

DE PACE FIDEI
((NIKOLAUS VON KUES ALS THEORETIKER
EINES CHRISTLICHEN ÖKUMENISMUS

Von Gunther Wenz, München

1. Religio una in rituum varietate: Friedensschrift in friedloser Zeit

Am 29. Mai 1453 eroberten die Türken Konstantinopel, das Nikolaus von Kues sechzehn Jahre zuvor mit einer Gesandtschaft der päpstlichen Konzilsminorität von Basel aus für zwei Monate besucht hatte, um mit den Griechen Verhandlungen über ein Unionskonzil zu führen.¹ Die Nachricht vom Fall Ostroms wurde dem mittlerweile zum Fürstbischof von Brixen Avancierten von seinem Freunde, dem kaiserlichen Rat Enea Silvio Piccolomini, am 21. Juli übermittelt. »Unter dem niederschmetternden Eindruck der Katastrophe verfaßte Cusanus sein Religionsgespräch *De pace fidei*, das bis zum 21. September vollendet war.«² Der visionäre Dialog, den Nikolaus in der Ratsversammlung der Himmlischen unter dem Vorsitz des Allmächtigen stattfinden läßt, erstrebt das Ziel, durch vernünftige Verständigung gelehrter und weiser Vertreter der Religionen deren wesentliche Einheit im Unterschied diverser Übungen und Bräuche zu erkennen, um auf diese Weise einen ewigen Frieden auszubilden und dem schändlichen Mißbrauch ein Ende zu machen, daß viele um der Religion willen die Waffen gegeneinander kehren und mit häufig tödlicher Gewalt zur Abschwörung lange beobachteter Lehre zwingen wollen, wie das abschreckende Beispiel der Grausamkeiten beweist, die in Konstantinopel *jüngst* verübt wurden.

¹ »Auf der Rückfahrt, auf dem Schiff, kam ihm seine philosophische Entdeckung zum Bewußtsein, die Idee der Koinzidenz, die über die unfruchtbaren Schulstreitigkeiten der Spätscholastik hinausführen und die globale Situation der Jahrhundertmitte theoretisch aufarbeiten sollte.« K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1987) 182. Vgl. DERS., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1986) 540–545.

² E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen* in: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982: MFCG 16 (Mainz 1984) 35–60, hier: 35f. Neben der kritischen Ausgabe von *De pace fidei* in h VII werden auch die Übersetzung von De pace in der dreibändigen Cusanus-Ausgabe von L. Gabriel (Wien 1967) und die ausführlich kommentierte Übers. v. L. Mohler, NvKdÜ, H. 8 (Leipzig 1943) herangezogen.

Das Szenarium des zur Beförderung ewigen Friedens geführten Religionsgesprächs ist im einzelnen folgendes: Zunächst erscheinen in der Gestalt nicht von Menschen, sondern von geistigen Kräften prototypische Repräsentanten der einzelnen Religionen, deren Stellvertreter, ein Erzengel, Gott gegenüber zu bedenken gibt, daß zum einen eine große Masse nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann und daß zum andern dasjenige, was für die Menschen durch Gewohnheit zum Bestandteil der eigenen Natur geworden ist, üblicherweise für die Wahrheit selbst erachtet wird mit der Folge, daß aus gegebenen Differenzen religiöser Sitte zwangsläufig Kontroversen von alternativer und unvermittelter Gegensätzlichkeit entstehen. Gott allein könne hier Abhilfe schaffen: »Deinetwegen nämlich, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, tobt dieser Streit. Niemand nämlich erstrebt in allem, von dem man sieht, daß es erstrebt wird, etwas anderes als das Gute, das Du bist. Auch fragt bei aller geistigen Überlegung niemand nach etwas Anderem als dem Wahren, das Du bist. Was sucht der Lebende anderes als Leben? Was das Seiende anderes als Sein? Du also, der Du Leben und Sein verleihest, bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkant und unaussprechlich bleibst.«³

Die unbegreifliche Einheit des an sich selbst unerkennbaren Gottes, dessen Unendlichkeit kein Endliches zu fassen vermag, in der Verschiedenheit religiöser Vollzüge und Gestaltungen wahrzunehmen, ist, so lautet die Maxime, die Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis der Einzigkeit der einen Religion in der Vielfalt ihrer Übungen und Gebräuche⁴ und damit die Voraussetzung friedlichen Einverständnisses

³ *De pace* 1: h VII, S. 6, Z. 9–17; N. 5. »Succurre igitur tu, qui solus potes. Propter te enim, quem solum venerantur in omni eo, quod cuncti adorare videntur, est haec aemulatio. Nam nemo appetit in omni eo, quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es. Neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille, qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam ut es manes omnibus incognitus et ineffabilis.«

⁴ »... non est nisi religio una in rituum varietate«: h VII, S. 7, Z. 10f.; N. 6. »Dasselbe Streben nach Vermittlung zwischen Gegensätzen, das Nikolaus im kirchenpolitischen Bereich zum Begriff der *concordantia catholica* und im philosophisch-theologischen Bereich zum Begriff der *coincidentia oppositorum* geführt hatte, äußert sich im religiösen Bereich mit dieser für *De pace fidei* typischen Formulierung.« E. COLOMER, *Die Vorge-*

bei gegebener Unterschiedlichkeit, die einfachhin abzuschaffen nicht nur nicht förderlich, sondern kontraproduktiv wäre. Aus bezeichneter *Maxime* geht das hermeneutische Konzept des Religionsgesprächs stimmig hervor: durch Aufweis ihrer impliziten Voraussetzungen die Einheitlichkeit der Religionen zu Bewußtsein zu bringen und damit religiöse Einheit und die Einigkeit in der Verehrung des einzigen Gottes zu befördern. Zu diesem Zweck und um die ganze Diversität der Religionen zu dem einzigen rechten Glauben zu führen, tritt schließlich das fleischgewordene Wort, der menschgewordene Logos Gottes selbst auf den Plan, auf dessen Intervention hin der Himmelskönig den Engeln, welche allen Völkern und Sprachen vorstehen, den Auftrag erteilt, bedeutende Männer beizubringen, um sie stellvertretend den Dialog der Religionen führen zu lassen. Es erscheinen (»quasi in extasim rapti«) ein Grieche (»prae ceteris senior«), Italiener, Araber und Inder, dann ein Chaldäer, Jude, Skythe, Gallier, welche mit dem inkarnierten Logos disputieren, bis dieser Petrus und Paulus das Wort erteilt, die sich mit einem Perser, Syrer, Spanier, Türken, schließlich einem Deutschen, Tataren, Armenier, Böhmen und Engländer unterreden.⁵

Was Methode und Ziel des zum Zwecke allgemeinen Religionsfriedens initiierten Dialogs anbelangt, so hat sie der Syrer in einem fortgeschrittenen Stadium der Unterredung mit folgender Wendung trefflich

schichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: MFCG 16 (1984) 82–107, hier: 107. Außer LULLS *Liber de gentilibus et tribus sapientibus* ist für die Vorgeschichte von *De pace fidei* u. a. ABAELARDS *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* einschlägig; vgl. J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog »Der Friede im Glauben«*, in: MFCG 16 (1984) 61–75, hier: 65 unter Verweis auf L. Mohlers Einführung zum Friedenstraktat in *NvKdÜ* H. 8 (Leipzig 1943).

