

# NIKOLAUS VON KUES ALS WEGBEREITER DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS UND DER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Von Walter Andreas Euler, Trier

Die Staats- und Regierungschefs der Länder der Europäischen Gemeinschaft versammeln sich zu einem ihrer regelmäßigen Gipfeltreffen. Schon lange vor der Konferenz wird berichtet, daß die Zukunft der Union auf dem Spiel stehe und deshalb bahnbrechende, die nationalen Egoismen überwindende Beschlüsse gefaßt werden müßten. Die vielen Herren und wenigen Damen gehen mehrere Tage in Klausur und einigen sich schließlich in einer letzten Marathonsitzung lange nach Mitternacht. Erschöpft und stolz zugleich treten die Politiker vor die Presse und verkünden die Beschlüsse. Sie sagen, man habe die Gemeinschaft gestärkt und zugleich die legitimen Interessen der einzelnen Mitgliedsstaaten bedacht. Die neutralen Beobachter aber kommentieren das Ergebnis meist ein wenig anders. Anstelle eines wirklichen Durchbruchs sei vom Gipfel eher ein Formelkompromiß zustande gebracht worden, der die Probleme noch nicht löse; bei wohlwollender Betrachtung könne man allerdings von einem Schritt in die richtige Richtung sprechen. Hoffentlich werde beim nächsten Gipfel alles besser, denn daß man sich einigen müsse, sei doch allen Beteiligten, bei denen es sich schließlich um vernünftige und gutwillige Menschen handle, vollkommen klar.

Zur Zeit des Nikolaus von Kues war die Situation im Grunde genommen nicht viel anders. Man erhoffte von Reichstagen und Konzilien die Lösung von drängenden politischen und kirchlichen Problemen, glaubte so die innere Einheit des Abendlandes sowie die zerbrochene Gemeinschaft zwischen Ost- und Westkirche wieder herstellen zu können. Cusanus war als Anwalt und Kirchenpolitiker seit dem Basler Konzil an allen diesen Bemühungen maßgeblich beteiligt.

Die Erfahrungen, die er dabei machte, waren für den Kardinal offensichtlich nicht allzu frustrierend, denn er ging selbst noch einen gewaltigen Schritt weiter und stellte sich sogar die Einigung zwischen den Religionen als das Ergebnis einer Konferenz vor. Dahinter steht zum einen die ebenso einfache und trotzdem keineswegs selbstverständliche Einsicht: »Es ist besser, miteinander zu sprechen, miteinander zu kon-

ferieren, als gegeneinander Krieg zu führen«,<sup>1</sup> zum anderen ein ungewöhnlich tiefes Vertrauen in die friedensschaffende und einigende Kraft der dem Menschen zugänglichen, einen göttlichen Wahrheit.

Die »Konferenz«, deren Verlauf Nikolaus in der unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 verfaßten Schrift *De pace fidei* darstellt, unterscheidet sich jedoch gründlich von sonstigen »Gipfeltreffen«, wie wir sie aus Geschichte und Gegenwart kennen. Sie findet im Himmel statt, wird präsiert von Gottvater und seinem Hofstaat und die herbei gerufenen Vertreter der Religionen und Völker, 17 weise Männer, werden vom göttlichen Wort, Petrus und Paulus angeleitet, das allen Religionen Gemeinsame zu erkennen und sich zugleich zur substantiellen Eintracht bzw. Einheit aller Religionen bei Wahrung ihrer legitimen Ritusverschiedenheiten – ausgedrückt durch die Formel: *una religio in rituum varietate* – zu bekennen.<sup>2</sup>

Als Interpreten des cusanischen Textes nehmen wir gewissermaßen die Rolle der neutralen Berichterstatter über das von Nikolaus erdachte himmlische Konzil ein und kommentieren – natürlich nicht als Erste und bestimmt auch nicht als Letzte – wie heutige Journalisten die Beschlüsse der überirdischen Konferenz. Dabei fragen wir uns: Liefert Cusanus tatsächlich einen bedeutsamen Beitrag zur Analyse und intellektuellen Bewältigung des Religions- und Religionenproblems? Und zweitens: Ist die bereits genannte Maxime von der »einen Religion in der Vielfalt der Riten« mehr als nur eine schön klingende, aber letztlich nichtssagende Leerformel?

Um den Perspektivenreichtum der cusanischen Religionsspekulation zu erfassen, soll zunächst im ersten Abschnitt sein Verständnis der Religion und der institutionell verfaßten Religionssysteme von verschiedenen Seiten her betrachtet werden. Darauf aufbauend wenden wir uns dem Programm:

<sup>1</sup> »potius putem conferendum quam bellandum«: *Epist. ad Iob. de Segobia*: h VII, S. 100, Z. 13f.

<sup>2</sup> Vgl. zum Inhalt von *De pace fidei* 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 <sup>2</sup>1995) 160ff.; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt/M. 1998) 330–382.

*una religio in rituum varietate* zu und fragen in diesem Zusammenhang, ob und in welcher Weise die cusanischen Überlegungen zu diesem Themenkreis für die höchst aktuellen Probleme der interreligiösen Verständigung und der Theologie der Religionen von Bedeutung sind.

## 1. Das Religionsverständnis des Nikolaus von Kues

- a) Die »connata religio«: Das Verlangen nach Glückseligkeit und ewigem Leben in der Gemeinschaft mit Gott gehört zur Natur des Menschen und kommt zugleich in den Lehren der verschiedenen Religionen zum Ausdruck

Das Phänomen der Religion hat Nikolaus von Kues immer wieder beschäftigt und gehört zu den zentralen Anliegen seiner philosophisch-theologischen Schriften sowie seiner Predigten. Dabei geht es letztlich um die anthropologisch-theologische Grundfrage des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Mensch und Gott sowie um die Spiegelung dieses Verhältnisses in den verschiedenen Religionen.

Das komplexe Sachproblem der Religion wird im cusanischen Werk wohl am eindringlichsten in *De pace fidei* entfaltet. Dies ist nicht erstaunlich, denn um das bereits erwähnte Ziel dieser Schrift, die Versöhnung der Religionen, zu erreichen, eruiert Cusanus das, was allen Religionen gemeinsam zugrundeliegt, was sie – in seiner Diktion ausgedrückt – übereinstimmend voraussetzen.<sup>3</sup>

Alle Religionen fußen auf der gemeinsamen Menschennatur. Diese wird im ersten Kapitel der Schrift, in einer Rede des höchsten Engels 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 umfungen, 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

<sup>3</sup> Vgl. *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11f. – 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.

