
Die eine (wahre) Gottesverehrung in der Vielfalt der Religionen

Zur Begründungsfunktion der spekulativen Einheitsmetaphysik des Cusanus für seine Vision eines immerwährenden Religionsfriedens

Markus Enders

0. Die cusanische Vision eines Konzils der Religionen »im Himmel« als literarische Einkleidung des Religionsgesprächs

In seiner im September 1453 verfassten Schrift ›De pace fidei‹ nimmt Cusanus die Eroberung von Konstantinopel im Mai des gleichen Jahres zum Ausgangspunkt einer als Vision inszenierten literarischen Fiktion: Von den Grausamkeiten des türkischen Sultans gegenüber der eroberten christlichen Bevölkerung und dem christlichen Kulturerbe Konstantinopels tief erschüttert¹, hatte ein Mann – gemeint ist Cusanus selbst² – den Schöpfer des Weltalls angefleht, er möge doch den durch die Ausübung verschiedener Formen religiöser Gottesverehrung entstehenden Verfolgungen Einhalt gebieten.³ Daraufhin sei ihm nach einigen Tagen eine Vision zuteil geworden, die ihn sehen ließ, wie bei aller Vielfalt religiöser Überzeugungen und Praktiken auf Erden durch die Einsichtsfähigkeit einiger weniger Weiser doch eine Konkordanz in religiösen Ansichten gefunden werden könne, die es ermögliche, in der *religio* einen immerwährenden Frieden zu schaffen.⁴ Es ist also das Ziel des dauerhaften und umfassenden Religionsfriedens, das Cusanus mit dieser Schrift verfolgt und dem nach seiner Meinung die Vielfalt

1. Zum geschichtlichen Hintergrund des Falls Konstantinopels vgl. S. *Runciman*, Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München 1969; zu der nahezu traumatisierenden Wirkung des Verlustes Konstantinopels auf weite Teile der Christenheit vgl. E. *Meuthen*, Der Fall Konstantinopels und der lateinische Westen, in: MFCG 16 (1984), 35-60; W. A. *Euler*, Una Religio in Rituum Varietate. Die Begegnung der Religionen bei Nikolaus von Kues, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 85 (2001), 246.
2. Zur Identität des Visionärs mit Cusanus vgl. G. *Heinz-Mohr*, Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues, in: MFCG 9 (1971), 169.
3. Vgl. *Nicolai de Cusa*, De pace fidei. Cum Epistula ad Ioannem de Segobia / Ed. comm. ill. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, O.S.B., Hamburgi 1956 (im folgenden abgk. zitiert mit »De pace fidei« sowie Kapitel-, Nummern-, Seiten- und Zeilenzahl), I, Nr. 1,3, 3-8, insb. 6f.: »... persecutionem, quae ob diversum ritum religionum ...«; *religio* bedeutet auch noch bei Cusanus primär die Gottesverehrung, vgl. E. *Feil*, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986, 138-159.
4. De pace fidei I, Nr. 1,3,8-4,5.

verschiedener religiöser Überzeugungen im Wege steht.⁵ Damit dieses von ihm visionär Gesehene denen zur Kenntnis gelangt, die über diese Dinge zu befinden haben, hat er es nach Maßgabe seines Erinnerungsvermögens schriftlich festgehalten.⁶ Und dann berichtet Cusanus gleichsam von einer Ratsversammlung des himmlischen Hofstaates, die vor dem Thron Gottes stattgefunden habe.⁷ Der göttliche König des Himmels und der Erde eröffnete diese Versammlung, indem er seinem Hofstaat von den gewaltsamen Auseinandersetzungen, die die Religionen auf Erden miteinander führen, Kunde gab. Von den Engeln, die von Gott als Wächter und Repräsentanten der einzelnen Völker und Religionen eingesetzt sind,⁸ ergreift nun der Vornehmste das Wort und behauptet, dass unbeschadet der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen zur Gotteserkenntnis nur wenige Menschen die nötige Mühe hätten, um zu einer Erkenntnis ihrer selbst und damit zugleich zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen.⁹ Deshalb habe Gott Seher und Propheten zu den Völkern geschickt, die ihr jeweiliges Volk in religiösen Dingen belehrten.¹⁰ Da aber die Menschen natürlicherweise dazu

5. Diese Grundabsicht von *De pace fidei* kommt bereits im Titel dieses Werkes programmatisch zum Ausdruck, vgl. auch *W. A. Euler*, *Una Religio* (Anm. 1), 245f.: »Dieses Werk enthält bereits in seinem Titel ein Programm: Es beabsichtigt, die theoretischen Grundlagen für die Wirklichmachung der Einheit unter den Religionen zu liefern und so dem Frieden im Glauben und damit auch unter den Menschen und Völkern zu dienen. ... Der Friede ist offensichtlich das vorrangige Ziel für ihn (sc. Cusanus).«
6. *De pace fidei* I, Nr. 1 u. 2, 4,5-7.
7. *De pace fidei* I, Nr. 2, 4,8-14, insb. 8: »Raptus est enim ad quandam intellectualem altitudinem ...«; der Ausdruck »intellectualem altitudinem« deutet auf den *intellectus* als jenes Erkenntnisvermögen hin, welches bei Cusanus grundsätzlich die überkategoriale und überrationale Einheit der Gegensätze zu erfassen vermag. Daher liegt die Erkenntnis der gesuchten Einheit aller religiösen Glaubensüberzeugungen im Vermögen nicht der *ratio*, sondern des *intellectus*, dessen Träger nach cusanischem Verständnis die Weisen sind, vgl. auch *G. v. Bredow*, *Die Weisen in De pace fidei*, in: *MFCG* 9 (1971), 188: »Das einzige Kriterium für die Weisheit scheint mir in der erkenntnistheoretischen Abgrenzung von *intellectus* und *ratio* zu liegen: Weisheit ist das Schauen der Ursprungseinheit der Religion in und über ihren verschiedenen Ausprägungen, Veränderungen und Verzerrungen. So ist es dann zu verstehen, daß Nikolaus oft (auch im *Sermo* 161) sagt, nur die intellektuale Natur vermag Gott zu schauen, sie ist *capax dei*, hat Fassungskraft für Gott.« Rudolf Haubst spricht in Bezug auf diese himmlische Szene in Anlehnung an Goethes *Faust* von einem »Prolog im Himmel«, vgl. *N. v. Kues*, *De pace fidei – Der Friede im Glauben*, dt. Übersetzung von R. Haubst, Trier 1982, 5; zu den mutmaßlichen biblischen Vorbildern der cusanischen Visionsszene vgl. *W. A. Euler*, *Die Schrift De pace fidei* des Nikolaus von Kues, in: *Edith Stein Jahrbuch*, Bd. 7: *Die Weltreligionen*. Zweiter Teil, Würzburg 2001, 167, Anm. 11.
8. Vgl. *De pace fidei* I, Nr. 2, 4,16-19; I, Nr. 6, 7, 17f.; zu den Völkerengeln vgl. *B. Hanssler*, *Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 9 (1971), 191: »Für Cusanus sind die Völker Wesenheiten, denen jeweils eine transzendente Repräsentation entspricht in der Gestalt eines eigenen sie vor Gott repräsentierenden Engels ... Der Gedanke der Völkerengel aus dem Danielbuch wird von ihm sehr präzise verstanden, ...«
9. *De pace fidei* I, Nr. 3 u. 4, 4,20-5,18.
10. *De pace fidei* I, Nr. 4, 5,18-6,4; mit den Sehern (*videntes*), die er auch Propheten nennt, und Lehrern (*magistri*), die Gott den einzelnen Völkern geschickt habe, dürfte Cusanus »wohl in erster Linie die Stifter und großen Lehrer der verschiedenen Religionen« (*W. A. Euler*, *Una Religio* [Anm. 1], 253) meinen. »Propheten sind sie insofern, als Gott sie befähigte, übernatür-