⁵ Zu den 17 Nationen repräsentierenden Weisen vgl. u. a. den Gesprächsbeitrag von R. KLIBANSKY, in: MFCG 16 (1984) 107f., der zudem S. 113–125 einen ausführlichen Beitrag über *Die Wirkungsgeschichte des Dialogs »De pace fidei«* vorgelegt hat. Zur Wirkungsgeschichte vgl. ferner K.-H. KANDLER, *Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Göttingen 1995) 120–135. Obwohl Hegel Nikolaus von Kues an keiner Stelle erwähnt hat, ist nicht ohne Grund behauptet worden, niemand sei dem kusanischen Denken so nahegekommen wie dieser. E. METZKE, *Nikolaus von Kues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie* in: Ders., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Hg. v. K. Gründer (Witten 1961) 241–263.

umschrieben: »concordiam ex praesuppositis in qualibet secta.«⁶ Durch Erhebung der jeder Religionspartei eigenen Voraussetzungen soll Zwietracht behoben und die erstrebte Eintracht hergestellt werden. »Die leitende Funktion dieses Grundsatzes wird durch das überaus häufige Vorkommen des Wortes *praesupponere* bzw. *praesuppositum*, und zwar zerstreut durch die ganze Schrift hindurch, unterstrichen.«⁷ Dem entspricht der namentlich für die Schrift über den Frieden im Glauben kennzeichnende sog. manuduktorische Grundzug der cusanischen Denkweise, »die nicht gleich schon mit der Definition und systematischen Darlegung des Dogmas beginnt, sondern von aktuellen Fragen und Anknüpfungen her schrittweise an dessen Verständnis heranführt«.⁸ Vorgezeichnet ist der Weg, den die »Präsuppositionsdiagnostik«⁹ von »De pace fidei« inhaltlich beschreitet, durch die bereits über ein Jahrzehnt vorher konzipierte Schrift »De docta ignorantia«.¹⁰ Wie diese beginnt auch die Religionsfriedensschrift mit Erwägungen zur Einheit und Dreieinigkeit Gottes.

⁶ *De pace* 13: h VII, S. 39, Z. 17f.; N. 42.

⁷ K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 126–158, hier: 126. Anm. 5 finden sich die einschlägigen Stellen aufgelistet.

⁸ R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, in: MFCG 16 (1984) 164–182, hier: 164.

⁹ Ebd. 181.

¹⁰ Das erste Buch des am 12. 2. 1440 zum Abschluß gebrachten Werkes *De docta ignorantia* handelt von Gott, das zweite vom Universum, das dritte von Jesus Christus als der manifesten Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Ursprung und Ziel aller Argumentation ist das Begreifen Gottes in seiner Unbegreiflichkeit. In Gott wird das Denken des unvordenklichen Grundes seiner selbst gewahr, von welchem ergriffen zu sein die Bedingung seiner Möglichkeit ist: »clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse« (*De docta ign.* I, 5). Theologie macht Denken nicht zunichte, sondern hat dessen ohne Gottes Unbegreiflichkeit nicht zu begreifendes Beginnen zum Inhalt. Ohne Denken Gottes als des unvordenklich Einen hat Denken keinen vernünftigen Begriff seiner selbst. Die Theologie des Cusanus erschöpft sich also nicht in einer abstrakten theologia negativa, sondern ermöglicht durchaus affirmative Aussagen gemäß dem Grundsatz: »quidquid per theologiam affirmationis de deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur.« (ebd. I, 24) Gott verschließt seinen Bezug zur Kreatur nicht nur nicht, er erschließt ihn vielmehr von sich aus. In der vermutlich im Zeitraum vom Sommer 1440 bis Sommer 1444 konzipierten und verfaßten Schrift *De coniecturis* hat Nikolaus diesen Gedanken im Sinne eines reflexen Urbild-Abbild-Verhältnisses entwickelt. Der trinitarische Gott als der eine Ursprung der Vielheit, Ungleichheit und Geteiltheit der Dinge (*De coni.* I, 1: multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum . . . princi-

2. De uno Deo adorando: Die Verehrung des einen Gottes als Gemeinsamkeit der Religionen

Seiendes ist. Das Sein des Seienden aber ist unterschiedslos eines, da alles Einzelseiende in seiner Verschiedenheit und Vielheit sein Sein der indifferenten Einheit des Seins als solchem verdankt. Die Evidenz dieser Annahme ist für den in der phönikischen Kolonie Elea in Kampanien unweit von Paestum wirkenden griechischen Philosophen Parmenides (ca. 540–470 v. Chr.) mit der Einsicht gegeben, daß nur Seiendes gedacht, Nichtseiendes hingegen nicht gedacht werden könne. Die konstitutive Seinsbezogenheit des Denkens hinwiederum ist darauf angelegt, mit der Identität des Denkens zugleich des einen und einheitlichen Seins gewahr zu werden. Kein Denken, das nicht seinsbezogen, kein Sein, das nicht dazu bestimmt wäre, gedacht zu werden. Denken und Sein koinzidieren in der differenzierten Einheit ihrer selbst. Im reinen Denken ist das Sein selbst offenbar, im Sein selbst das Denken des Denkens manifest.

Zenon, der gelehrige Schüler des Parmenides, hat die eleatische Ontologie von der Einheit des Seins, welches allem Seienden sein Sein gibt, mit Unterstützung des Meisters im Athen des Perikles einst mit großem Erfolg apologetisch erläutert und namentlich durch die These, daß es im strengen Sinne des Begriffs keine Vielheit gebe, den Anlaß geliefert für einen der späten Dialoge Platons aus der Theaitet-Gruppe, der signifikanterweise mit dem Titel »Parmenides« versehen ist. In ihm entwickelt Platon Grundzüge jener ideendialektischen Henologie, die insbesondere im sog. Neuplatonismus ins innerste Zentrum philosophischer Aufmerksamkeit rückt. Neuplatonisches Denken ist Denken des Einen. Das gilt für Plotin und seine Lehre vom Einen-Guten als höchstem Prinzip sowie für seinen bedeutendsten Schüler Porphyrios, für Iamblichos von Chalkis, das Haupt der syrischen Schule, sowie für Proklos, den Systematiker neuplatonischer Metaphysik des Einen,¹¹ und für Damaskios.¹² Es gilt

pium) bildet sich im Seienden dergestalt ab, daß der Geist des Menschen vermöge seiner Teilhabe am göttlichen Logos ihn wie in einem Spiegel zu erkennen vermag. Die abbildhafte Erkenntnis erschöpft indes nie die urbildliche Fülle: »Non enim exhaustibilis est audactio apprehensionis veri.« (*De coni.* I, Prol.) Schon in *De docta ignorantia* sei gezeigt worden, daß die Wahrheit an sich selbst unerreichbar sei: »consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam« (ebd.).

¹¹ Vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1965).