Dinge, erheben, mit Dir in höchster Liebe vereint werden und so schließlich zu seinem Ursprung mit Frucht zurückkehren kann.«<sup>4</sup>

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 »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 bedeute als das tiefste Verlangen des inneren Menschen, nämlich die Wahrheit, die allein erstrebt wird und die, da sie ewig ist, den Geist ewig nährt.«<sup>5</sup> Diese Kennzeichnung des ewigen Lebens als tiefstes Verlangen (*ultimum desiderium*) des Menschen wird im Kapitel 13 nochmals aufgegriffen und an dieser Stelle als Sehnsucht nach Glückseligkeit (*felicitas*) beschrieben.<sup>6</sup>

Diese Glückseligkeit ist der zentrale Gegenstand der Religion, denn – so Cusanus – jeder Religion gehe es um die Hoffnung aller, irgendwann die Glückseligkeit erlangen zu können.<sup>7</sup> »Diese Hoffnung ist allen Menschen gemeinsam aus einem angeborenen Verlangen heraus, dem die Religion folgt, welche in gleicher Weise allen angeboren ist.«<sup>8</sup> 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«<sup>9</sup> 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 Unsterblich-

<sup>4</sup> *De pace* 1: h VII, N. 3; S. 4, Z. 21–S. 5, Z. 10.

<sup>5</sup> *De pace* 2: h VII, N. 7; S. 9, Z. 2–6.

<sup>6</sup> *De pace* 13: h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17.

<sup>7</sup> Ebd. N. 45; S. 42, Z. 6f.: omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio.

<sup>8</sup> Ebd. Z. 8–10.

<sup>9</sup> *De coni.* II, 15: h III, N. 147, Z. 5–7: omnibus hominibus inest, . . . , a natura specifica religio quaedam altiorem immortalem finem promittens.

keitsdoktrin: »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.«<sup>10</sup>

In allen diesen Äußerungen wird die Religion als angeborenes Streben nach der Erlangung der ewigen Glückseligkeit charakterisiert. 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.<sup>11</sup>

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 sowie ausschließlich in der Vereinigung mit ihm zur Erfüllung gelangt, wie dies bereits im ersten Kapitel von *De pace fidei* anklang.<sup>12</sup>

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 Göttlichen<sup>13</sup> 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.«<sup>14</sup> In diesem Punkt besteht also Cusanus zufolge

<sup>10</sup> *De mente* 15: h<sup>2</sup>V, N. 159, Z. 6–9: Connata religio . . . quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit.

<sup>11</sup> *De pace* 16: h VII, N. 57; S. 53, Z. 20f.: ultimum desideriorum seu felicitas quae dicitur aeterna vita.

<sup>12</sup> S. oben zu Anm. 4. – 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.

<sup>13</sup> *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 Einigen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott* (wie Anm. 3) 127ff.

<sup>14</sup> *De pace* 13: h VII, N. 42; S. 40, Z. 4–8. Vgl. außerdem *De docta ign.* III, 8: h I, S. 144,

eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen allen Religionen, die durch die Unterschiede in den konkreten Jenseitsvorstellungen nicht aufgehoben wird.<sup>15</sup>

b) Die Betrachtung der Religionenvielfalt vor dem Hintergrund der cusanischen Metaphysik und Erkenntnislehre

In *De pace fidei* untersucht Nikolaus auch die Ursachen der Verschiedenheit der Religionen. Warum gibt es überhaupt viele Religionen, da doch Gott einer ist und warum bekämpfen sich diese vielen Religionen, die doch alle den einen Gott verehren? In der durch himmlische Mächte vorgetragenen Antwort des Kardinals auf dieses Problem werden verschiedene Gedankengänge deutlich, die zugleich auf seine Metaphysik und Erkenntnislehre verweisen.

Nikolaus nennt insbesondere die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen als Grund für die Religionenvielfalt. Die Menschen seien, wie wir gehört haben, von Gott zwar so geschaffen, daß sie prinzipiell zur Gemeinschaft mit ihm gelangen könnten, aber sie neigten immer dazu, das Vorläufige und Vorletzte zu verabsolutieren, das Übliche und Gewohnte für die einzige Wahrheit zu halten. Die verschiedenen religiösen Gewohnheiten, die die Menschen voneinander trennen, würden ihnen im Laufe der Zeit gewissermaßen zu einer zweiten Natur.<sup>16</sup> Sie verteidigten sie wie die Wahrheit und ließen sich dafür bisweilen sogar töten, wie Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae* anmerkt.<sup>17</sup> Bereits in *De coniecturis* weist Nikolaus darauf hin, daß die *religio*, die Gottesverehrung, unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit schwanke, ähnlich wie der Rheinstrom nie gleich bleibe, sondern sich unaufhörlich verändere.<sup>18</sup>

Z. 18f. (N. 230); *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 20–22; *Sermo CXXVI*: h XVIII, N. 7, Z. 24–26; *Sermo CCXVI*: h XIX/1, N. 13, Z. 1–8.

<sup>15</sup> Vgl. *De pace* 15: h VII, N. 50–53; S. 47, Z. 5 – S. 50, Z. 12.

<sup>16</sup> *De pace* 1: h VII, N. 3–4; S. 4, Z. 19–S. 6, Z. 8; Ebd.: h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–8: Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.

<sup>17</sup> *Apol.*: h II, S. 6, Z. 3–7 (N. 7): Nam tanta est vis longaevae observantiae, quod citius vita multorum evellitur quam consuetudo, – uti experimur in persecutione Iudaeorum, Sarracenorum et aliorum pertinacium haeticorum, qui opinionem usu temporis firmatam legem asserunt, quam vitae praeponunt.