neigen, von ihnen lange ausgeübte Gewohnheiten auch als wahr zu erachten, entstanden unter den Menschen erhebliche Meinungsverschiedenheiten und infolgedessen auch kämpferische und sogar kriegerische Auseinandersetzungen über den wahren religiösen Glauben.¹¹ Angesichts des schmerzlichen Unfriedens zwischen den verschiedenen Formen der religiösen Gottesverehrung untereinander bittet der Erzengel den Allmächtigen ausdrücklich um Hilfe, zumal um seines-, d. h. um Gottes willen, der Streit tobe, da in allen religiösen Bemühungen und Betätigungen letztlich und eigentlich nichts anderes als er, der eine Gott, der das Leben und das Sein selbst ist, gesucht und erstrebt werde.¹² Der Erzengel fordert daher um des Völkerfriedens willen den für alles Endliche unbegreiflichen, weil wesenhaft unendlichen Gott¹³ direkt dazu auf, sich allen Völkern als den zu zeigen, den sie gemeinsam auf ihren unterschiedlichen religiösen Wegen suchen.¹⁴ Dann »werden alle erkennen, wie es nur eine einzige religio in der Vielfalt (religiöser) Gebräuche gibt.«¹⁵ In dieser vielfach interpretierten Formel

liche Wahrheit zu erfassen und für eine bestimmte Menschengruppe, zu einer bestimmten Zeit zu verkünden.« (ebd.)

11. De pace fidei I, Nr. 4, 6,4-8; von den von *W. A. Euler*, *Una Religio* (Anm. 1), 252f., Cusanus zugeschriebenen Gründen für die Entstehung der Religionenvielfalt scheint mir der textliche Befund nur die »Gewohnheitsverhaftung des Menschen« zu rechtfertigen, die ihn dazu verführt, das ihm lange Gewohnte als natürlicherweise gegeben zu betrachten und folglich als (religiöse) Wahrheit zu verteidigen; Cusanus dürfte sich mit seiner Annahme der *longa consuetudo* als Entstehungsgrund der verschiedenen Religionen auf Thomas v. Aquin und Raimundus Lullus bezogen haben, vgl. Adnot. zu De pace fidei I, Nr. 4, 6,5.
12. De pace fidei I, Nr. 5, 6,9-17; darin kommt die cusanische Überzeugung zum Ausdruck, dass der eigentliche Bezugspunkt aller Religionen der eine (und dreieine) Gott sei.
13. De pace fidei I, Nr. 5, 6,17-7,2: »Non enim qui infinita virtus es, aliquid eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.« Die beweislogische Funktion von Cusanus' Inanspruchnahme seines erkenntnistheoretischen Axioms der Inkommensurabilität zwischen Endlichem und Unendlichem dürfte hier darin liegen, die von diesem Axiom erklärte Transzendenz Gottes zu allem endlichen Erkenntnisvermögen als Bedingung der Möglichkeit dafür auszuweisen, dass Gott das intentionale Referenzobjekt aller Religionen ist. Zu diesem Axiom vgl. auch *De docta ign*. Die belehrte Unwissenheit Buch I, Kap. 3, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben v. *P. Wilpert*, 4. erweiterte Aufl. besorgt v. *H. G. Senger*, Lat.-deutsch, Hamburg 1994 (im folgenden nach Angabe des Kapitels zitiert mit der Nummer und der Zeilenzahl), Nr. 9, 4f.; *De docta ign*. Die belehrte Unwissenheit Buch II, 3. erweiterte Aufl., in der Übersetzung v. *Paul Wilpert*, mit Anm., Bibliographie und Registern hg. v. *H. G. Senger*, Hamburg 1999, Kap. 2, Nr. 102, 4 f.: »Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat.« und die weiteren Quellenangaben in der Adnotatio 6 zu p. 7,2; zu den verschiedenen Fassungen dieses Inkommensurabilitätsaxioms bei Cusanus und seinem ideengeschichtlichen Hintergrund vgl. *Joh. Hirschberger*, Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues, in: *MFCG 11* (1975), 39-54; *Vf.*, Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus, in: *M. Thumer* (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, in: *Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes der Univ. München*, Bd. 48, Berlin 2002, 393.
14. De pace fidei I, Nr. 5, 7,2-8.
15. De pace fidei I, Nr. 6, 7,10f.: »et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate.«

»una religio in rituum varietate« drückt Cusanus das zentrale Anliegen seiner Religionsschrift programmatisch aus.¹⁶ Dabei versteht Cusanus unter *ritus* unmittelbar die »wandelbaren Zeichen für die durch sie bezeichnete unveränderliche Glaubenswahrheit«¹⁷, im weiteren Sinne »die konkret-sichtbare Ausprägung der Glaubensgemeinschaft mit ihrer gesamten Verfassung und Besonderheit.«¹⁸ Dass sich in dieser Programmformel auch das charakteristisch cusanische Streben nach Identität in der Differenz zeigt, hat Eusebio Colomer zu Recht hervorgehoben.¹⁹ Die Vielfalt der Riten wird daher von Cusanus im Unterschied etwa zu

16. Zur Herkunft dieser Formel, die »in dieser Sprachgestalt eine Eigenprägung von Cusanus zu sein« (W. A. Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Altenberge* 21995, 231, Anm. 315) scheint, hat R. Klibansky, in: Diskussion zu Maurice de Gandillac, *Das Ziel der Una Religio in Varietate Rituum*, in: MFCG 16 (1984), 205f., einen wichtigen Hinweis gegeben: Cusanus hat in der ihm im Cod. Cus. 108 zugänglichen *Collectio Toletana* eine Schrift mit dem Titel *Lex sive doctrina Mahumeti* gekannt, die ein Gespräch Mohammeds mit einem Juden von Medina beinhaltet. An eine Stelle dieser Schrift schreibt Cusanus mit eigener Hand: *Una religio – ritus diversus*. In dieser Notiz sieht Klibansky zweifellos zu Recht eine Inspirationsquelle der cusanischen Programmformel. Der bedeutende Cusanus-Forscher R. Haubst hat in: Diskussion zu Maurice de Gandillac, *Una Religio in Rituum Varietate*, in: MFCG 9 (1971), 107, auf eine interessante Parallelstelle in Cusanus' frühem Opusculum an die Böhmen *De concordantia catholica* hingewiesen, die ich in der kritischen Edition dieser Schrift leider nicht verifizieren konnte: »diversus ritus in concordante unione ecclesiae catholicae laudatur.«
17. W. A. Euler, *Unitas et Pax* (Anm. 16), 231, unter implizitem Bezug auf *De pace fidei* XVI, Nr. 55, 52,1f.: »Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.«
18. R. Haubst, Diskussion zu Maurice de Gandillac, *Una Religio in Rituum Varietate*, in: MFCG 9 (1971), 105; Bilaniuk, Diskussion zu Eusebio Colomer, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull*, in: *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG 16 (1984), 109, vermutet, dass mit *ritus* bei Cusanus »eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint ist, die aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen besteht.« Dabei unterscheidet Bilaniuk innerhalb des *ritus* zwischen dessen materiellen und dessen formellen Elementen: Während erstere sich aus dem gläubigen Volk, seinen religiösen Führern und dem religiösen Erbe zusammensetzten, bestünden die formellen Elemente aus der offiziellen Anerkennung des Ritus als einer Kultusgemeinde seitens religiöser oder staatlicher Behörden und der formellen Mitgliedschaft einzelner Personen in dieser Gemeinde.
19. E. Colomer, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull*, in: *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG 16 (1984), 106f.: »Glaubens- und Religionseinheit verlangen keine Gleichförmigkeit in den Ausdrucksformen des religiösen Lebens. Daher die Formulierung des Cusanus: *una religio in rituum varietate*. 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. Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen.« Zurückhaltend gegenüber einer Interreligiösen Bedeutungsdimension dieser Formel äußert sich W. A. Euler, *Unitas et Pax* (Anm. 16), 231 f.: »Die *varietas rituum* bleibt ... ziemlich vage und äußert sich – abgesehen von der eigentümlichen Tolerierung der Beschneidung – eher in einer gewissen Reduzierung des dogmatischen Anspruchs der christlichen Sakramente zu »signa fidei«, denn einer positiven Auffassung nichtchristlicher Auffassungen.« Diese Einschätzung steht allerdings nicht völlig mit Eulers m. E. uneingeschränkt zutreffender Annahme im Einklang, dass »Cusanus' religionstheologisches Programm ... auf