¹² Vgl. F. P. HAGER, Art. *Neuplatonismus*, in: TRE 24, 341–363.

aber ebenso für christliche, vom Neuplatonismus geprägte Theologen wie Pseudo-Dionysius Areopagita, Boethius, Johannes Scotus Eriugena, die Platoniker von Chartres, für Bonaventura, Meister Eckhart, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und – last, but not least – für Cusanus. Das »Denken des Einen« bleibt »auch unter den durch die christliche Offenbarung gewandelten Bedingungen für die reflexive Struktur des Glaubens maßgebend«.¹³

Es ist eine gewollte Bestätigung dieses Sachverhalts, wenn Nikolaus den Dialog der Religionen mit einer Unterredung des fleischgewordenen Logos Jesus Christus mit einem griechischen Weisen bzw. Liebhaber der Weisheit beginnen läßt. »Non potest esse nisi una sapientia«,¹⁴ spricht der Logos unter dem Beifall des Graecus und der anderen Philosophen. Es kann nur eine einzige Wahrheit geben. Wäre es möglich, daß es mehrere Wahrheiten gibt, dann müßten diese von einer einzigen abstammen. Vor aller Vielheit nämlich ist Einheit. Dieser Grundsatz leuchtet allen unmittelbar ein: »ante enim omnem pluralitatem est unitas.«¹⁵ Die Weisheit ist an sich selbst einfach und ungeteilt in sich bleibend (»sapientia ipsa simplici et indivisa in se permanent«).¹⁶ Unbegreiflich, unaussprechlich, unsichtbar und unendlich zwar ist das Vermögen, das ihrer unvergleichlichen Einzigkeit auf unmittelbare Weise implizit ist. Doch eröffnet das Eine durch Selbstexplikation im Vielen von sich aus die Möglichkeit durch dieses, das Viele und Differente, hindurch auf approximative Weise des implizit vorausgesetzten Einen gewahr zu werden, um sich immer mehr der einen Weisheit anzunähern, auch wenn diese, wie gesagt, an sich selbst und absolut, nämlich losgelöst von ihrer Relation zum Relativen niemals erreicht werden kann.

Für die Beziehung der Religionen ergibt sich daraus der logische, vom Logos selbst gezogene Schluß: Ihre Verschiedenheit ist auf die in ihr vorausgesetzte *eine* Weisheit hin durchsichtig zu machen. Der Italus sieht das nicht anders: Alles, was in Wahrheit ist, ist in der Weisheit. Nichts ist außer ihr. »Omnia enim infinita complectitur sapientia.«¹⁷ Er steht daher

¹³ W. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 9–37, hier: 13.

¹⁴ *De pace* 4: h VII, S. 11, Z. 19; N. 11.

¹⁵ Ebd. Z. 21.

¹⁶ Ebd. S. 12, Z. 3f.

¹⁷ *De pace* 5: h VII, S. 13, Z. 16f.; N. 13.

auch nicht an, auf eine diesbezügliche rhetorische Frage des Logos hin, die eine allumfassende Weisheit mit dem Schöpfergott selbst zu identifizieren und ihre Ewigkeit, Ursprünglichkeit und Einfachheit bzw. Nicht-zusammengesetztheit zu konstatieren. Spricht das Wort: »Est igitur sapientia Deus unus, simplex, aeternus, principium omnium.«¹⁸ Antwortet der Italiener: »Ita necesse est.« So muß es sein. »Seht also«, schließt das Wort, »wie ihr, die Philosophen verschiedener Schulen und Gruppen, im Bekenntnis des einen Gottes übereinstimmt, den ihr in dem, daß ihr euch als der Weisheit Liebhaber versteht, alle voraussetzt.«¹⁹

Dem kann und will auch der Araber als Vertreter des muslimischen Monotheismus nicht widersprechen; doch wirft er das Problem auf, wie Polytheisten, also jene, die tatsächlich mehrere Götter verehren, zur Einsicht in die Einheit der einen Weisheit Gottes gelangen sollen. Nach dem Urteil des Logos dadurch, daß sie auf den internen Selbstwiderspruch ihrer Position aufmerksam gemacht werden: unterstellen sie doch ihren Göttern, indem sie ihnen begrifflichen Anteil geben am einen Begriff der Gottheit, eine ihre Vielheit hintergründig bestimmende Einheit. Auch sie rechnen somit faktisch mit einem ersten Grund, Ursprung und Schöpfer des Alls. Im strengen Sinne mehrere gleichursprüngliche Ursprünge und Prinzipien des Universums annehmen zu wollen, wäre hingegen manifest unsinnig.²⁰ Die Wahrheit des Polytheismus ist entsprechend der Monotheismus, auf den alle diversen religiösen Kulte ebenso hingeeordnet bzw. hinzuordnen sind wie etwaige Bilderverehrungen, auf welche ein Inder im Religionsdialog zu sprechen kommt, um alsbald die Hoffnung zu äußern, seine hinduistischen Glaubensgenossen möchten von götzendieuerischer Idolatrie endgültig Abstand nehmen, um dem einen Gotte und ihm allein die Ehre zu geben.

¹⁸ Ebd. S. 14, Z. 21ff.; N. 15

¹⁹ Ebd. Z. 24–26: »Ecce quomodo vos, variarum sectarum philosophi, in religione unius Dei, quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profitemini, concordatis.«

²⁰ »Principium enim cum non possit esse principiatum, quia a se ipso foret principiatum et esset antequam esset, quod non capit ratio, ideo principium est aeternum. Et non est possibile plura esse aeterna, quia ante omnem pluralitatem unitas.« *De pace* 6: h VII, S. 16, Z. 17–20; N. 17.

3. Unitas, unitatis aequalitas et unitatis et aequalitatis unio: Die Dreieinigkeit Gottes als Identität von Identität und Differenz

Nach Werner Beierwaltes wird der Bezug von Identität und Differenz, der ebenso als Verhältnis von Einheit und Andersheit oder entsprechend umschrieben werden kann, »in zweifachem Sinn zum *Prinzip* cusanischen Denkens: er ist die zentrale Fragen bewegende und bestimmende innere Gesetzlichkeit dieses Denkens selbst, welches sich die Struktur des Seins insgesamt, sowie die Möglichkeit und Funktion des Erkennens, nicht minder die denkende und handelnde Rückbindung des Einzelnen zu seinem Ursprung bewußt machen möchte; dies ist gewissermaßen der »subjektive« oder methodische Aspekt des Prinzips. Ihm entspricht der Gedanke, daß der seiende Ursprung selbst den Bezug von Identität und Differenz gründet und von diesem Bezug her als das schlechthin Unbezüglliche oder Absolute verstanden werden kann. Dies mag als der »ontologische« Aspekt von Prinzip gedacht werden.«²¹

Was letzteren Aspekt betrifft, so läßt sich das Verhältnis von Identität und Differenz im Zusammenhang dessen, was der Welt oder dem Universum zugehört, als ein Verhältnis unaufgehobener Gegensätzlichkeit charakterisieren, sofern alles einzelne Seiende aufgrund seiner jeweiligen Identität durch Differenz, also durch die Negation dessen bestimmt ist, was es nicht selbst ist. Alles Einzelseiende ist, was es ist, in Differenz zu Anderem, es ist eines unter anderem. Gottes Sein hingegen ist nicht durch den Unterschied zu Anderem bestimmt. Vom Endlichen, das sich von seinem anderen unterscheidet, ist der unendliche Gott vielmehr gerade durch seine Nichtunterschiedenheit unterschieden. Cusanus bringt das dadurch zum Ausdruck, daß er Gott das Nichtandere, das *non aliud* nennt.²² Gott ist als das Nichtandere, die Negation der Negation, insofern er von allem anderen dadurch verschieden ist, daß er nicht eines neben anderen ist, ohne doch durch diese Verschiedenheit in der Weise eines Gegensatzes bestimmt zu sein: als dem Nichtanderen eignet Gott vielmehr das Vermögen, sich in dem durch Andersheit bestimmten Sei-

²¹ W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 105–143, hier: 105.