<sup>18</sup> *De con.* II, 15: h III, N. 149.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß sich auch im Bereich des Religiösen die prinzipielle Endlichkeit und Begrenztheit – cusanisch gesprochen: Konjunkturalität – menschlicher Erkenntnis auswirkt. All unser Erkennen ist, wie Cusanus in *De coniecturis* ausführt, Mutmaßung, es vollzieht sich »in Andersheit« und kann deshalb die Wahrheit an sich, *uti est*, nie genau (*praecise*) erfassen.<sup>19</sup> Nach *De docta ignorantia* erkennt der menschliche Intellekt Unbekanntes durch den Vergleich mit Bekanntem; er bewegt sich im Irdischen im Bereich des »Mehr oder Weniger«, das schlechthin Größte bzw. Kleinste, der unendliche Gott, entzieht sich der Methode der vergleichenden Untersuchung, denn: *inter infinitum et finitum nulla est proportio* – »zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht keine Verhältnisbeziehung«, wie Nikolaus oftmals wiederholt.<sup>20</sup> Deshalb geschieht Gotteserkenntnis, nach den Worten des Widmungsbriefes an Giuliano Cesarini, durch *docta ignorantia*, im Paradox, als Umfassen des Nichtbegreifbaren in unbegreifbarer Weise.<sup>21</sup>

Die Erkenntniskritik verknüpft sich bei Cusanus vielfach mit dem biblischen Motiv der Verborgenheit Gottes (vgl. *Jes* 45,15). Gott werde, so heißt es etwa in *De pace fidei*, in den vielen religiösen Riten in unterschiedlicher Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt,

<sup>19</sup> Vgl. etwa *De con.* Prol.: h III, N. 2, Z. 2–11: Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inatingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri. Hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas. Cognoscitur igitur inatingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate; I, 11: h III, N. 57, Z. 10f.: Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

<sup>20</sup> Vgl. u. a. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 23–S. 6, Z. 2 (N. 3): Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est; I, 3: h I, S. 8, Z. 20–S. 9, Z. 1 (N. 9): Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sunt. – Vgl. dazu J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–54.

<sup>21</sup> *De docta ign.* Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 9f. (N. 263): ... ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia.

bleibe aber in sich unbekannt und unaussprechbar.<sup>22</sup> Die verschiedenen Gottesnamen der Völker und Religionen betrachtet Cusanus nach *Sermo I* und *De docta ignorantia* als legitime Versuche, sich der Unendlichkeit und Verborgenheit Gottes aus notwendigerweise unterschiedlichen Blickwinkeln zu nähern, wobei jeweils eine bestimmte, Gott wegen seiner Vollkommenheit zugeschriebene Eigenschaft im Vordergrund stehe.<sup>23</sup> Diese affirmative Suchbewegung müsse, so Cusanus, beständig durch die negative Theologie korrigiert werden,<sup>24</sup> doch sei auch diese unzureichend, da sie ja nicht eigentlich zu Gott führe, sondern nur davor bewahre, ihn mit dem Endlichen zu verwechseln.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *De pace* 1: h VII, N. 5; S. 6, Z. 14–17.

<sup>23</sup> Vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 2–5; *De docta ign.* I, 24–25: h I, S. 48–53 (N. 74–85).

<sup>24</sup> Vgl. *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 3–17 (N. 86): Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum, ut sapientissimum, piissimum, lucem inaccessibilem, vitam, veritatem et ita de reliquis adorando, semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum, esse uniter omnia; et quem ut inaccessibilem lucem colit, non quidem esse lucem, ut est haec corporalis, cui tenebra opponitur, sed simplicissimam et infinitam, in qua tenebrae sunt lux infinita; et quod ipsa infinita lux semper lucet in tenebris nostrae ignorantiae, sed tenebrae eam comprehendere nequeunt. Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.

<sup>25</sup> In *De docta ign.* I, 26: h I, S. 56, Z. 5f. (N. 89) heißt es noch: »... negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis«. Diese Auffassung korrigiert Cusanus aber in späteren Schriften, z. B. *De coniecturis* I, 5: h III, N. 21, Z. 6–10: Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. – Noch deutlicher sagt Nikolaus in seinem Brief an den Abt und die Mönche des Klosters Tegernsee vom 14. September 1453, daß negative und affirmative Theologie gleichermaßen ungenügend zur Erkenntnis Gottes sind: »Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic pocius nihil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nihil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed pocius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate.« Ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. BGPhMA 14 (Münster

Die stete Hervorhebung der Differenz zwischen Unendlichem und Endlichem, Gott und Mensch, besitzt bei Cusanus eine besondere Pointe. Sie führt bei ihm nicht zur Skepsis oder zum Fideismus, sondern bringt ihn im Gegenteil dazu, die gesamte geschaffene Wirklichkeit und zugleich das je einzelne Seiende in seiner begrenzten Symbol- bzw. Verweisfunktion auf das Göttliche hin zu sehen. Mit diesem Ansatz korrespondiert eine besondere Hochschätzung der Individualität und Singularität der einzelnen Lebewesen und Phänomene,<sup>26</sup> die zugleich eine grundsätzlich, allerdings nicht vorbehaltlos, positive Wertung von Vielfalt bzw. Verschiedenheit impliziert. Das göttliche Eine spiegelt sich nämlich im Vielen in je eigener Weise.<sup>27</sup> »Warum«, so fragt Nikolaus rhetorisch im *Sermo CLXX*, »gibt es so viele Sprachen, wenn nicht dazu, das Unbenennbare besser zu benennen? Warum gibt es so viele Menschen, wenn nicht dazu, die unausdrückbare Menschheit besser auszudrücken? Warum gibt es so viele Geschöpfe, die Abbilder Gottes sind, wenn nicht dazu, die Wahrheit besser in Vielfalt zum Ausdruck zu bringen, die in ihrem Ansichsein unausdrückbar ist?«<sup>28</sup>

Man ist geneigt, hinzuzufügen: Warum gibt es viele Religionen, wenn nicht dazu, den einen Gott besser und inniger zu verehren, den ja jede Religion nur aus einer bestimmten, begrenzten Perspektive kennt, so daß deren verschiedene Sichtweisen sich komplementär ergänzen sollten? Damit hätte Nikolaus eine Erklärung der Religionenvielfalt gegeben, die strukturell den Ansatz der heute so viel diskutierten sog. pluralistischen Religionstheologie vorwegnehmen würde.<sup>29</sup> Diese Schlußfolgerung findet sich allerdings nur eingeschränkt bei Cusanus. Die *varietas rituum*, die

1915) 114 – Vgl. zu dieser Problematik außerdem K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 318–329.

<sup>26</sup> Vgl. etwa *De docta ign.* III, 1: h I, S. 122, Z. 4–7 (N. 188): . . . nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat aut diversa aequaliter, sicut cum nullo ullo umquam tempore aequale in quocumque esse potest; *De vis.* 4: h VI, N. 9, Z. 8–20.