Raimundus Lullus positiv gewürdigt, weil sie zu einem Wachstum der Frömmigkeit führe.²⁰ Gleichwohl steht in dieser Formel nicht die, wie Cusanus weiß, ohnehin unaufhebbare Verschiedenheit der Riten, sondern die Einzigkeit der *religio* im Zentrum: Denn dem auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit einzigen Gott ist nach Cusanus auch nur eine einzige religiöse Glaubensüberzeugung (*una religio*) und eine einzige ihr entsprechende Gottesverehrungspraxis (*unus latriae cultus*) angemessen.²¹ Es ist offensichtlich, dass Cusanus seine Option für eine einzige *religio* mit der Einzigkeit Gottes und damit letztlich einheitsmetaphysisch begründet: Ist doch die Einzigkeit Gottes in der Einheit des göttlichen Wesens verwahrt. Die Existenz nur einer *religio* unter den Menschen und eines einzigen ihr entsprechenden *cultus latriae* könnte letztlich nur Gott selbst herbeiführen, weil er alleine als der wesenhaft Eine und daher Einzige im strengen Sinne des Wortes einheitsstiftend zu wirken vermag.²² Deshalb richtet der Erzengel eine entsprechende Bitte an den göttlichen Vater, der alle Himmelsbewohner einhellig zustimmen. Gott-Vater jedoch antwortet von seinem himmlischen Thron auf diese Bitte hin überraschend zurückhaltend: Er habe dem Menschen einen freien Willen verliehen, um mittels seiner friedfertig leben zu können. Der Mensch aber habe sich von dem Fürsten der Finsternis, d. h. dem Teufel, knechten und zu einem von sinnlichen Begierden bestimmten Leben verleiten lassen. Daher habe er, Gott, seine Propheten zu den sich verirrenden Menschen geschickt, um sie an ihre Berufung und Bestimmung zu erinnern. Schließlich habe er gleichsam als *ultima ratio* sein Wort gesandt, das menschliche Natur annahm, um die Menschen zu unterweisen, wie sie gemäß ihrem inneren Menschen leben müssen, um dadurch zu ihrem ewigen Ziel gelangen zu können. Das göttliche Wort habe sogar mit seinem Blut für die Wahrheit Zeugnis gegeben. Was habe er noch mehr für sie tun können?²³ Mit anderen Worten: Gott hat bereits seine unübertrefflich große Güte und Liebe den Menschen zugewandt und erwiesen, mehr kann er unter Achtung und Wahrung ihrer freien Selbstbestimmung gar nicht tun. An dieser Stelle des Gesprächsverlaufs in der himmlischen Ratsversammlung schaltet sich der Logos, das fleischgewordene Wort, ein, indem er sagt: Zwar sind die Werke des himmlischen Vaters fraglos allesamt vollkommen; weil aber

einem inklusivistischen Wahrheitsverständnis (sc. beruht), das die nichtchristlichen Religionen prinzipiell positiv auf die christlichen Glaubenslehren bezieht.« (W. A. Euler, *Una religio* [Anm. 1], 254).

20. De pace fidei I, Nr. 6, 7,11-14: »Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis ceremoniis quasi tibi regi gratioribus vogilantiorem operam impendet«; hierzu vgl. E. Colomer, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull*, in: *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, MFCG 16 (1984), 108.
21. De pace fidei I, Nr. 6, 7,14f.: »saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus.«
22. Vgl. De pace fidei IV, Nr. 10, 11,4-6: »Laudes Deo nostro dicimus, cuius misericordia super omnia opera eius, qui solus potens est efficere quod in unam concordantem pacem tanta religionum diversitas conducatur«.
23. Vgl. De pace fidei II, Nr. 7, 8,1-9,12.

Gott dem Menschen einen freien Willen anerschaffen hat und weil es in der sichtbaren Welt nichts Beständiges gibt, haben die Ansichten der Menschen meist nur den Charakter von schwankenden Meinungen und wandelbaren Mutmaßungen. Die göttliche Wahrheit aber sei nur eine einzige und könne von jedem freien Intellekt begriffen werden; daher solle die ganze Verschiedenheit der Gottesverehrungen (*religiones*) zu dem einen orthodoxen Glauben zurückgeführt werden.²⁴ Mit anderen Worten: Zwar kann die eine und einzige göttliche Wahrheit grundsätzlich von jedem geschaffenen Intellekt erkannt werden; de facto sind aber nur ganz wenige Personen dazu auch in der Lage, weil das Urteilsvermögen der meisten Menschen zu schwach und ihre Urteile daher höchst unbeständig sind. Zur Zurückführung der Verschiedenheit der *religiones* auf einen einzigen orthodoxen Glauben, welche im Blick auf die Einheit und Einzigkeit der göttlichen Wahrheit geboten ist, bedarf es daher einer Auswahl hierzu geeigneter Personen.

Dieser Vorschlag des göttlichen Logos findet die Zustimmung des göttlichen Königs, d. h. von Gott-Vater. Dieser gibt daher denjenigen Engeln, die den einzelnen Völkern zu deren Schutz bestellt sind, die Weisung, je einen irdischen Menschen, der sich geistig vor den übrigen seines Volkes auszeichnet, in die hohe Versammlung zu führen. Und alsbald erscheinen, wie in eine Ekstase versetzt, die bedeutendsten Männer dieser Welt vor Gottes Thron. Das Wort Gottes verkündet ihnen den göttlichen Plan, dass die Verschiedenheit der *religiones* auf Erden zu einer einzigen, inskünftig unverletzlichen *religio* friedlich vereinigt werden sollen. Die erschienenen Auserwählten haben diese Aufgabe in gemeinsamer Beratung zu erfüllen.²⁵ Dieses göttliche Gebot einer Zurückführung der Vielfalt der *religiones* auf eine einzige *religio* wird dabei ausdrücklich als ein Akt der Barmherzigkeit Gottes gegenüber den unter Religionsstreitigkeiten und -kriegen leidenden Menschen verstanden.²⁶ Als Ort der letzten Vereinigung der Religionsweisen zum endgültigen Beschluss bestimmt das göttliche Wort nicht zufällig die heilige Stadt Jerusalem, gilt doch Jerusalem dem mittelalterlichen Denken als Mittelpunkt der bewohnten Erde, weil es der Ort der Erlösungstat Jesu Christi sowie der Ort des Jüngsten Gerichtes ist.²⁷

24. Vgl. De pace fidei III, Nr. 8, 9,14-10,6, insb. 10,4-6: »Quae (sc. veritas) cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam.«

25. Vgl. zum Ganzen De pace fidei III, Nr. 9, 10,7-21

26. Vgl. De pace fidei III, Nr. 9, 10,12-17.

27. Vgl. De pace fidei III, Nr. 9, 10,21f.; Vgl. auch die in Adnotatio 7 zu p. 10,21 f. und 63,2 angegebenen Stellen; hierzu vgl. L. Mohler (Hg.), Nikolaus von Cues. Über den Frieden im Glauben, Leipzig 1943, 96, Anm. 33; auch W. A. Euler, Die Begegnung der Religionen bei Nikolaus von Cues, 249, und Ders., Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453, in: MFCG 22 (1995), 193, vermutet das neue Jerusalem der Apokalypse als neotestamentlichen Bezugspunkt für dieses Konzil der Weisen, vgl. Offb 21,9-22,5.