²² Vgl. hierzu u. a. G. SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues* (Münster 1970) bes. 155ff.

enden als das Sein selbst zu explizieren. In diesem Sinne ist Gott die Identität von Identität und Differenz, non aliud, idem et possest oder – um es mit dem in »De pace fidei« bevorzugten Ternar zu sagen – unitas, aequalitas et connectio, Einheit, Gleichheit und Verbindung. Als die *oppositio oppositorum* ist Gott die *coincidentia oppositorum* und damit die Einheit von *oppositio et coincidentia oppositorum*. Kurzum: Gott ist als der absolut Eine dreieinig, das Sein selbst, das im anderen seiner selbst es selbst ist, das Denken des Denkens, welches in absoluter Reflexion sich selbst begreift, die *visio absoluta*, in welcher der göttliche Seher im Gesehenwerden sich selbst schaut.²³

Damit ist bereits auf das Ergebnis eines zweiten Gesprächsgangs des fiktiven Religionsdialogs von 1453 vorgegriffen, den der bereits erwähnte Inder mit seiner Vermutung initiiert hatte, schwerer als vom Monotheismus zu überzeugen dürfte es sein, eine allseitige Übereinstimmung hinsichtlich des dreieinigen Gottes zu erlangen: »Videbitur enim omnibus trinitatem sine tribus concipi non posse.«²⁴ Eine Dreiheit in Gott anzunehmen aber sei identisch mit der Annahme gegebener Vielheit. Das aber sei mit der Absolutheit Gottes unvereinbar. Ohne dem zu widersprechen, vielmehr in ausdrücklicher Bestätigung der einzigen Einheit Gottes insistiert der Logos gleichwohl darauf, daß Gott als Schöpfer »trinus et unus« sei.²⁵ Als unendlicher zwar und an sich selbst ist Gott

²³ Vgl. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus)*, in: Ders., a. a. O. 144–175.

²⁴ *De pace* 7: h VII, S. 20, Z. 3; N. 20.

²⁵ Ebd. Z. 9; N. 21. Auch das Universum ist dreieinig. Ausdrücklich handelt Nikolaus im zweiten Buch von *De docta ign.* »De trinitate universi« (II, 7). Aber die Dreieinigkeit der Welt ist keine absolute, sondern eine trinitas contractionis, welche von der trinitas Dei absolut unterschieden und so als relative Dreieinigkeit konstituiert ist. Relativ ist die trinitas universi, insofern ihr Wesen und ihre wesentliche Einheit durch Relation differenter Relate vermittelt ist und ohne solche Mediatisierung durch Differenz nicht ist, was sie ist. Die Einheit der einen Welt ist diejenige Einheit, welche der Inbegriff dessen ist, was durch Differenz bestimmt, und als dieser Inbegriff selbst durch Differenz vermittelt und damit relativ ist. Entsprechend darf die von Cusanus behauptete Unendlichkeit der Welt nicht der Unendlichkeit Gottes gleichgesetzt werden. »Solum ... absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum.« (II, 1) Die Welt ist und bleibt daher Schöpfung, die vom Schöpfer in seiner inintelligibiler vorausgesetzten, als unbegreiflich zu begreifenden Einheit von unitas, aequa-

»nec trinus nec unus nec quicumque eorum, quae dici possunt«,²⁶ sondern unaussprechlich und über allem, was benannt und gesagt werden kann. Doch steht er unbeschadet seiner Absolutheit und in Bestätigung von dieser in einer Beziehung zum Universum, indem er dessen Prinzip ist. Principium universi aber kann Gott nur sein erstens als ewiger Einheitsgrund des Vielen, zweitens als ewige Gleichheit der Ungleichheit, welche das Viele als Verschiedenes bestimmt, drittens als Verknüpfung von Einheit und Gleichheit, welche aller Unterscheidung und Trennung vorhergeht. Da es indes nicht mehrere ewige Prinzipien des Alls geben kann, findet sich in der Ewigkeit des einen Gottes die Einheit, Gleichheit der Einheit und die Einigung von Einheit und Gleichheit oder die Verknüpfung.²⁷ Das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat ist also dasjenige von

litas und connectio ins Sein gerufen und darin beständig erhalten ist (vgl. II, 2). Als die complicatio und explicatio von allem ist er und nur er es, welcher die Welt eint und zugleich jene dreieinige Trias begründet, welche die ontologische Grundstruktur des Universums ausmacht: contractibilitas, contrahens und nexus von contrahibilitas et contrahens. Diese Struktur entspricht auf eine durch die Absolutheit Gottes vermittelte Weise der göttlichen Dreieinigkeit und macht die similitudo absoluti des Universums aus, in welcher dieses als maximum contractum seiner geschöpflichen Bestimmung findet. Näherbestimmt wird die trinitas universi von contrahibilitas, contrahens und nexus contrahibilitatis et contrahentis, welche in der trinitas Dei von unitas, aequalitas und connexio gründet, durch die trias von materia sive possibilitas, forma vel necessitas und materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexio. Der unitas Dei, welche zugleich die potentia absoluta des dreieinigen Gottes ausmacht, ist die Möglichkeit oder Materie des Alls zugeordnet (II, 8), der aequalitas, welche der Logos des dreieinigen Gottes ist, die Weltseele (anima) oder Form des Universums (vgl. II, 9), der göttlichen connexio von potentia absoluta und logos der spiritus universorum, der Geist des Alls. Dabei steht, um es zu wiederholen, alles, was über das All und seine Dreieinigkeit gesagt wird, unter der Voraussetzung von der ununterschiedenen Absolutheit des dreieinigen Gottes unterschieden zu sein. »Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium.« (II, 4) Die unitas universi ist eine »unitas in pluralitate contracta« (I, 2), Differenz die conditio sine qua ihres Seins. »Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non tamen habet extra pluralitatem in qua est subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.« (I, 2) Gott hingegen ist schlechthinig einzige Einheit, deren trinitarischer Begriff derjenige der Unbegreiflichkeit Gottes ist.

²⁶ *De pace* 7: h VII, S. 20, Z. 8–9; N. 20.

²⁷ *Ebd.* S. 21, Z. 9–14; N. 21.: »unitas, unitatis aequalitas et unitatis et aequalitatis unio seu connexio. Sic principium simplicissimum universi est unitrinum, quia in principio

Implikation und Explikation, wobei dem Prinzipiat als dem Explikat des Prinzips dessen Prinzipialität und umgekehrt dem das Prinzipiat explizierenden Prinzip das zu Prinzipierende implizit ist, freilich so, daß das Prinzip, obwohl dem Prinzipiat als sein Bestimmungsgrund immanent, diesem gegenüber seine prinzipielle Transzendenz stets beibehält.