<sup>27</sup> Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, N. 90, Z. 7–9: Nam cum hic mundus pulcher esse debuit et partes eius non potuerunt esse praecise similes sed variae, ut immensa pulchritudo in ipsarum varietate perfectius reluceret. . .

<sup>28</sup> *Sermo CLXX* (163): V<sub>2</sub>, fol. 65<sup>va</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. dazu u. a. J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München 1996).

Vielfalt der Riten und religiösen Gebräuche wird positiv gewertet und dient der Mehrung der Gottesverehrung, insofern (und nur insofern) sich in ihr jener eine Glaube ausdrückt, den Cusanus zufolge alle Religionen als ihren inneren Kern voraussetzen.<sup>30</sup> Ansonsten wird die Verschiedenheit eher negativ betrachtet, denn, so heißt es in *De pace fidei*, diese erzeuge Spaltung und Feindschaft, Haß und Kriege.<sup>31</sup> Diese Differenzierung entspricht den Prinzipien der cusanischen Metaphysik, die ja Vielfalt nicht als Selbstzweck, sondern als Spiegelung der Einheit sowie als Ausdruck von Harmonie und Ordnung<sup>32</sup> sieht.

c) Die Bedeutung der Christologie für die cusanische Religionspekulation

Nach einer genauen Beobachtung von Inigo Bocken ist die Unerreichbarkeit der Wahrheit für Nikolaus von Kues kein Endpunkt, sondern ein Anfangspunkt.<sup>33</sup> Dieser Satz gilt in vielerlei Hinsicht; im Zusammenhang mit unserer speziellen Themenstellung scheint er mir geeignet, die zentrale Bedeutung der Christologie innerhalb der cusanischen Religionspekulation zu erklären.

Die Menschen suchen Gott in der Religion und in den verschiedenen Religionen, weil sie als geistbegabte Wesen nach jener Wahrheit streben, die zugleich Glückseligkeit und ewiges Leben schenkt. Doch wie kommt der Mensch zu Gott, wenn zwischen Unendlichem und Endlichem eine Scheidewand besteht, die sich in dem bereits genannten Inkommensurabilitätsprinzip: *inter infinitum et finitum nulla est proportio* ausdrückt? Nikolaus' Antwort lautet: Nicht der Mensch kommt zu Gott, sondern Gott

<sup>30</sup> Vgl. *De pace* 1: h VII, N. 6; S. 7, Z. 11–15: Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis cerimoniais quasi tibi regi gratioribus vigilantior operam impendet: saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus patriae cultus; *De pace* 19: h VII, N. 67; S. 62, Z. 3–8: Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.

<sup>31</sup> *De pace* 16: h VII, N. 54; S. 51, Z. 8f.

<sup>32</sup> Vgl. dazu ausführlich *De ven. sap.* 30: h XII, N. 89–91.

<sup>33</sup> *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: PhJ 105 (1998) 255.

kommt zum Menschen, der für ihn aufnahmebereit ist, indem er selbst Mensch wird. Die einzig tragfähige Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, Schöpfer und Schöpfung, ist der gott-menschliche Mittler Jesus Christus.<sup>34</sup>

Diese Lösung des Problems stimmt natürlich mit der gesamten christlichen Überlieferung überein und ist nicht sehr originell. Ganz ungewöhnlich und in gewisser Weise sogar einmalig ist allerdings, mit welcher Intensität und Konsequenz Nikolaus christologisch (ich wiederhole und betone: christologisch und nicht einfachhin christlich!) denkt. Die christologisch-inkarnatorische Perspektive durchzieht nicht nur das gesamte Predigtwerk, sondern auch seine philosophisch-theologischen Schriften von *De docta ignorantia* bis *De apice theoriae* und steht im Zentrum seiner Religionsspekulation.

In der Idee der gott-menschlichen Mittlerschaft treffen sich, koinzidieren gewissermaßen, menschliche Gottessuche, d. h. menschliche Suche nach Wahrheit und letzter Glückseligkeit sowie göttliche Selbstmitteilung.<sup>35</sup> Der Name Jesus tritt für Cusanus an die Stelle der vielen Gottesnamen,<sup>36</sup> die die Gläubigen aller Völker und Nationen dem unbenennbaren, weil verborgenen und alles Endliche übersteigenden Gott gegeben haben. In Christus wird der *deus absconditus* zum *deus revelatus*, zum sichtbaren und ansprechbaren Gegenüber.<sup>37</sup> Botschaft und Lebensschicksal

<sup>34</sup> Vgl. dazu u. a. *Sermo* III: h XVI, N. 11, Z. 5–11: Non enim angelicam sumpsisti naturam, quae corpore caret, ut omnibus creaturis per assumptam humanitatem praeriberes auxilium. Tua humanitas est scala, per quam creatura in Deum ascendit. ›Finiti ad infinitum nulla est proportio, sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia; *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 1–10: Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum, et non maxime et perfectissime, nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum ›finiti ad infinitum nulla sit proportio. Sunt igitur omnia in fine, in Deo, per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset; *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126, Z. 18–S. 127, Z. 6 (N. 197–198).

<sup>35</sup> Vgl. *Sermo* CCLXVII (264): V<sub>2</sub>, fol. 219<sup>va</sup>: ... mediatio Christi ... est copula huius coincidentiae ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem.

<sup>36</sup> Vgl. dazu u. a. *Sermo* XX: h XVI, N. 1–14; *Sermo* XLVIII: h XVII/2, N. 24–31.

<sup>37</sup> Vgl. dazu – neben vielen anderen Belegen – die folgenden Aussagen aus *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 9–13: Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit

Jesu zeigen nicht nur abstrakt, welche Verhaltensweisen Gott von den Menschen fordert (diese lehren weitgehend auch, wie Nikolaus mehrfach sagt, die vielen Menschheitslehrer und Propheten<sup>38</sup>), sondern darüber hinaus, daß Gott seinem Wesen nach Liebe ist; eine Liebe, die sich allem mitteilt und nachgeht und die in ihrer Reinheit nur der inkarnierte Sohn Gottes wirklich offenbaren konnte, weil er von ihr nicht nur sprach, sondern sie in der Einheit seiner Person mit Gott lebte. In der Orientierung an der Gestalt Jesu lernt der Mensch, so heißt es in *Sermo* CLII, die Unterscheidung der Geister. Er überwindet seinen natürlichen Hang, alles ihm Vertraute für gut und gottgefällig und alles Fremde, Ungeübte für schlecht und teuflisch zu halten.<sup>39</sup>

