sich sodann an die Geldgeber. Neben der schon genannten Cusanus-Gesellschaft, vertreten durch ihren Vorsitzenden, nenne ich gern die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die den dicksten Brocken vor allen Dingen für die Bezuschussung der ausländischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer beigesteuert hat. Aber ich möchte auch den Evangelischen Kirchenkreis Trier unter Leitung seines Superintendenten Ulrich Hahn erwähnen, der leider vorgestern seinen Jahresurlaub antreten mußte, sonst wäre er dabei gewesen. Aber er hat uns zur Bestreitung dieses Symposions über die Kirchengemeinde einen erheblichen Zuschuß zugeleitet. Mein Dank gilt auch

dem Techniker hier, Herrn Grünwald, der für die Beschallung und Aufnahme zuständig war. Er ist Sachgebietsleiter im Bereich Medientechnik an der Universität.

Last not least gilt mein Dank allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern an diesem Symposion. Wenn ich auch bei der Konzeption dieses Symposions von einem Insider-Symposion sprach, so wollte ich doch alle die angesprochen wissen, die entweder unmittelbar in der Cusanus-Forschung tätig sind oder sich von seinem Gedankengut angezogen fühlen und es Freunden und Bekannten mitteilen wollen. Daher bin ich angesichts des Verlaufs dieses Symposions außerordentlich froh, daß meine ursprünglich ins Auge gefaßte Richtzahl von ca. 40 Teilnehmerinnen und Teilnehmern um mehr als das Doppelte übertroffen worden ist. Also nochmals ganz herzlichen Dank allen, die zu diesem Symposion gekommen sind.

Und jetzt noch zum Schluß ein Ausblick auf unsere Arbeit an und mit Cusanus in der nächsten Zukunft. Am 17. November dieses Jahres findet um 17.00 Uhr in Bernkastel-Kues die Mitgliederversammlung der Cusanus-Gesellschaft statt. Herr Dr. Aris vom Cusanus-Institut wird einen Vortrag halten: Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert. Ende Januar oder Anfang Februar '96 findet die dritte Cusanus Lecture statt. Professor Jasper Hopkins aus dem US-Bundesstaat Minnesota wird über das Thema »Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues« sprechen. Dann haben wir am letzten Donnerstag im Wissenschaftlichen Beirat zwei wichtige Tagungen definitiv festgelegt: zunächst die Cusanus-Tagung in Padua 1997. Wir reisen montags an, reisen samtags zurück, haben also vier Tage zum Aufenthalt. Und es kommen wohl in Frage die Wochen Montag, der 6. bis Samstag, den 11. Oktober oder Montag, der 13. bis Samstag, den 18. Oktober. Das Generalthema wird etwa heißen: Der junge Nikolaus als Student in Padua, 1417 bis 1423. Der Schwerpunkt wird die Kanonistik einschließlich der Rechtsgeschichte bei Nikolaus von Kues und seinen Zeitgenossen sein. Ich hoffe, daß ich Ihnen im Herbst '96 ein praktisch definitives Programm zusenden kann. Das nächste Symposion in Trier wird 1998 sein, also in drei Jahren. Auch wiederum im Herbst, und zwar mit dem Schwerpunkt der Ethik des Nikolaus von Kues. Ganz zum Schluß wünsche ich Ihnen nun einen guten Appetit und eine glückliche Heimkehr gemäß dem schönen Slogan: Komm gut heim.