Diese vom Logos selbst vorgetragene Argumentation verfehlt ihre Wirkung nicht und das umso weniger als der Ternar von *unitas, aequalitas et nexus utriusque* im einzelnen erläutert und durch Analogien plausibilisiert wird. Bemerkenswert ist dabei u. a., daß *unitas* mit *entitas* gleichgesetzt (»*unum et ens convertuntur*«²⁸) und statt *aequalitas* auch *iditas*, statt *connexio* auch *idemptitas* gesagt werden kann. Als *unitatis unitas* ruft Gott vermöge seiner *potentia absoluta*, welche alles Wirkliche wirkt und daher als alles bestimmende Wirklichkeit zu gelten hat, aus dem Nichtsein ins Sein (»*ut quod non erat, fiat capax ipsius esse*«²⁹) um mit der Seiendheit oder dem Wesen des Seienden zugleich seine Dasheit und damit seinen Unterschied sowie seine Selbigkeit in der differenzierten Einheit von Washeit und Dasheit zu begründen. Dabei bleibt dem solchermaßen ins Sein gerufenen Seienden die trinitarische Verfassung seines Grundes als des Seins selbst dauerhaft u. a. dadurch eingeprägt, daß es an sich selbst triadische Strukturen zu erkennen gibt wie etwa *mens, sapientia et amor seu voluntas*, welche als *vestigia trinitatis* gelten können. Was aber die immanente Trinität, also die Dreieinigkeit Gottes selbst angeht, so wird vom Logos nachdrücklich eingeschärft, daß es in ihr keine wesenhafte Unterscheidung (»*manifestum est non esse in trinitate essentialium distinctionem*«³⁰) und damit auch keine zahlenmäßige Unterscheidung (»*numeralis autem distinctio est essentialis*«³¹) geben kann. Die *trinitas in Deo* ist vielmehr einfachste Einheit und als *simplicissima unitas*

complicari debet principiatum. Omne autem principiatum dicit sic se in principio suo complicari, et in omni principiato trina talis distinctio in unitate essentiae reperitur. Quare et omnium principium simplicissimum erit trinum et unum«. Die Trias von *unitas, aequalitas et connexio* begegnet auch in *De docta ign.* und strukturiert die Ausführungen über die innergöttlichen Relationen, zu deren Verständnis mathematische Überlegungen intensiv herangezogen werden. Dabei gilt der Grundsatz Augustins: »*Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem.*« (I, 19)

²⁸ *De pace* 8: h VII, S. 22, Z. 10f.; N. 22.

²⁹ Ebd. S. 23, Z. 2f.

³⁰ Ebd. S. 23, Z. 21–S. 24, Z. 1; N. 23.

³¹ Ebd. S. 24, Z. 6f.

wesenhaft triuna. Während nämlich wesenhaft Verschiedenes es selbst sein kann ohne das unterschiedene Andere, ist das im dreieinigen Leben Gottes prinzipiell nicht der Fall. Es gilt der Grundsatz: »non in essentia, sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio«. ³² Die trinitarischen Differenzen sind also relationalen Charakters sowie von der Art wechselseitiger Aufgeschlossenheit füreinander, und zwar nicht in Auflösung der wesentlichen Einheit Gottes, sondern in Bestätigung von deren einzigartiger Einzigkeit im Sinne vollendeter Selbstexplikation von unitas, aequalitas und connexio im jeweiligen anderen ihrer selbst. Das eine Wesen und wesentlich Eine der Gottheit ist dementsprechend anders etwa als bei Plotin nicht relationslos, sondern als in sich relational zu denken. »Die Dreiheit ist nicht nur in der Einheit zusammengehalten, sondern ist Bedingung für den Gedanken der absoluten Einheit selber.« ³³

4. Verbum caro factum ob redemptionem omnium: Die Menschwerdung Gottes und die Allvereinigung in Gott

Als sich der zu seiner Zeit hochberühmte römische Rhetor Caius Marius Victorinus, den man seiner afrikanischen Herkunft wegen zu des Cusanus Zeiten mit dem Beinamen Afer versah und der vor allem als Vermittler griechischer Philosopheme ins Lateinische geschichtlich wirksam wurde, in den 50er Jahren des 4. Jahrhunderts zum Christentum bekehrte, empfand er das zwar als einen entscheidenden Neubeginn seines persönlichen Lebens, nicht aber als einen Bruch mit seinem bisherigen neuplatonischen Denken. Über der Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums gewann er im Gegenteil die Überzeugung, daß das Christentum »zuninnerst mit den Lehren des Neuplatonismus übereinstimmte«. ³⁴ Vergleichbares läßt sich über tausend Jahre später für Nikolaus von Kues geltend machen. Die Vorstellung, als sei mit dem Begriff der Renaissance notwendig der einer Opposition von innovativer Rezeption antiker Philosophie und Kultur

³² Ebd. Z. 5f.

³³ W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* (Göttingen 1996) 50.

³⁴ M. T. CLARK, Art. *Marius Victorinus (281/91 – nach 363)*, in: TRE 22, 165–169, hier: 165.

einerseits und traditionellem Kirchenbewußtsein andererseits zu verbinden, ist für die Jahre um 1450 im allgemeinen und für Cusanus im besonderen gänzlich fernzuhalten: »Kirchenreform, philosophische Neuorientierung und exaktere Erforschung der Antike waren noch keine Gegensätze; es schien möglich, an der kirchlichen Zentrale eine Kultur im Sinne des Petrarca zu verwirklichen.«³⁵

Es ist daher müßig zu streiten, ob sich Nikolaus von Kues primär als Theologe oder primär als Philosoph verstand. Seine Theologie ist Philosophie und seine Philosophie Theologie. Das gilt auch in christologischer Hinsicht,³⁶ wenngleich sich diesbezüglich Vermittlungsprobleme von offenbar noch größerer Schwierigkeit einstellen als im Zusammenhang der Dreieinigkeitslehre. In trinitätstheologischer Beziehung ist das Ergebnis des himmlischen Religionsdiskurses klar und mit den Worten des Logos auf folgenden Nenner zu bringen: »Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet.«³⁷ Stimmen doch auch christliche Trinitätstheologen vorbehaltlos dem Urteil des

³⁵ K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* 190.

³⁶ Im III. Buch *De docta ign.* wird die Christologie unter der Überschrift »de maximo absoluto pariter et contracto« (III, Prol) entfaltet. Während Gott als »unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum« (III, 1) besteht, ist das Universum, obwohl ihm eine »similitudo absoluti« eignet, »maximum contractum tantum« (II, 4), nur eingeschränkt Größtes: »Unitas itaque maximi est in se absolute, unitas universi est in pluralitate contracte.« (III, 1) Das Viele aber, das in seiner Vielheit entsprechend unter sich differiert, ist zu unterscheiden nach Gattung, Art und Zahl (III,1: *differe necesse est aut genere, specie et numero*). Nichts in der Welt koinzidiert mit einem anderen, alles ist gradweise voneinander unterschieden (III,1: *Quapropter universa ab invicem gradibus distinguntur, ut nullum cum alio coincidat*). Einer unter vielen zu sein, bestimmt auch das menschliche Dasein Jesu Christi in der Welt. Indes ist er als das nicht steigerungsfähige maximum contractum mit dem unum absolute maximum personal vereint und damit in seiner Person das eingeschränkt Größte und das absolut Größte, Schöpfer und Geschöpf. Daß und warum unter den Geschöpfen nur in der Natur der Menschheit ein Größtes dieser Art am ehesten möglich ist, wird von Nikolaus von Kues eigens thematisiert (vgl. III, 3). Es folgen ähnlich wie in *De pace* Ausführungen über die Jungfrauengeburt (vgl. III, 5), über das mysterium mortis (vgl. III, 6) et resurrectionis (vgl. III, 7) Jesu Christi, über die Himmelfahrt (vgl. III, 8) und die Wiederkunft Jesu Christi als iudex vivorum et mortuorum (III, 9). Bemerkungen über die Geheimnisse des Glaubens (vgl. III, 11) und die Kirche (vgl. III, 12) sind beigegeben.