In *Sermo* CXXVI, gehalten am 29. Juni 1453, spricht Nikolaus von der *suprema theologia*, die die Aporien von affirmativer und negativer Theologie überwinde. Diese »höchste Theologie« bestehe darin, so heißt es in dieser Predigt zum Fest der Apostel Petrus und Paulus, Christus als den »Eckstein«, der die guten Ansätze jüdischer und heidnischer Religiosität miteinander verknüpfe und zur Vollendung führe, zu erkennen. Während das Judentum Gott nur als den Jenseitig-Transzendenten betrachtet habe, habe ihn das Heidentum als identisch mit dem Irdisch-Sinnenhaften aufgefaßt. Deshalb hätten sich Juden und Heiden gegenseitig ausgelacht. Christus, in dem Gott dem Menschen hypostatisch geeint ist, verbinde die positiven Intentionen beider Sichtweisen. Als »Friedensstifter und Mittler« zwischen Schöpfer und Geschöpf müsse er von beiden Seiten – Juden und Heiden – anerkannt werden. Als Ermöglichung der Auferstehungshoffnung sei Christus »Wahrheit, Vollkommenheit und Erfüllung« jedes göttlichen Kultes und so auch implizit im jüdischen Glauben enthalten.<sup>40</sup>

Der Gedankengang der Predigt offenbart einen ganz wesentlichen Aspekt der cusanischen Religionsspekulation: Religion ist für ihn nur dann wirklich heilsam und gottgemäß, wenn sie zugleich ganz menschlich, dem Menschen und seiner Sehnsucht entsprechend ist. »Der Glaube«, sagt Nikolaus in *Sermo* CXCI, »darf nicht so hoch und fern von der Erde den Menschen verkündet werden, so als ob dieser gleichsam die Religion für

videre qui est filius, videat et patrem; Ebd.: h XI/2, N. 36, Z. 1f.: . . . non esse deum alia fide visibilem quam fide Christi.

<sup>38</sup> Vgl. *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 18–S. 6, Z. 1; *Sermo* CLXXXVI (180): V<sub>2</sub>, fol. 96<sup>va</sup>.

<sup>39</sup> *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 5.

<sup>40</sup> *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 3, Z. 14–N. 7, Z. 50.

die Engel sei, denn dann könnte er weder gehört noch verstanden werden. Die göttlichen Dinge müssen in menschlicher Weise mitgeteilt werden. Deshalb hat das Wort Gottes des Vaters die Menschheit angezogen, damit den Menschen Gott verkündet werden konnte.«<sup>41</sup>

Nikolaus von Kues hat vielfach zu zeigen versucht, daß die Inkarnation als ein Geschehen zu verstehen ist, welches der Menschheit und zugleich jedem einzelnen Menschen (unabhängig von seiner Herkunft, seiner Volks- und Religionszugehörigkeit) nicht äußerlich bleiben kann. Die natürliche Bewegung des Menschen, so sagt Nikolaus in *Sermo XLI*,<sup>42</sup> anknüpfend an den Gedankengang von *De docta ignorantia* III, strebt nicht über das Menschliche hinaus, aber sie zielt auf die vollkommene Erfüllung des in der Gattung der Menschheit Angelegten. Der Mensch hat Leben, also erstrebt er ein vollkommenes, vernünftiges und mängelfreies Leben. Der Mensch besitzt die Fähigkeit zur Erkenntnis, also kommt sein Erkenntnisdrang nicht zur Ruhe, bis er nicht alles Erkennbare erfaßt. Der Mensch strebt nach dem, was gut ist, also ruht er nicht, bis er nicht jedwedes Gut erlangt. Dieses unendliche Streben wohnt dem Menschen von seiner Natur her inne und kann deshalb nicht vergeblich sein.<sup>43</sup> Es erfüllt sich in dem, der Gott und Mensch zugleich ist. Die »Bewegung meiner Menschennatur (*humanitas*)«, so Nikolaus, »geht dahin, in einem Menschen mit meiner Menschennatur Gott zu berühren. Ich finde daher in mir selbst den Menschen mit meiner Menschennatur, der so Mensch wie Gott ist. Und das ist jener Mensch, in dem allein ich in meiner Menschennatur die Ruhe zu berühren vermag. Die Ruhe ist nämlich Gott. Jener Mensch, der zugleich Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen gemäß der Natur der Menschheit bewegt werden. Und dies ist der gepriesene Jesus Christus. Dieser Jesus wurde von allen Völkern insgeheim ersehnt.«<sup>44</sup>

Die religionstheologische Sinnspitze der cusanischen Christologie besteht darin, Christus (bzw. neutraler formuliert: die Christusidee) als Er-

<sup>41</sup> *Sermo CXCI* (187): V<sub>2</sub>, fol. 104<sup>ra</sup>; vgl. dazu auch die in Anm. 34 zitierte Stelle aus *Sermo* III.

<sup>42</sup> Vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia*, in: MFCG 13 (1978) 115f.

<sup>43</sup> *Sermo* XLI: h XVII/2, N. 8.

<sup>44</sup> Ebd.: h XVII/2, N. 9, Z. 21–N. 10, Z. 11.

fällung der menschlichen Gottessuche zu betrachten. Diese Erfüllung begegnet aber dem Menschen nicht als etwas Fremdes, schlechthin Unbekanntes, sondern als Konfrontation mit dem, was der Mensch sein soll und eben deshalb auch sein kann: die dem Schöpfer geeinte Geistnatur.<sup>45</sup> Christus wird deshalb auch – zumindest als implizite Denknottwendigkeit – in jeder Religion vorausgesetzt, unabhängig davon, ob dies ihren Bekennern jeweils bewußt ist oder nicht. Er bildet den Kern jener *una religio*, die sich Cusanus zufolge in einer Vielfalt von Riten und Gebräuchen ausdrücken kann.

## 2. Das cusanische Programm: *una religio in rituum varietate* und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog und die Theologie der Religionen

Das Ziel der »Konferenz« von *De pace fidei* ist, wie bereits eingangs angedeutet, die Einsicht, daß alle Religionen einen übereinstimmenden Kern voraussetzen, der sich in unterschiedlichen Riten und Gebräuchen ausdrücken kann: »eine Religion in der Vielfalt der Riten«. Dieses Ziel nennt Cusanus gleich zu Beginn der Schrift. In verschiedenen sprachlichen Variationen fließt es im Verlauf des fiktiven Dialoges immer wieder in die Überlegungen ein und wird schließlich am Ende als feierlicher Konferenzbeschluß verkündet.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 6–9: Homo igitur, qui Christo adhaeret, ille suae propriae humanitati adhaeret, ut sit unus cum Christo, sicut Christus cum Deo.