1. Der erste Beweisgang (De pace fidei capp. 4-5): Die objektive Wahrheit eines philosophischen Monotheismus und eines zumindest impliziten religiösen Monotheismus aller ihres Vernunftgebrauchs fähigen Menschen

Mit dem vierten Kapitel der Schrift beginnt unter Leitung zuerst des göttlichen Wortes, dann des hl. Petrus und schließlich auch des hl. Paulus die sachliche Erörterung im engeren Sinne. Nacheinander sprechen die erschienenen irdischen Weisen, jeder besonders charakterisiert durch seine Herkunft, seine spezifischen religiösen Überzeugungen und durch die Mentalität des Volkes, dem er entstammt. Im ganzen sind es 17 Personen, für die Raimund Klibansky verschiedene Quellen identifiziert hat.²⁸ Dabei formulieren sie jeweils bestimmte Einwän-

28. R. Klibansky hat in einem Diskussionsbeitrag zu *Eusebio Colomer, Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull*, in: MFCG 16 (1984), 107 f., zunächst auf die augustinische Primärquelle in *De civitate Dei* VIII,9 (edd. Dombart/Kalb, vol. I, Darmstadt 1981, 334,4-18) für die folgenden acht auch in *De pace fidei* durch Weise vertretenen Völker hingewiesen: Ionici (= Graeci), Italice, Indi, Persae, Chaldaei, Skythae, Galli und Hispani; deren Weise stehen nach Augustins Auffassung genau dann über allen anderen, wenn sie von dem höchsten und wahren Gott annehmen, dass er die Wirkursache alles Erschaffenen, das Erkenntnisprinzip alles Erkennbaren und die Zielursache allen Tuns sei. Klibansky hat zum zweiten darauf hingewiesen, dass vier weitere bei Cusanus auftretende Weise nicht bei Augustinus, wohl aber bei Lull vorkommen, nämlich »Saracenus (Arabs bei Cusanus), *Judaeus*, *Syrus* (Lullus nennt ihn nicht Syrer, sondern Jacobiten) und vor allem *Tartarus*, der ja für Cusanus nicht unmittelbar von Bedeutung war: die Tartaren spielen in der Zeit, in der *De pace fidei* verfasst wurde, im Gegensatz zu der des Lullus, keine besondere Rolle. Dazu kommen noch andere fünf, die Cusanus im Hinblick auf die eigene Zeitlage hinzufügt. Das sind: Turcus, Alemannus, Armenus (die Einheit mit den Armeniern war bei den Konzilsverhandlungen von Bedeutung), der Böhme und der Engländer.« (Klibansky, ebd., 108). Mit letzterem, dem Anglicus, scheint nach E. Meuthen, Diskussion zu Eusebio Colomer, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull*, in: MFCG 16 (1984), 110, Wyclif gemeint zu sein; dass die Auswahl genau dieser durch die 17 Weisen repräsentierten Völker auch ein beachtliches völkerkundliches Wissen und eine feine völkerpsychologische Beurteilungskraft des Cusanus verrät, hat G. Heinz-Mohr, *Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 9 (1971), 170 f., zu Recht gesehen: »der Grieche, der die philosophische Weisheit liebt; der Araber als Vertreter des Islam, der leidenschaftlich für die Einheit Gottes eintritt und dem – bis heute – die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes und vor allem von dem Wahrhaftiger Gott- und zugleich Wahrhaftiger Mensch-Sein Jesu Christi ein heftiges Ärgernis ist; dem Inder macht der weit verbreitete Bilderdienst Sorge; der Chaldäer verlangt Auskunft über die göttliche Dreifaltigkeit; der Syrer fragt nach der Auferstehung der Toten; der Türke erörtert, ebenfalls als Anhänger des Islams, die Bedeutung des Kreuzestodes Christi. Der Deutsche wendet sich gegen allzu irdische Vorstellungen vom ewigen Leben. Dem Tartaren, der sich über die Verschiedenheit der Riten beklagt, macht Paulus klar, was Rechtfertigung aus dem Glauben ist. Der Armenier wird über die Taufe, der Böhme über das Heilige Abendmahl belehrt. Besonders über das Abendmahl ging ja damals die Auseinandersetzung mit den Hussiten.« Zum cusanischen Verständnis der Tartaren, Skythen, Inder und Chaldäer vgl. M. de Gandillac, *Das Ziel der Una Religio in Varietate Rituum*, in: MFCG 16 (1984), 196 f.: »Die Rolle des Tartaren ist es hier, die höchst anstößig und fast komisch wirkende Verschiedenheit und manchmal Gegensätzlichkeit der religiösen Sitten und Gebräuche, und sogar auch einige fragwürdige Dunkelheiten im Kern der christlichen Lehrsätze, stark zu betonen. Der Vertreter der Tartaren, die in Asien und Osteuropa mit roher Gewalt hausten, erscheint in *De pace fidei* als eine Art unbe-

de, die zunächst von dem göttlichen Wort, dann von Petrus und Paulus widerlegt werden.

Der Grieche und der Italer, die in dieser Reihenfolge das Zwiegespräch mit dem göttlichen Wort eröffnen, sind unschwer als Repräsentanten der antiken heidnischen Philosophie erkennbar, wobei der Italer dem geistesgeschichtlichen Verhältnis zwischen Athen und Rom gemäß als der gelehrige Schüler der originären griechischen Weisheitsliebe auftritt. Auf den naheliegenden Einwand des Griechen, dass ein Volk seinen (religiösen) Glauben, den es bis zur Gegenwart mit seinem Blut verteidigt hat, wohl schwerlich zugunsten eines anderen aufgeben wird,²⁹ behauptet das göttliche Wort, dass es in allen Formen der Gottesverehrung nur ein und denselben Glauben gebe, der überall vorausgesetzt werde.³⁰ Bereits hier zeigt sich bis in den Wortlaut hinein: Der cusanische Versuch einer Zurückführung der Vielfalt der *religiones* auf eine *religio* vollzieht sich in Form einer religionsphilosophischen Präsuppositionstheorie, die die *una religio* als das *präsuppositum*, d. h. als das meist nur implizit und unreflektiert Vorausgesetzte aller verschiedenen positiven bzw. empirisch fassbaren *religiones* annimmt. Dies ist von der Cusanus-Forschung auch nahezu einhellig gewürdigt worden.³¹ Die Durchführung dieses Präsuppositionsprinzips strukturiert den Aufbau großer Teile von *De pace fidei*: In einem ersten Schritt zeigt Cusanus, dass

fangener Naturmensch. Im Dialog kommen auch die *Skythen* vor; das war eine schon seit langem veraltete Benennung des nomadenhaften Volks, das hier wahrscheinlich den ganzen nördlichen Teil der bewohnten Gegenden des Erdballs symbolisch vertritt. Der als *Inder* in der cusanischen Schrift bezeichnete Gelehrte konnte, neben dem *Chaldäer*, als ein östlicher Christ die Fragen des Bilderdienstes und der Orakelsprüche stellen und so dem Verbum Gelegenheit zu der wertvollen Antwort geben.«

29. *De pace fidei* IV, Nr. 10, 11, 9f.