³⁷ *De pace* 9: h VII, S. 28, Z. 1f; N. 26.

muslimischen und jüdischen Monotheismus zu, daß von einer Vielheit in Gott nicht die Rede sein könne, jedwede Form von Polytheismus daher zu verwerfen sei. »Sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.«³⁸ Diese Einschätzung verdankt sich der gewissen Überzeugung, daß nur ein trinitarischer Monotheismus die Einheit des einen Gottes als schöpferische und lebendige Einheit zu denken vermag. Die »maxima contradictio«³⁹ ist damit allerdings nach allgemeinem Urteil noch nicht aus der Welt der Religionen beseitigt, da die einen behaupten, das Wort sei Fleisch geworden, um alle zu erlösen, die anderen hingegen genau dies bestreiten. Der Perser sekundiert mit dem Hinweis, die Menschwerdung Gottes werde abgesehen von einigen wenigen Europäern beinahe von allen abgelehnt (»negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis«)⁴⁰.

Um Klärung zu schaffen, übergibt der Logos signifikanterweise das Wort an den Apostel Petrus, der zunächst die trinitätstheologische Basis christologischer Argumentation mit der Feststellung in Erinnerung ruft, der Logos sei als die ratio Dei nicht weniger als Gott selbst, um sodann, wie zuvor schon der Perser, die Unmöglichkeit zu betonen, »quod infinitum sit finitum, et aeternum temporale«.⁴¹ Mit letzterem ist bereits gesagt, daß Jesus Christus als Gott nicht gemäß seiner menschlichen Natur zu gelten hat: »Secundum illam autem naturam non fuit Verbum Dei.«⁴² Bleibt zu fragen, was gemeint ist, wenn Jesus Christus in der für seine Person in Anspruch genommenen Einheit von Logos und natura humana Gott genannt wird. Die Argumentationsfigur, mit welcher Cusanus diese Frage zu beantworten sucht, erinnert in ihrer Struktur an die ratio Anselmi des sog. ontologischen Gottesbeweises. Die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos und damit mit Gott ist im Falle Jesu Christi von der Art, daß eine höhere Vereinigung über die erfolgte hinaus nicht gedacht werden kann. Bleibt die Annäherung an Gott selbst bei den begnadetsten Propheten und Gottesmännern steigerungsfähig mit der Folge, daß die Wesensdifferenz zwischen göttlicher und menschlicher Natur nicht aufhört, eine prinzipiell unendliche zu sein, so ist diese

³⁸ Ebd. Z. 2–4.

³⁹ *De pace* 10: h VII, S. 30, Z. 8; N. 28.

⁴⁰ *De pace* 11: h VII, S. 31, Z. 12–13; N. 30.

⁴¹ Ebd. Z. 15.

⁴² Ebd. S. 32, Z. 21–22; N. 31.

Differenz in der Person Jesu Christi insofern aufgehoben, als die Einigung seiner Menschennatur mit dem Logos eine solche ist, über die hinaus eine höhere, innigere und festere nicht gedacht werden kann.

Jesus Christus hat daher als vollendete Einheit Gottes und des Menschen, als der Gottmensch in Person zu gelten (»quando unio tanta foret naturae inferioris ad divinam, quod maior esse non posset, tunc foret ei unita etiam in unitate personali«),⁴³ wobei hinzuzufügen ist, daß die in seiner Person gegebene Einheit göttlicher und menschlicher Natur vermöge ihrer nicht steigerungsfähigen Vollendung schlechterdings einzigartig und weder multiplizierbar noch dividierbar ist. Von einem in der unio personalis statthabenden transitus der menschlichen Natur in die göttliche darf gleichwohl nicht gesprochen werden: die personale Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus ist vielmehr suppositaler, also von der Art, daß die menschliche der göttlichen Natur so unlösbar anhaftet, daß sie nicht gesondert in sich, sondern in der göttlichen Natur zur Person wird (»non separatim in se sed in divina personetur«).⁴⁴ Illustriert wird die christologische Tatsache »quod natura humana non in se, sed in divina adhaerendo suppositetur«,⁴⁵ mit dem bekannten Beispiel des dem Magnet anhaftenden Eisens, welches von diesem einerseits seiner natürlichen Erdschwere enthoben, andererseits zur Erfüllung seiner eigenen, der Magnetnatur ähnlichen Bestimmung geführt wird. Wie aber vom Eisen gilt: »gerit in se similitudinem naturae magnetis«,⁴⁶ so wohnt dem Menschen Gottebenbildlichkeit, imago et similitudo Dei als seine geschöpfliche Bestimmung inne: »Sic, dum natura intellectualis humana adhaeret naturae intellectuali divinae propinquissime a qua recepit esse, illi adhaereret ut fonti vitae suae inseparabiliter.«⁴⁷

Damit ist zugleich gesagt, daß das, was in Jesus Christus in vollendeter Weise erfüllt ist, unbeschadet der Einzigkeit seiner gottmenschlichen Person Bestimmung aller Menschen ist. Denn alle Menschen erstreben namentlich in ihren religiösen Vollzügen nichts anderes als die Erfüllung und Vollendung ihrer Menschennatur.⁴⁸ Der Mittler vermittelt, was Be-

⁴³ *De pace* 12: h VII, S. 36, Z. 23–S. 37, Z. 1; N. 38.

⁴⁴ *De pace* 11: h VII, S. 35, Z. 7f.; N. 35.

⁴⁵ *De pace* 12: h VII, S. 38, Z. 7–8; N. 39.

⁴⁶ Ebd. Z. 16f.; N. 40.

⁴⁷ Ebd. Z. 17–20.

⁴⁸ *De pace* 13: h VII, S. 41, Z. 13–21; N. 44: »Homo non vult esse nisi homo, non angelus

stimmung aller ist. Im Gottmenschen ist das Ziel aller Dinge theanthropologisch inbegriffen.