<sup>46</sup> Vgl. dazu – außer den in Anm. 30 zitierten Stellen – *De pace* 1: h VII, N. 1; S. 4, Z. 3–5: ... unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui; Ebd.: h VII, N. 6; S. 7, Z. 10f.: et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate; 3: h VII, N. 8; S. 10, Z. 3–6: ... et sic veritas continue elucescat. Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam; Ebd.: h VII, N. 9; S. 10, Z. 16–19: ... misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem; 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 4–6: Laudes Deo nostro dicimus, cuius misericordia super omnia opera eius, qui solus potens est efficere quod in unam concordantem pacem tanta religionum diversitas conducatur; 6: h VII, N. 16; S. 15, Z. 16f.: Una est igitur religio et cultus omnium intellectu videntium, quae in omni diversitate rituum praesup-

Die Übereinkunft der Religionen wird dabei mit drei verschiedenen Begriffen in Verbindung gebracht: Eintracht oder Harmonie (*concordia – concordantia*), Einheit (*unitas*) und Friede (*pax*). Zwischen diesen drei Begriffen besteht im cusanischen Denken eine überaus enge Verbindung. Nikolaus kann sich offensichtlich weder eine Eintracht bzw. Einheit der Religionen ohne Religionsfrieden bzw. umgekehrt einen Religionsfrieden ohne Religionskonkordanz oder -einheit vorstellen. Doch welcher der genannten Ideen kommt der Vorrang zu? In dieser Frage differieren interessanterweise schon die frühen Abschriften des Werkes. Außer der am besten bezeugten Variante *De pace fidei* bzw. *Dialogus de pace fidei* finden sich auch die Titel: *De unitate fidei et sanctorum (sic) diversitate in unum reducenda*, *De concordia religionum*, *De pace et concordia unice fidei*, *De pace seu concordantia fidei*<sup>47</sup> sowie *Concordia nationum in fide catholica et ritu*.<sup>48</sup> Man sieht daran, daß die spannungsreiche Interpretationsgeschichte des Textes mit den ersten Kopisten beginnt.

Nikolaus selbst wählt in seinem Brief an Johannes von Segovia die Formulierung *De pace fidei*.<sup>49</sup> Der Friede zwischen den Religionen ist demzufolge der eigentliche Kern seines visionären Dialoges. Als vorläufiger bildet der Friede die Voraussetzung für eine fortschreitende Einigung zwischen den Religionen und ist zugleich deren dauerndes, gewissermaßen ewiges Resultat, sollte die Einheit bzw. Eintracht der Religionen sich als beständig erweisen.

ponitur; 13: h VII, N. 42; S. 39, Z. 16f.: . . . concordiam ex praesuppositis in qualibet secta posse reperiri; 16: h VII, N. 60; S. 56, Z. 18f.: Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando; 18: h VII, N. 66; S. 61, Z. 5–9: Ideo circa usum et ritum eius, id quod rectoribus Ecclesiae pro tempore magis expedire videbitur in qualibet religione – salva semper fide –, poterit ordinari, sic quod ob diversitatem rituum per communem legem non minus pax fidei inviolata perseveret; 19: h VII, N. 67; S. 61, Z. 14–16: Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare. Sperandum tamen est, quod in matrimonio et in ordinibus concordia reperiat; Ebd.: h VII, N. 68; S. 62, Z. 19–S. 63, Z. 5: 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 Iherusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus.

<sup>47</sup> *De pace* 1: h VII, S. 3, Variantenapparat zu Z. 1.

<sup>48</sup> *De pace* 19: h VII, S. 63, Variantenapparat zu Z. 5.

<sup>49</sup> *Epist. ad Ioh. de Segobia*: h VII, S. 97, Z. 2.

Der programmatische Leitgedanke der Schrift: *una religio in rituum varietate* ist in dieser Form eine Sprachschöpfung von Cusanus. Bezogen auf den innerchristlichen Bereich finden sich ähnliche Formulierungen bei Anselm von Havelberg,<sup>50</sup> in der kanonistischen Literatur und in den Hussitenbriefen des Cusanus.<sup>51</sup> Die Auffassung, daß in der einen Kirche – synchron und diachron – verschiedene Riten und Gebräuche die Glaubenseinheit nicht infragestellen, war auch dem Mittelalter durchaus vertraut.

Anders verhält es sich mit der Ausweitung dieser Formel auf die Gesamtheit der Religionen. Bekanntlich las Nikolaus in dem zur *Collectio Toletana* gehörenden islamischen Traktat *Lex sive doctrina Mahumeti* die Aussage aus dem Mund des Propheten Mohammed, daß die Religion (*lex*) bzw. der Glaube aller Propheten vor ihm einer gewesen sei, aber sie verschiedene Riten gehabt hätten. Diese Stelle bringt das genuin islamische Offenbarungs- und Prophetieverständnis zum Ausdruck.<sup>52</sup> Cusanus notierte dazu an den Rand: *fides una, ritus diversus*.<sup>53</sup> Diese Formulierung steht seiner eigenen Formel schon sehr nah. Nikolaus wurde also wohl durch den Islam zu seiner Leitidee inspiriert. Man kann sie demzufolge als bemerkenswertes Resultat eines intellektuellen Religionsgespräches betrachten.

In seiner inhaltlichen Ausgestaltung unterscheidet sich das cusanische Programm allerdings tiefgreifend vom islamischen Vorbild. Nikolaus behauptet nicht wie die Muslime, daß alle Religionsstifter, alle Propheten im Anschluß an eine göttliche Uroffenbarung dasselbe lehren, sondern daß alle Religionen auf denselben Voraussetzungen basieren. Diese Voraussetzungen freizulegen, ist die eine Aufgabe des himmlischen Religionsgespräches. Die andere besteht darin, Innen- und Außenseite des Religiösen, *religio* bzw. *fides* und *ritus*, zu unterscheiden. Auf diese Weise strebt Nikolaus eine Übereinkunft zwischen den Religionen an, deren Grundstruktur man – mit einem Begriff aus der ökumenischen Theo-

<sup>50</sup> Vgl. K. SCHREINER, »Tolerantia«. *Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus*, in: *Toleranz im Mittelalter*, hg. v. A. Patschovsky – H. Zimmermann (Sigmaringen 1998) 341–343.