30. *De pace fidei* IV, Nr. 10, 11, 11f.: »Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis.«

31. Von einer »Präsuppositionsdiagnostik« spricht m. W. erstmals B. Decker, Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. III), Leiden/Köln 21959, 119; K. Kremer, Die Hinführung (Manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott, in: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Cues, MFCG 16 (1984), 126, hat diese Präsuppositionstheorie als den methodischen Grundsatz von *De pace fidei* identifiziert und ausführlich beschrieben: Der Weg zur Auffindung der gesuchten *una religio* kann nur die »Erkennung dessen (sc. sein), was allen so vielfältigen und verschiedenen Religionen als Gemeinsames zugrunde liegt. Methodisch setzt Cusanus daher so an, daß er nach den grundlegenden Voraussetzungen der verschiedenen Religionen fragt, ohne welche sie ihr jeweiliges Selbstverständnis aufgeben müßten, wenn sie darauf zu reflektieren beginnen.« Anschließend weist Kremer auf eine ausdrückliche Formulierung dieses Grundsatzes in *De pace fidei* 39, 17f. hin: »Petre, audivi superius concordiam ex praesuppositis in qualibet secta posse reperiri«. W. A. Euler, *Unitas et Pax* (Anm. 16), 215, spricht in Bezug auf diesen methodischen Grundsatz in *De pace fidei* von einem »Präsuppositionsprinzip«: »Das *Präsuppositionsprinzip* sucht den nichtchristlichen Gesprächspartner von allgemein anerkannten Auffassungen mittels der metaphysisch-philosophischen Leitenden des Cusanus hin zu deren Gründen und Voraussetzungen (praesuppositiones), in denen sich die Hauptdaten des christlichen Glaubens offenbaren, zu führen (»manuducere«).«

die Weisheitsliebe aller Philosophen einen philosophischen Monotheismus impliziert, den er zu einem zumindest impliziten religiösen Monotheismus aller ihres Vernunftgebrauchs fähigen Menschen ausweitet.³² In einem zweiten Schritt führt Cusanus mithilfe seines Präsuppositionsverfahrens den religiösen Polytheismus auf den religiösen Monotheismus zurück; in einem dritten Schritt schließlich führt er die beiden außerchristlichen monotheistischen Offenbarungsreligionen des Judentums und des Islams auf die Kerninhalte des christlichen Monotheismus zurück.

Zur Erläuterung seiner kontrafaktisch anmutenden und daher höchst erklärungsbedürftigen Behauptung, dass es in allen Formen der Gottesverehrung nur ein und denselben religiösen Glauben gebe, der überall vorausgesetzt werde, verweist das göttliche Wort auf die zur Einzigkeit der *religio* analoge Einzigkeit der Weisheit, auf die sich das Streben der Philosophen als der Liebhaber der Weisheit richtet. Die Liebe zur Weisheit aber setze notwendigerweise deren Existenz voraus.³³ Sein Argument für die Einzigkeit dieser Weisheit liegt zum einen in der von ihm explizit gemachten einheitsmetaphysischen Annahme, dass »vor aller Vielheit die Einheit ist.«³⁴ Diese Annahme wird aber ihrerseits von Cusanus nicht weiter begründet. Er entnimmt sie vielmehr der henologischen, insbesondere dem Neuplatonismus heidnisch-philosophischer und christlicher Provenienz verpflichteten Tradition des metaphysischen Denkens im Abendland, und zwar konkret in diesem Fall dem Neuplatoniker Proklos sowie dessen christlicher Rezeptions- und Transformationsgestalt bei dem von ihm überaus geschätzten und daher auch breit rezipierten Dionysius Ps.-Areopagita.³⁵ Cusanus setzt also an dieser Stelle die henologische Einsicht in die Notwendigkeit der Voraussetzung eines vollkommen einfachen und daher auch einzigen, alles sinnlich und intellektuell Erscheinende hervorbringenden, erhaltenden und zu sich zurückführenden

32. Darauf hat bereits *K. Kremer*, Hinführung (Anm. 31), 127, hingewiesen.

33. *De pace fidei* IV, Nr. 10, 11, 16f.: »Si igitur omnes amatis sapientiam, nonne ipsam sapientiam esse praesupponitis?«; die cusanischen Voraussetzungen für die Gültigkeit dieses Schlusses hat *K. Kremer*, Hinführung (Anm. 31), 128-131, ausführlich untersucht und dabei gezeigt, dass Cusanus die Weisheit wie eine Speise der natürlichen Vernunft des Menschen versteht, die sich von ihr nährt und daher nicht nur deren vorgängige Existenz voraussetzt, sondern auch, dass diese einen Vorgeschmack von sich ihr gegeben haben müsse. Die Gewissheit von der objektiven Wirklichkeit der ewigen Weisheit gewinne der Intellekt gnoseologisch jedoch nur über die Erfahrung der sinnhaften Welt.

34. *De pace fidei* IV, Nr. 11, 11, 19-21: »Non potest esse nisi una sapientia. Si enim possibile foret plures esse sapientias, illas ab una esse necesse esset; ante enim omnem pluralitatem est unitas.« Zu den cusanischen Bezugsquellen für dieses neuplatonische Axiom insbesondere bei Proklos und Dionysius Ps.-Areopagita vgl. Adnotatio 8 zu p. 14, 19; 16, 20 und 20, 16; zur besonderen Gestalt der cusanischen Einheitsmetaphysik vgl. *K. Flasch*, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973, insb. 233-339.

35. Zur Dionysius-Rezeption bei Cusanus vgl. *W. Beierwaltes*, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: *Ders.*, Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1998 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 73), 130-171.

Prinzips von allem mit der einheitsmetaphysischen Tradition des abendländischen Denkens schon voraus; daher benennt er hier nur noch diese Voraussetzung in knapper Form, ohne sie ihrerseits zu begründen, was bereits Platon in seiner innerakademisch mündlich tradierten und nur bei späteren Autoren in fragmentarischer Form schriftlich fixierten Prinzipienlehre und dann insbesondere die Neuplatoniker Plotin und Proklos in systematisch ausgearbeiteter Form getan haben.³⁶ Unter Voraussetzung der Gültigkeit des genannten henologischen Axioms sowie der partizipationsmetaphysischen Annahme, dass Vielheit »die Teilhabe an dem Ansich der betreffenden Wesenheit«³⁷ voraussetzt, ergibt sich daher für die von allen Philosophen erstrebte Weisheit, die mit dem Wort des Schöpfers identisch ist, dass diese nur eine, nämlich der Schöpfer selbst, sein könne.³⁸ Diese schöpferische Weisheit alles Geschaffenen manifestiert sich in all' ihren Schöpfungen, insbesondere im vernunftbegabten Geist, dessen beständige und unerschöpfliche Nahrung sie ist.³⁹ Alle *religiones* setzen folglich diese eine Weisheit voraus⁴⁰, die mit dem göttlichen Schöpfer identisch sein müsse, da dieser alles in und durch seine Weisheit erschafft.⁴¹ Als selbst Nicht-Entsprungenes aber müsse die Weisheit der ewige Ursprung von allem sein.⁴² Ihre Ewigkeit aber impliziere zugleich ihre wesenhafte Einfachheit; denn alles immanent bzw. in seinem Sein Zusammengesetzte sei entsprungen, da es ein vorgängiges Prinzip seiner Zusammensetzung voraussetze.⁴³ Für die Gültigkeit die-

36. Zur Einheitsmetaphysik Platons vgl. *H.-J. Krämer*, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 21967; *H.-J. Krämer*, *Epekei-
na tes oustias*. Zu Platon, *Politeia* 509 B, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 51 (1969), 1-30; zur Einheitsmetaphysik Platons und Plotins vgl. auch *J. Halfwassen*, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 9), Stuttgart 1992; zu Plotins Metaphysik des Einen vgl. *J. Halfwassen*, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 32-58; zur henologischen Metaphysik des Proklos vgl. *W. Beierwaltes*, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen, Bd. 24), Frankfurt/M. 21979, 343-366; zur henologischen Tradition im abendländischen Denken vgl. u. a. *W. Beierwaltes*, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985.

37. *K. Kremer*, *Hinführung* (Anm. 31), 134; zum Verhältnis beider von Cusanus in Anspruch genommenen Grundsätze vgl. *Ders.*, ebd.: »Mögen daher die beiden Prinzipien: Vielheit setzt Einheit voraus und: Vielheit setzt die Teilhabe an dem Ansich der betreffenden Wesenheit voraus, sachlich auf dasselbe hinauslaufen, so sollte dennoch der in ihnen jeweils unterschiedlich angelegte Begründungscharakter nicht übersehen werden. Vielheit setzt Einheit voraus, dieser Gedanke wäre wohl auch ohne den Partizipationsbegriff durchführbar, aber nicht das Partizipationsmodell ohne den Gedanken von der Einheit.«

38. De pace fidei IV, Nr. 11, 12,1-6.

39. De pace fidei IV, Nr. 12, 12,12-13,8; auf Meister Eckhart als mutmaßliche Quelle für die cusanische Lehre von der ungeschaffenen Weisheit als der wesensgemäßen Nahrung des Intellekts hat *K. Flasch*, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, 267, hingewiesen.