5. In caelo rationis: Christlicher Neuplatonismus als aktuelles Ökumeneprogramm?

Glaubt man den philosophischen Zeitanalytikern, so leben wir nicht nur in einer postmodernen, sondern zugleich in einer postmetaphysischen Epoche. Richtete Immanuel Kant trotz seines Rufes als Alleszertrümmerer im Zuge kritischer Selbstaufklärung der Moderne noch alle Aufmerksamkeit auf die Bedingungen der Möglichkeit künftiger Metaphysik, so gilt diese mittlerweile den meisten als prinzipiell vergangen und erledigt. Um wieviel mehr muß das nach dem allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart für das neuplatonische Denken als denjenigen Typus von Metaphysik zutreffen, der – statt Abschied vom Prinzipiellen zu nehmen und den Polytheismus zu loben – »Sein und Wirklichkeit im ganzen bestimmt sein läßt durch das Eine als erste und intensivste Wirklichkeit«. ⁴⁹ Ist die Apotheose des Einen nicht Inbegriff des Dogmatismus?! W. Beierwaltes hat dieser Indizierung mit der These widersprochen, »daß die Sprache neuplatonischen Philosophierens gerade als metaphysische Sprache einen durchaus *antidogmatischen* Grundzug zeigt: Das Eine selbst als das Ziel des Denkens, so gibt es Plotin z. B. immer wieder zu verstehen, ist dem Denken nicht unmittelbar, in einem direkten Zugriff, affirmativ erreichbar; in derartigem Modus faßbar oder sagbar ist nur Bestimmtes- oder Etwas-Seiendes, nicht aber die über dem Sein und Denken seiende Wirklichkeit des Einen, auch nicht die christlich gedachte un-endliche, incommensurable, absolute Einheit von Denken und Sein. Freilich bereitet dialektisch-diskursives Denken den Weg zur ab-

aut alia natura; vult autem esse homo beatus, qui ultimam felicitatem assequatur. Haec autem felicitas non est nisi fructio seu unio vitae humanae cum fonte suo, unde scilicet emanat ipsa vita, et est vita divina immortalis. Hoc autem quomodo esset possibile homini, nisi in aliquo communis omnium natura ad talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possent?«

⁴⁹ W. BEIERWALTES, *Bild und Gegenbild? Reflexionen zu neuplatonischem Denken im Blick auf dessen Gegenwart*, in: Ders., *Denken des Einen*, 436–455, hier: 439.

soluten Grenze des Denkens vor, motiviert also dessen Selbstnegation in einer nicht-denkenden Ekstasis. Im Blick auf dieses Ziel kann der dialektische Aufstieg sich nur in der permanenten Negation aller Kategorien vollziehen, da Negation einzig dem »Nichts von Allem« einigermaßen adäquat ist. Negation umkreist das Eine, grenzt aus, was es nicht sein kann. Affirmation hingegen trafe nur das, was »wir« sind. Negation ergründet also insofern das an sich Unergründliche und Unausagbare, indem sie dessen Unergründlichkeit durch intensivste Anstrengung des Begriffs bewußt zu machen und nur diese zu sagen versucht.⁵⁰

Das Programm wissenden Nichtwissens verfolgt Nikolaus nicht nur in »De docta ignorantia«, sondern ebenso in »De pace fidei«. Denn nachgerade in religiöser Hinsicht gilt die Maxime: »Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.«⁵¹ Daraus leitet Cusanus die Hoffnung ab, daß die Besinnung auf ihren unvordenklichen Grund die Religionen zur Einheit der Verschiedenen vereint, in der Verschiedenheit, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verliert. Durch die Bücher der Alten – Marcus Varro und Eusebius werden eigens erwähnt – fühlt er sich in dieser Hoffnung bestätigt; aus ihrer Überprüfung geht für ihn eindeutig hervor, daß alle Verschiedenheit der Religionen eher in den Riten als in der Verehrung des einen Gottes gelegen ist, den alle von Anfang an stets vorausgesetzt und in jeder Verehrung gepflegt haben. Dies ist zugleich der Beschluß des himmlischen Religionskonzils.⁵²

Hat des Cusanus ökumenische Vision noch heute Aktualität und eine ökumenische Realisierungschance? Um zunächst vom binnenchristlichen Bereich und jener Kirchenspaltung zu reden, die hundert Jahre nach »De pace fidei« den abendländischen Religionsfrieden aufs empfindlichste störte und stärker noch, als das in Bezug auf das Schisma von Ost- und Westkirche gesagt werden muß: »quod sola fides . . . iustificet ad percep-

⁵⁰ A. a. O. 452f.

⁵¹ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21–22 (N. 4).

⁵² »Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per regem regum, ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant. Et deinde cum plena omnium potestate in Ierusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsam perpetuam pacem firmant, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus. Amen.« *De pace* 19: h VII, S. 62, Z. 19–S. 63, Z. 5; N. 68.

tionem aeternae vitae«,⁵³ so heißt es nicht erst bei Luther, sondern schon bei Nikolaus von Kues. »Sine fide impossibile est quem placere Deo.«⁵⁴ Hatte der Hl. Petrus seine inkarnationstheologischen Ausführungen mit Hinweisen zu Jungfrauengeburt, Kreuz, Auferstehung und eschatologische Zukunft Jesu Christi beendet, so beginnt der Völkerapostel Paulus seinen Beitrag zum Religionsfriedensgespräch sogleich mit dem Aufweis, daß nicht auf Grund von Werken, sondern aus Glauben das Heil der Seele geschenkt wird. Zwar muß der Glaube ein gestalteter sein, denn ohne Werke ist er tot. Doch bleibt es dabei, wie das Gespräch des hl. Paulus mit dem Tataren, der in »De pace fidei« »als eine Art unbefangener Naturmensch«⁵⁵ erscheint, unmißverständlich bestätigt, daß der Glaube und der Glaube allein die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus empfängt. »P.: Quid igitur iustificat eum, qui iustitiam assequitur? T: Non merita; alias non foret gratia, sed debitum. P: Optime ais.«⁵⁶ Das hast Du sehr gut gesagt! In der Tat, so ist es.⁵⁷ Auch was Cusanus den zum doctor gentium erklärten Apostel Paulus anschließend über Taufe, über die Messe als Opfer und die Lehre von der Transsubstantiation sagen läßt, ist nicht übel und theologisch mehr als bemerkenswert. Um nur zu erwähnen, was Cusanus über die »conversio substantiae panis« abendmahls-

⁵³ *De pace* 16: h VII, S. 54, Z. 1f.; N. 58.

⁵⁴ Ebd. Z. 24.

⁵⁵ M. DE GANDILLAC, *Das Ziel der una religio in varietate rituum*, in: MFCG 16 (1984) 192–204, hier: 197.

⁵⁶ *De pace* 16: h VII, S. 52, Z. 10–12; N. 55.

⁵⁷ Als ein Zeuge reformatorischer Rechtfertigungslehre ist Cusanus in der 1538 in Wittenberg erschienenen Schrift »Des Babsts Hercules wider die Deudschen« von Johannes Kymeus aufgeführt. Vgl. R. KLIBANSKY, *Wirkungsgeschichte*, a. a. O. 117 sowie die kommentierte Textausgabe von O. MENZEL, in: CSt VI (Heidelberg 1941). Strukturelle Übereinstimmungen zwischen dem Denken des Cusanus und demjenigen Luthers hat E. METZKE in einem aus seinem Nachlaß herausgegebenen Fragment aufzuzeigen versucht (*Nicolaus von Cues und Martin Luther*, in: Ders., *Coincidentia oppositorum* 205–240), wobei er mit Recht die bei beiden zu beobachtende christologische Konzentration (a. a. O., 232: »So ist das dritte der drei Bücher de docta ignorantia, dessen ausschließliches Thema Christus ist, keineswegs nur erbaulicher Abschluß des Werkes. Es erweist sich vielmehr als der Schlüssel für das Gesamtverständnis.«) hervorhebt, aber auch auf kreuzestheologische Unterschiede aufmerksam macht (a. a. O. 238: »Freilich kann man nicht sagen, daß das Kreuz Christi für Nicolaus von Cues in der gleichen Weise im Mittelpunkt seines Denkens oder auch nur seiner Christusanschauung steht wie bei Luther.«).