<sup>51</sup> Vgl. dazu E. MEUTHEN, *Der »Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: *MFCG* 8 (1970) 58–62.

<sup>52</sup> Vgl. *Crib. Alk.* I, 2: h VIII, N. 27.

<sup>53</sup> Vgl. h VII, S. XXXIX.

logie – als »differenzierten Konsens«<sup>54</sup> bezeichnen kann: Einheit im Wesentlichen, in den zentralen Glaubensinhalten – legitime Vielfalt in Detailfragen, d. h. im Ausdruck dieser Glaubensinhalte durch Riten und Gebräuche. Dieser Ansatz ist natürlich angreifbar. Es stellen sich vor allem zwei Fragen: Nach welchen Kriterien und von wem wird letztlich entschieden, was wesentlich ist? und: Wie läßt sich die Grenze zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, den unveränderlichen Glaubensinhalten und ihren veränderlichen äußeren Zeichen,<sup>55</sup> bestimmen?

Cusanus' eigene Lösung dieser Probleme orientiert sich an seinem, im ersten Abschnitt dieses Referates entfalteten Religionsverständnis. Die wahre Religion, die *una religio*, besitzt demzufolge als Kern das christologische Dogma der hypostatischen Union von Gott und Mensch in einer Person, was wiederum ein trinitarisches Gottesverständnis voraussetzt. In diesem Dogma erfüllt sich für Cusanus Religion,<sup>56</sup> und deshalb trägt es auch – in sehr unterschiedlichen Graden der Offenbarkeit – jede konkrete Religion.<sup>57</sup> Aus diesem Grund nennt Cusanus Christus den »König aller Religionen«<sup>58</sup> bzw. den »König der göttlichen Religion.«<sup>59</sup> Wird dies eingesehen, so erweist sich Cusanus zufolge, daß, anstelle der vielen Religionen, es letztlich nur eine Religion mit vielen Ausdrucksformen – *una religio in rituum varietate* – geben kann.

Der cusanische Lösungsversuch der Religionenproblematik nimmt, vorgängig zur Betrachtung der verschiedenen Religionen, das religiöse

<sup>54</sup> Vgl. dazu *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«*, hg. v. H. Wagner (Freiburg-Basel-Wien 2000).

<sup>55</sup> Vgl. *De pace* 16: h VII, N. 55; S. 51, Z. 16–S. 52, Z. 2: Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.

<sup>56</sup> Vgl. dazu u. a. *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 desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem; *Sermo* CCXVI: h XIX/1, N. 13; *Crib. Alk.* ProI. 1: h VIII, N. 7–9; II, 16: h VIII, N. 137; *De ludo* I: h IX, N. 51.

<sup>57</sup> Die theologische Bewertung der einzelnen nichtchristlichen Religionen – Islam und Judentum, zu den anderen Religionen finden sich bei Cusanus nur wenige ungenaue Aussagen – wird in erster Linie davon bestimmt, wie sich diese zum christologischen Dogma verhalten; vgl. W. A. EULER, *Unitas et Pax* (wie Anm. 2) 241f.

<sup>58</sup> *Sermo* CLXXI (164): V<sub>2</sub>, fol. 68<sup>th</sup>.

<sup>59</sup> *Sermo* CCLXXVII (274): V<sub>2</sub>, fol. 246<sup>th</sup>.

Verhältnis selbst in den Blick und versucht zu zeigen, daß dieses für das Menschsein konstitutiv ist, aber zugleich vom Menschen her nicht ausgefüllt werden kann. Dieser Ansatz führt zu einer, auf philosophischen Prämissen fußenden Theologie der Religion, welche in eine christozentrische Theologie der Religionen mündet.<sup>60</sup>

Es ist offensichtlich, daß Nikolaus die Welt der Religionen aus christlicher Sicht betrachtet, und er keine alle Religionssysteme gleichermaßen umgreifende Perspektive entwickelt – sofern es überhaupt eine solche umfassende Perspektive geben kann. Die Versuche, abstrakt allen Religionen gerecht zu werden, führen nämlich regelmäßig zu dem Ergebnis, letztlich keiner Religion gerecht zu werden.

Religionstheologisch bedeutsam und für die gesamte jüdisch-christliche Tradition alles andere als selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, daß es Cusanus durch die Annahme, alle Religionen fußten auf den selben Voraussetzungen, gelingt, die vielen Religionen in ein positives Verhältnis zum Christentum zu bringen. Diese Annahme impliziert ja zunächst, daß es auch den nichtchristlichen Religionen um den einen Gott geht, daß auch in den anderen Religionen das in allen Menschen von Natur her angelegte Streben nach Gotteserkenntnis und Gottesliebe sich auswirkt.<sup>61</sup> Dies bedeutet außerdem, daß die verschiedenen Religionen in ihrem Ziel konvergieren und daß die Verwirklichung dieses Zieles in den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten sich in unterschiedlicher Weise ausdrückt.<sup>62</sup>

Es sind diese Nuancen der cusanischen Religionsspekulation, die es rechtfertigen, Nikolaus von Kues als einen bedeutenden Wegbereiter des interreligiösen Dialoges und zugleich einer, die Begegnung zwischen den Religionen systematisch begründenden und fördernden Theologie der Religionen zu sehen. Der interreligiöse Dialog fordert nicht den Verzicht auf die eigene Position, aber er verlangt danach, wie Cusanus einsieht, anzuerkennen, daß auch der Andersdenkende ehrlich und ernsthaft nach der religiösen Wahrheit sucht und daß diese Suche letztlich nicht vergeblich ist. »Es sollte niemand daran zweifeln«, so

<sup>60</sup> Vgl. dazu J. STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog* »Der Friede im Glauben«, in: MFCG 16 (1984) 63.

<sup>61</sup> Vgl. dazu das Zitat zu Anm. 4.