40. De pace fidei IV, Nr. 12, 13,10f.

41. De pace fidei V, Nr. 13 u. 14, 13,14-14,5.

42. De pace fidei V, Nr. 14, 14,6-11.

43. De pace fidei V, Nr. 14, 14,12ff.

ses Schlusses, dies sei hier nur am Rande vermerkt, muss aber auch die umgekehrte Relation bestehen, dass nämlich alles aus einem anderen Entsprungene in sich zusammengesetzt und damit nicht einfach ist. Zudem könne der ewige und einfache Ursprung von allem nur einer und einzig sein, weil die Einheit konstitutiv sei für alle Vielheit.⁴⁴ Aus diesem Argumentationsgang folgert das göttliche Wort schlussendlich, dass die Weisheit der eine, einfache und ewige Gott, der Ursprung von allem ist. Diese eine göttliche Weisheit setzen daher, so das göttliche Wort, alle Philosophen, d. h. Liebhaber der Weisheit, welcher Schulrichtung auch immer sie angehören mögen, in ihrer Suche nach Weisheit voraus und bekennen daher zumindest implizit diesen einen Gott;⁴⁵ darüber hinaus aber streben alle Menschen von Natur aus nach dieser Weisheit, weil sie die Nahrung und das Leben des Geistes und damit für dessen Erhalt unbedingt notwendig sei.⁴⁶ So bekennen alle Menschen zumindest implizit die Existenz dieser einen göttlichen Weisheit, indem sie diese in ihrem geistigen Streben voraussetzen müssen.⁴⁷

Daraus leitet das göttliche Wort die Folgerung ab, dass es im Grunde nur eine einzige *religio et cultus*, d. h. Gottesverehrung, für alle Menschen gebe, die einen intakten Intellekt besitzen. Diese Gottesverehrung werde daher in der ganzen Fülle und Verschiedenartigkeit bestehender religiöser Verehrungspraktiken vorausgesetzt.⁴⁸ An dieser Ausweitung der Voraussetzung einer zumindest impliziten Annahme bzw. mehr noch eines zumindest impliziten religiösen Glaubens an die Existenz einer einzigen göttlichen, schöpferischen Wesenheit von allen Weisen auf alle Menschen ist Cusanus gelegen: Denn sie ist die Voraussetzung für seine präsuppositionstheoretische Zurückführung des faktischen Polytheismus auf einen religiösen Monotheismus überhaupt, die ihrerseits den Charakter einer notwendigen Bedingung für den entscheidenden Reduktionsschritt vom religiösen Monotheismus überhaupt auf den christlichen Monotheismus besitzt.

2. Der zweite Beweigang (De pace fidei cap. 6): Die einheitsmetaphysische Begründung der Zurückführung des religiösen Polytheismus auf den religiösen Monotheismus

Der weitreichenden These, dass es im Grunde nur eine einzige *religio* gebe, scheint aber die manifeste Vielfalt polytheistischer religiöser Kulte und Praktiken

44. De pace fidei V, Nr. 15, 14,18-22.

45. De pace fidei V, Nr. 15, 14,24 ff.

46. De pace fidei VI, Nr. 16, 15,7-12.

47. De pace fidei VI, Nr. 16, 15,12: »Omnes ergo homines profitentur vobiscum unam absolutam sapientiam esse quam praesupponunt; quae est unus Deus.«

48. De pace fidei VI, Nr. 16, 15,16f.: »Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur.«

zu widersprechen.⁴⁹ Daher sucht Cusanus den diesbezüglichen Einwand des den islamischen Glauben vertretenden Arabers durch die Behauptung zu entkräften, dass jede polytheistische Gottesverehrung im Grunde die Existenz einer einzigen Gottheit vor oder hinter den vielen einzelnen Göttergestalten voraussetze.⁵⁰ Die implizite Begründung für diese Behauptung liegt zunächst in der partizipationsmetaphysischen Annahme, dass eine vielheitliche Ganzheit wie etwa die der Götter nur durch die Teilhabe ihrer Teile an der ihnen formursächlich zugrunde liegenden Wesenheit – in diesem Fall der des Göttlichen – Bestand hat.⁵¹ Der religiöse Kult mehrerer Götter schließe also das religiöse Bekenntnis zur Existenz einer einzigen Gottheit, an der die vielen Götter partizipieren und von der sie den Charakter ihres Gottseins erhalten, implizit ein.⁵² Letztlich aber liegt auch der partizipationstheoretischen Begründung das oben erläuterte einheitsmetaphysische Axiom der Notwendigkeit der Voraussetzung einer absoluten Einheit für alle Erscheinungsweisen von Vielheit zugrunde, die nur als Formen geeinter Vielheit überhaupt möglich und denkbar sind.

Jede faktisch polytheistische Gottesverehrung enthält also für Cusanus aus den oben genannten systematischen Gründen ein, auch wenn es paradox klingen mag, implizites um nicht zu sagen anonymes⁵³ Bekenntnis zu einer bestimmten, und zwar, wie noch deutlich wird, der christlichen Form des Monotheismus und geht folglich nach seiner Überzeugung mit einer auch für Philosophen zustimmungsfähigen religiösen Einstellung konform. Da Cusanus glaubt, dass ein immerwährender Friede zwischen den Religionen unter- und miteinander nur mittels einer Einigung aller Religionen auf den christlichen Monotheismus erreicht werden kann, diesem Ziel aber das Faktum des Polytheismus wie auch anderer, nichtchristlicher Monotheismen entgegensteht, sucht er in diesem zweiten beweisrationalen Schritt alle polytheistischen Formen der Gottesverehrung zunächst auf den religiösen Monotheismus überhaupt zurück- und damit als Polytheismen ad absurdum zu führen. Denn er ist davon überzeugt, dass eine mit den von ihm genannten Gründen operierende philosophische Aufklärung und

49. De pace fidei VI, Nr. 17, 15,18-16,1.

50. De pace fidei VI, Nr. 17, 16,1-5.

51. Vgl. hierzu auch K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 133: »Die Übernahme der platonischen Denkweise zur Begründung, daß alle Vielheit die Partizipation an einer Einheit zur Voraussetzung habe, die vielen Götter die Partizipation an der einen *divinitas* und die vielen Heiligen, ein unmittelbar platonisches Beispiel übrigens« (unter Hinweis auf Eutyphron 6 d1-e6; Prottag. 330 d9-e2), »die Partizipation an der *sanctitas* beziehungsweise am *unum sanctum sanctorum*.« Zu letzterem Beispiel bei Cusanus vgl. De pace fidei VI, Nr. 17, 16,11-13.

52. De pace fidei VI, Nr. 17, 16,6-10, insb. 10: »Cultus igitur deorum confitetur divinitatem.«

53. Eine inhaltliche Verbindung zwischen der cusanischen Präsuppositionstheorie und Karl Rahners Theorie des anonymen Christen hat H. Fries, De Pace Fidei – Versöhnung im Glauben, in: *Ders./U. Valeske (Hg.)*, Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle, Frankfurt/M. 1975, 95, gezogen; Rahner hat seine Theorie des sog. anonymen Christen entfaltet insbesondere in: *Ders.*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen«, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 5, Zürich/Einsiedeln/Köln 31968, 136-158.