theologisch gesagt ist: »P: Fide facillime. Nam sola mente hoc est attingibile, quae sola substantiam intuetur quia est, non quid est; substantia enim antecedit omne accidens. Et ideo, cum substantia nec sit qualis nec quanta, et ipsa sola convertitur, ut non sit amplius substantia panis sed substantia carnis, non est nisi spiritualis ista conversio, quia remotissima ab omni eo quod sensu est attingibile.«⁵⁸ Dies ist, wie auch der Protestant anerkennen wird, eine passable transsubstantiationstheologische Diskussionsbasis. In Bezug auf den binnenchristlichen Ökumenedialog lassen sich also bei Cusanus durchaus bemerkenswerte aktuelle Verständigungspotentiale entdecken, auch wenn aus reformatorischer Perspektive namentlich hamartiologische und staurologische Defizite zu registrieren sind⁵⁹ und hinsichtlich der Wandlung eines ehemaligen Konziliaristen zum dezidierten Papalisten Probleme bleiben.

Schwieriger wird es, wenn man den Begriff und Horizont des Ökumenischen über die Christenheit hinaus auf die Vielfalt der Religionen in der Menschheit insgesamt ausdehnt. Kann Nikolaus auch unter dieser Voraussetzung als ein aktueller Promotor der Ökumene gelten?⁶⁰ Rudolf Haubst hat auf dem einstigen Symposium zum Thema im September 1970 mit Recht konstatiert, daß die *una religio in rituum varietate*, die Cusanus anvisiert, zwar auf die eschatologische Gemeinschaft hingeeordnet ist, »aber auch schon in dieser Welt – über den Frieden eines bloßen Tolerierens hinaus – eine wachsende positive Konkordanz der Religionen (intendiert), die nicht im Widerspruch, sondern im Einklang zu dem steht, was er schon in *De concordantia* programmiert hat. In *De pace fidei* ist das darin angedeutet, daß vom göttlichen Logos Petrus und Paulus die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs übergeben wird. Das ist zugleich signifikativ dafür, daß die intendierte religiöse Einheit wohl als Kirche intendiert ist; Nikolaus wollte jedoch diesen Dialog noch nicht gleich schon mit ekklesiologischen Fragen belasten, weil er in diesen fürs erste so etwas wie eine *cura posterior* sah.«⁶¹ Trotz dieser Einschränkung bleibt die Frage, ob dem ins Auge gefaßten Fernziel einer universalen

⁵⁸ *De pace* 18: h VII, S. 60, Z. 1–6; N. 65.

⁵⁹ Vgl. hierzu etwa A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*, in: MFCG 16 (1984) 214–242.

⁶⁰ Vgl. R. Haubst (Hg.), *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene*. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970, (Mainz 1971) (= MFCG 9).

⁶¹ A. a. O., 164.

Welteinheitskirche nicht ein totalitärer Hang innewohnt. Statt diese Frage zu beantworten, will ich sie mit einer ähnlich gelagerten in Verbindung bringen, die Ludger Oeing-Hanhoff in einer Diskussion anlässlich des im Oktober 1982 eigens der cusanischen Religionsfriedensschrift gewidmeten Symposions vorgetragen hat. Inwiefern, so fragte Oeing-Hanhoff damals, ist »für Cusanus die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Menschen die *eine Religion* . . . Für uns ist das ja seit der Neuzeit . . . genau umgekehrt: Nicht die Gemeinsamkeit in einer Religion, sondern die Gewährung von *Religionsfreiheit*, die Anerkennung, daß jeder seine Religion nach seinem Gewissen wählen kann, ist die Voraussetzung für den zwischenmenschlichen Frieden, nicht die Übereinstimmung in einer Religion, wie es vielleicht in der griechischen Polis, nicht einmal mehr im römischen Imperium war.« Hinzugefügt wird: »1442 hat das Konzil von Florenz ja noch gesagt, selbst von den Griechen: wenn sie nicht in der Einheit mit der römischen Kirche sind, erst recht von den Juden, wenn sie sich nicht bekehren: in ignem aeternum ituros esse.«⁶² Wie immer man über ewige Höllenstrafen urteilen mag: daß religiöse Differenzen keine Leib und Leben beeinträchtigenden zivilen Rechtsnachteile nach sich ziehen und nicht – man denke im gegebenen Kontext vor allem an Giordano Bruno – auf Scheiterhaufen enden dürfen, darüber wird unter uns mittlerweile ein Einverständnis herrschen, wie es im 15. Jahrhundert so nicht gegeben war.

Indes lassen sich – keine Frage – zeitgeiststranszendierende Entwicklungen durchaus bei Cusanus selbst identifizieren. Das betrifft nicht nur die dezidiert in Anschlag gebrachte Annahme, daß sich der Friede der Religionen nur friedlich und in der Weise des Dialogs realisieren läßt; es betrifft auch die den Religionsdialog argumentativ bestimmende Metaphysik, deren innovativen Charakter Walter Schulz in seiner Studie über den Gott der neuzeitlichen Metaphysik eindringlich gewürdigt hat. Die eigentliche denkerische Leistung des Cusanus erkennt Schulz dabei darin, »daß er durchaus die Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität behauptet, aber daß er zugleich, und mit zureichenden philosophischen Gründen, eine Vormachtstellung des Menschen in seinem System der Subjektivität ausschließt.«⁶³ Zwar sei Cusanus »nicht mehr von der ihm vor-

⁶² MFCG 16 (1984) 207.

⁶³ W. SCHULZ, *Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik*, in: Ders., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957) 13–32, hier: 19.

ausgehenden Tradition aus zu deuten, insofern er Gott nicht als für sich Seiendes ansetzt, sondern ihn entsubstantialisiert und in wesenhaft unauflösbaren Bezug zu Welt und Mensch setzt. Aber gerade dieser Gott ist nicht auf den Menschen reduzierbar, denn er ist die Macht, die den Menschen in seinem Selbstvollzug prägt und durchwaltet.⁶⁴ Cusanus hat damit auf die konstitutive Bedeutung des religiösen Verhältnisses für die die Neuzeit charakterisierende Subjektivitätsthematik in ebenso elementarer wie klassisch zu nennender Weise hingewiesen und in antizipierender Auseinandersetzung mit der Religionskritik die basale und unveräußerliche Bedeutung der Religion für das Menschsein des Menschen erwiesen. Mag »die jeweilige inhaltliche Bestimmung der Transzendenz sich wandeln, die Idee einer der menschlichen Subjektivität überlegenen Transzendenz bleibt, weil die menschliche Subjektivität sich zu ihrem Selbstvollzug nicht einsetzen kann.«⁶⁵ Nicht zuletzt um dieser Einsicht willen hat Nikolaus von Kues ökumenische Relevanz bis zum heutigen Tag.

⁶⁴ A. a. O. 24. Kritisch zum ersten zitierten Satz äußert sich W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion*, in: Ders.; Identität und Differenz, a. a. O. 144–175, hier: 174f. Anm. 114.

⁶⁵ W. SCHULZ, a. a. O. 29.