<sup>62</sup> Vgl. E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1961) 26.

schreibt Nikolaus in *De docta ignorantia*, »daß der gütige Gott alles auf sich hin geschaffen hat und nicht will, daß etwas von dem, was er geschaffen hat, verloren gehe. Er möge auch wissen, daß er der freigiebteste Belohner aller derer ist, die ihn verehren.«<sup>63</sup>

Nikolaus ist weiterhin ein Wegbereiter der Begegnung zwischen den Religionen, weil er zu den wenigen Vertretern der christlichen Überlieferung gehört, die sich überhaupt um seriöse Information über andere Religionen, insbesondere den Islam, bemüht haben. Wir wissen, daß er den Koran mehrmals in seinem Leben genau studiert hat,<sup>64</sup> und intensiv nach Abschriften islamkundlicher Texte forschte.<sup>65</sup>

Die Neugierde und das Interesse für das Fremde sind geradezu typisch für Cusanus. Bereits in seiner ersten Predigt von Weihnachten 1430 berichtet Nikolaus stolz, er habe mit Juden über die göttliche Trinität und die Inkarnation gesprochen.<sup>66</sup> Johannes von Segovias Projekt, die Auseinandersetzung mit den Muslimen *per viam pacis et doctrinae*, »auf dem Weg des Friedens und der Belehrung«, zu führen,<sup>67</sup> begrüßt Cusanus mit Nachdruck und bezeichnet es als identisch mit dem Anliegen von *De pace fidei*.<sup>68</sup> Der Versuch des Spaniers, sich mit den Muslimen friedlich und über das Gespräch zu einigen, ist nach Auffassung des Kardinals sowohl im göttlichen als auch im menschlichen Recht begründet.<sup>69</sup> Er erläutert dies folgendermaßen: »Wenn wir gemäß der Lehre Christi vorgehen, werden wir nicht in die Irre gehen, sondern sein Geist wird in uns sprechen, dem die

<sup>63</sup> *De docta ign.* II, 12: h I, S. 110, Z. 8–10 (N. 174).

<sup>64</sup> Vgl. dazu J. E. BIEHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, in: *Manuscripta* 27 (1983) 91–100.

<sup>65</sup> Vgl. *Crib. Alk.* Prol. 1: h VIII, N. 2–4.

<sup>66</sup> *Sermo I*: h I, N. 7, Z. 27–31: Ego etiam aliquando disputando deprehendi sapientes Iudaeos ad credendum Trinitatem inducibiles. Sed quod Filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati nec rationes nec prophetias audire volunt. Eine ähnliche Formulierung findet sich in *Epist. ad Iob. de Segobia*: h VII, S. 98, Z. 4–8: Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae. Sed circa unionem ypostaticam, in qua principaliter ultra unum Deum colentes nostra fides consistit, non minus difficile erit nunc quam semper ab initio.

<sup>67</sup> Vgl. dazu h VII, S. XLV-LII; M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa*, in: *La Ciudad de Dios* 212 (1999) 306ff.

<sup>68</sup> *Epist. ad Iob. de Segobia*: h VII, S. 96, Z. 21–S. 97, Z. 5.

<sup>69</sup> Ebd.: S. 97, Z. 5f.

Feinde Christi nicht widerstehen können. Wenn wir aber den Angriff durch das Schwert wählen, müssen wir fürchten, daß wir, zum Schwert greifend, durch das Schwert untergehen (vgl. *Mt* 26,52). Allein die Verteidigung ist ohne Gefahr für den Christen.«<sup>70</sup> An einer späteren Stelle des Briefes resümiert Cusanus seine Einstellung mit den bereits früher zitierten Worten: *potius putem conferendum quam bellandum*, »ich halte es für besser, miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen.«<sup>71</sup>

Betrachtet man den visionären Dialog »Über den Frieden im Glauben« nur als Utopie oder verweist ihn einseitig in den Bereich der Eschatologie, verfehlt man dessen eigentliche Bedeutung. Die vollkommene Einheit der Religionen ist natürlich nicht herstellbar, auch nicht auf dem Weg, den Cusanus vorschlägt. Ob sie auf Erden je Wirklichkeit wird, erscheint ohnehin als äußerst fraglich. Insofern ist *De pace fidei* natürlich eine Utopie oder auch ein Ausblick auf das Eschaton. Realisierbar dürfte allerdings eine Verständigung der Religionen über die von ihnen vertretenen Anliegen, über ihre heiligen Schriften, ihr Gottes- und Menschenbild sowie ihr Ethos, sein. Dieser Austausch war zur Zeit des Cusanus weitgehend utopisch, heute jedoch geschieht er in vielfältiger Weise und nimmt im Zuge der sog. Globalisierung beständig zu. Auf diese Weise erfolgt indirekt eine Versöhnung der Religionen, insofern diese durch zunehmende Kenntnisnahme ihre bedrohliche Fremdheit verlieren.

Dabei ist der cusanische Ansatz in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: Gelangt man zur Einsicht, daß auch die Anhänger anderer Religionen, ehrlich und ernsthaft Gott bzw. das Absolute suchen und dabei, plakativ ausgedrückt, weder »dumm noch bössartig« sind, dann können Konflikte zwischen den Religionen, die wegen ihrer Konkurrenzsituation oftmals unvermeidlich sind und auch in Zukunft unausweichlich sein werden, friedlich ausgetragen werden. Somit wäre die Vision von *De pace fidei* in mancher Hinsicht bereits Wirklichkeit geworden und dürfte mit dem zunehmenden Zusammenwachsen der Menschheit – aller Widerstände zum Trotz – immer mehr zu einer erfahrbaren, geistigen und geistlichen Realität werden. Es scheint so, als habe Cusanus in einer weitgehend homogenen, aber in ihrer Homogenität durch die Expansion der Türken

<sup>70</sup> Ebd.: Z. 5–11.

<sup>71</sup> S. Anm. 1.

bedrohten Gesellschaft einen Ansatz zum interreligiösen Gespräch geahnt, den wir in unserer heutigen Situation vielleicht noch besser verstehen und umsetzen können, als er dies in seiner Epoche tun konnte.

Die cusanische Idee von der einen Religion in der Vielfalt der Riten sollte aus heutiger Perspektive als ein hermeneutisches Prinzip verstanden werden, durch welches die Anliegen der überlieferten Religionssysteme mit Blick auf das gemeinsame Anliegen von Religion, das Nikolaus zu Recht als das dem Menschen gleichsam angeborene Streben nach Wahrheit und Heil charakterisiert, zur Sprache gebracht werden können. So schnell wie im von Nikolaus von Kues erdachten Himmel werden die Religionen auf dieser Grundlage sicher nicht zu einer Übereinstimmung gelangen, aber sie werden sich Schritt für Schritt, wie die vernünftigen und gutwilligen Politiker unserer Zeit, ein wenig näher kommen.