Unterweisung aller religiösen Polytheisten über die Existenz nur eines einzigen Gottes, der alleine den Menschen das von ihnen ersehnte Heil geben kann, diese zur Verehrung dieses einen Gottes und damit zur Abkehr von ihrem seither praktizierten Polytheismus bewegen könnte.⁵⁴ Um nun den Polytheisten den Übertritt zu einem monotheistischen Glauben zu erleichtern, gesteht er ihnen zwar die Möglichkeit zu, heiligmäßige Gestalten als Mittler und Fürsprecher für die Menschen bei Gott religiös zu verehren; anbeten, das aber heißt: Sich vollkommen unterwerfen und hingeben, aber dürften sie nur den einen und einzigen Gott.⁵⁵ Für eine angemessene Einordnung dieser Ausführungen ist das dezidiert praktische Ziel der ganzen Schrift stets im Auge zu behalten: Weil Cusanus von der Annahme ausgeht, dass sich die Menschen durch die rationale Einsicht in die objektive Wahrheit einer einzigen *religio* überzeugen lassen würden, nimmt er auch an, dass sie infolgedessen eine zumindest elementare Uniformierung ihres religiösen Lebens zulassen würden und sich dadurch ein Friede unter und zwischen allen religiös praktizierenden Menschen gleichsam von selbst einstellen würde. Diese elementare Vereinheitlichung der religiösen Gottesverehrung, als deren unmittelbare Konsequenz Cusanus die Herstellung einer *pax fidei* versteht, wird von ihm letztlich mit seinem Aufweis der objektiven Wahrheit der Kerninhalte des christlichen Glaubens begründet, den er wiederum in Gestalt einer präsuppositionstheoretischen Zurückführung aller nichtchristlichen Religionen auf den christlichen Glauben vollzieht. Denn Cusanus möchte in dieser Schrift entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis ihres Beweisanspruchs nicht eine religiöse Toleranzidee nach Art der Aufklärung etablieren; er will vielmehr zeigen, dass die ihm nicht zuletzt angesichts der Katastrophe des östlichen Christentums beim Fall Konstantinopels schmerzlich bewusst gewordene Notwendigkeit eines Friedens zwischen den Religionen nur durch eine Einigung aller autorisierten Religionsvertreter auf die christliche als die letztlich einzig wahre, weil dem wahren Gott einzig vollkommen angemessene Form der Gottesverehrung möglich ist; einzig das Christentum ist daher für ihn der Garant eines umfassenden und dauerhaften religiösen Friedens unter den Menschen.

Den zweiten Schritt zu der genannten Vereinheitlichung hat Cusanus im sechsten Kapitel von *De pace fidei* mit der Zurückführung des religiösen Polytheismus auf den religiösen Monotheismus überhaupt vollzogen, wobei er diese Reduktion, wie wir gesehen haben, beweislogisch mit einer einheitsmetaphysisch begründeten Präsuppositionstheorie durchführte.

54. De pace fidei VI, Nr. 18, 16,23-17,4: »Si igitur omnes qui plures deos venerantur respexerint ad id quod praesupponunt, scilicet ad deitatem quae est causa omnium, et illam uti ratio ipsa dictat in religionem manifestam assumpserint, sicut ipsam implicate colunt in omnibus quos deos nominant, lis est dissoluta.« Die Bedeutung dieser Aussage wird durch die göttliche Autorität des Verbum als ihres Subjekts eigens hervorgehoben.

55. De pace fidei VI, Nr. 18, 17,9-19.

3. Der dritte Beweisgang (De pace fidei capp. 7-10): Die einheitsmetaphysische Begründung der Zurückführung des religiösen Monotheismus überhaupt auf den christlichen Monotheismus – Cusanus' rationale Beweisgänge für die Einheit und die Dreieinigkeit Gottes

In einem dritten Schritt muss nun Cusanus gemäß seiner skizzierten Beweisabsicht eine weitere Reduktion vornehmen, nämlich eine Zurückführung aller religiösen Monotheismen auf den christlichen Monotheismus. Diese von ihm in den Kapiteln 7-10 von *De pace fidei* ebenfalls einheitsmetaphysisch durchgeführte zweite Reduktion hat daher zugleich den Charakter eines Aufweises der objektiven Wahrheit des christlichen Glaubens. Sie wird in den folgenden drei Schritten durchgeführt: Erstens: Gott ist in seinem Wesen unendlich bzw. unendliche Einheit und damit unaussprechlich und unbenennbar, da die Gottes-Namen von der menschlichen Vernunft begriffene Verhältnisbestimmungen Gottes nach außen, d. h. zu seinen Geschöpfen, und nicht das innerste Wesen der Gottheit zum Ausdruck bringen, welches vielmehr den Charakter einer vollkommenen Einheit und zugleich den einer alles umfassenden Totalität besitzt.⁵⁶ Erst auf Grund bzw. in seiner ihm immanenten Trinität wird Gott der menschlichen Vernunft und folglich auch der religiösen Verehrung für die Menschen überhaupt zugänglich, und zwar als der schöpferische Ursprung des Universums, als welcher er daher auch angebetet werden soll.⁵⁷

In dem Universum aber gibt es eine Vielheit von Teilen und damit Ungleichheit und Trennung zwischen den Teilen; der hervorbringende Grund und Ursprung aller Vielheit aber ist gemäß dem oben genannten einheitsmetaphysischen Grundsatz die ewige Einheit; folglich muss der Schöpfer des Universums die ewige Einheit sein.⁵⁸ Im siebten Kapitel des ersten Buches seiner berühmten Schrift *De docta ignorantia* wie auch in seiner Weihnachtspredigt *Dies Sanctifi-*

56. De pace fidei VII, Nr. 21, 20,9-12: »ut infinitus (sc. Deus), nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset.« Vgl. hierzu auch die in De pace fidei Adnotatio zu 20,9f. genannten Belege; in De docta ignorantia I 24 und 25 entfaltet Cusanus einen ähnlichen Gedanken: Unendliche Einheit bzw. All-Einheit (*Unus et omnia* oder *omnia uniter*) ist der nur für Gott selbst erkennbare, mit dem göttlichen Wesen identische Wesens-Name Gottes, in dem eine unendliche Zahl affirmativer Gottesnamen eingefaltet ist, die als Vernunftbegriffe des menschlichen Geistes jeweils einzelne, besondere Vollkommenheiten des göttlichen Seins bezeichnen, vgl. hierzu Vf., Unendlichkeit und All-Einheit (Anm. 13), 406ff.

57. De pace fidei VII, Nr. 21, 20,9: »Deus, ut creator, est trinus et unus«; ebd., Nr. 21, 20,12 ff.: »Unde, quia Deum colentes ipsum adorare debent tamquam principium universi, ...«

58. De pace fidei VII, Nr. 21, 20,14-21,2: »in ipso autem uno universo reperitur partium multitudo, inaequalitas et separatio – multitudo enim stellarum, arborum, hominum, lapidum sensui patet –, omnis autem multitudinis unitas est principium: quare principium multitudinis est aeterna unitas.«

catus aus dem Jahre 1439, in der Cusanus diese rationale Ableitung der göttlichen Trinität erstmals entwickelt, schaltet er in seine Ableitung der ewigen Einheit als der Appropriation des Vaters in der göttlichen Trinität mit der Bestimmung der (veränderlichen) Andersheit noch einen Zwischenschritt ein, indem er die ewige Einheit des göttlichen Prinzips nicht, wie hier, unmittelbar aus dem Begriff der Vielheit, sondern mittelbar aus der Vielheit über den Begriff der veränderlichen Andersheit ableitet; denn die Andersheit besteht, wie Cusanus in *De docta ignorantia* darlegt, aus dem Einen und einem zu diesem anderen als den beiden für sie nicht nur konstitutiven, sondern ihr auch immanenten (und im Falle des Einen zugleich transzendenten) Momenten; somit stellt Andersheit aber mindestens eine Zweiheit dar; Zweiheit aber ist, wie Cusanus zwar nicht mehr explizit ausführt, aber implizit voraussetzt, die erste Vielheit. Folglich setzt veränderliche Andersheit die ewige Einheit als ihren hervorbringenden bzw. entspringenlassenden Grund voraus. Dieser einheitsmetaphysische Beweisgang scheint prima facie stringent zu sein; und doch zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass er nicht weniger zirkulär ist als sein oben untersuchter Vorgänger, und zwar aus zwei bzw. sogar drei Gründen, zwei internen und einem gleichsam externen Grund: Denn auch bei Annahme seiner internen Gültigkeit ist seine Gültigkeit im ganzen doch abhängig von der Gültigkeit des einheitsmetaphysischen Axioms der Notwendigkeit der Voraussetzung einer absoluten Einheit für alle Vielheit. Er ist aber auch in seiner internen Struktur zirkulär. Denn dass Einheit ein für Andersheit konstitutives Prinzip ist, nimmt dieser Beweisgang in seiner Bestimmung der Andersheit als aus Einheit und einem hierzu Anderen gleichsam zusammengesetzt bereits unbewiesen an; es kommt hinzu, dass ein Definitionselement der Andersheit, nämlich das des Anderen zum Einen, das zu Definierende, die Andersheit, schon in sich enthält und damit als bereits definiert voraussetzen muss. Ein in sich konsistenter Beweis des Gegebenseins einer ewigen Einheit liegt also weder in dem frühen, in *De docta ignorantia* vorliegenden noch in dem späteren und reiferen, weil ohne den erläuterten Zwischenschritt in *De pace fidei* durchgeführten Stadium dieses Gedankengangs vor. Gleichwohl dürfte die Beweisabsicht des Cusanus deutlich geworden sein, nämlich das Bestehen einer ewigen Einheit in dem welt schöpferischen Prinzip aufzuzeigen. Der zweite, zum Aufweis eines zweiten Moments in Gott führende Schritt hat in seiner Kurzversion in *De pace fidei* die folgende Gestalt:

»In dem einen Universum findet man eine Ungleichheit von Teilen, weil kein Teil dem anderen ähnlich ist. Die Ungleichheit aber weicht von der Gleichheit der Einheit ab. Vor jeder Ungleichheit ist demnach die ewige Gleichheit.«⁵⁹

59. *De pace fidei* VII, Nr. 21, 21,2-4: »Reperitur in uno universo partium inaequalitas, quia nulla similis alteri; inaequalitas autem cadit ab aequalitate unitatis; ante igitur omnem inaequalitatem est aequalitas aeterna.«

Alle Teile des Universums sind auf Grund ihrer fehlenden Ähnlichkeit untereinander einander ungleich.⁶⁰ Inwiefern aber diese Ungleichheit der Teile des Universums absolute Gleichheit voraussetzt, ergibt sich nicht aus dieser Stelle, sondern aus der ungleich ausführlicheren Fassung dieses in dieser gedrängten Form fast ängstlich anmutenden Gedankengangs in *De docta ignorantia* I 7: Dort behauptet Cusanus, dass sich jede Ungleichheit auf Gleichheit zurückführen lasse. Denn Ungleichheit bestehe aus dem, was gleich ist und zugleich aus einem anderen, welches die Gleichheit überschreitet. Unter impliziter Anwendung des Grundsatzes, dass dasjenige, woraus etwas zusammengesetzt ist, früher sein muss als das daraus Zusammengesetzte, folgt für Cusanus die natürliche Priorität der Gleichheit gegenüber der Ungleichheit.⁶¹ Dabei sucht Cusanus die Gültigkeit der Prämisse, dass sich die Ungleichheit auf Gleichheit als einem für sie konstitutiven Prinzip zurückführen lasse, mit folgendem Argument zu erweisen: Ungleichheit entsteht, wenn etwas zuviel oder zuwenig ist und damit durch Verminderung oder Vermehrung einer von beiden miteinander verglichenen Seiten einer Relation. Insofern stellt Ungleichheit eine Überschreitung eines ursprünglichen, durch Gleichheit bestimmten Verhältnisses dar und setzt dieses daher voraus.⁶² Dieser prima facie bestechend wirkenden Argumentation muss aber entgegengehalten werden, dass sie den Erkenntnisgrund der Ungleichheit zu ihrem Seinsgrund macht. Denn es ist zwar richtig, dass die Erkenntnis einer ungleichen Verhältnisbeziehung nur unter Voraussetzung der zumindest abstrakten Kenntnis einer Gleichheitsbeziehung möglich ist; doch bedeutet dies nicht notwendigerweise – sondern nur unter Voraussetzung der Gültigkeit eines erkenntnistheoretischen Realismus –, dass auch in seinsmäßiger Hinsicht das Gleiche dem Ungleichen als dessen konstitutiver Grund vorausgehen muss.⁶³

60. K. Kremer hat m. E. zu Recht auf das Plausibilitätsdefizit dieser cusanischen Begründung für die Ungleichheit der Teile im Universum hingewiesen, vgl. *Ders.*, Einführung (Anm. 31), 139f.: »Ein wenig befremdlich ist die Erklärung des Cusanus, daß die Ungleichheit der Teile darin bestehe, daß kein Teil dem anderen ähnlich (*similis*) sei. Man erwartete, daß kein Teil dem andern völlig gleich sei. Denn ähnlich (*similes*) müssen alle Teile des Universums untereinander sein, da sie nach cusanischer Lehre alle von einem und demselben Ursprung stammen.«

61. Vgl. *Nicolai de Cusa, De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit* Buch I, Kap. 7, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hg. v. P. Wilper, 4. erweiterte Aufl. besorgt v. H. G. Senger, Lat.-deutsch, Hamburg 1994 (im folgenden zitiert mit der Nummer und der Zeilenzahl), Nr. 19, 1-3: »Amplius omnis inaequalitas est ex aequali et excedente. Inaequalitas ergo posterior natura est aequalitate, quod per resolutionem firmissime probari potest.«

62. Vgl. *De docta ign.* I 7, Nr. 19, 28,3-10: »Omnis enim inaequalitas in aequalitatem resolvitur. Nam aequale inter maius et minus est. Si igitur demas quod maius est aequale erit. Si vero minus fuerit, deme a reliquo quod maius est, et aequale fiet. ... Patet itaque, quod omnis inaequalitas demendo ad aequalitatem redigitur. Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem.« Die Quelle für die cusanische Theorie der Gleichheit ist *Thierry von Chartres, Commentum super Boethium De Trinitate* II 36, ed. N. M. Häring, in: *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1960), 101, und *Ders.*, *Tractatus De septem diebus* 43f., ed. N. M. Häring, in: *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 30 (1955), 140.

63. Vgl. *De docta ign.* I 7, Nr. 19, 28,9f.: »Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem.«

Cusanus will mit dieser Überlegung das Gegebensein einer Gleichheit der Einheit in dem welterschöpfenden Prinzip beweisen. Was aber ist mit dieser Gleichheit der Einheit genau gemeint? Im achten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* bezeichnet Cusanus die innergöttliche Gleichheit der Einheit als die Gleichheit der Seiendheit bzw. als die Gleichheit des Seins oder Existierens. »Gleichheit des Seins aber bedeutet, dass im Gegenstand weder mehr noch weniger ist, um nichts mehr, um nichts weniger.«⁶⁴ Die innergöttliche Gleichheit der Einheit hat also weder mehr noch weniger an göttlicher Natur in sich als die Einheit selbst. Mit anderen Worten: Der göttliche Logos ist in seiner Natur nicht mehr und nicht weniger Gott bzw. göttlich als die erste trinitarische Person des Vaters, dem die ewige Einheit in Gott als personale Eigentümlichkeit zugeeignet bzw., um den trinitätstheologischen terminus technicus zu gebrauchen, appropriiert ist. Die natürliche Gleichheit des göttlichen Sohnes mit seinem Vater aber ist durch seine Zeugung aus dem Vater bedingt. Denn Zeugung bedeutet grundsätzlich die Hervorbringung eines Wesensidentischen, während Schöpfung die Hervorbringung von Wesensverschiedenem meint. Daher muss der Sohn innertrinitarisch vom Vater gezeugt, nicht geschaffen, werden, muss die Gleichheit der Einheit aus der Einheit durch Zeugung hervorgehen. Die spezifische Differenz der innergöttlichen Zeugung zur Zeugung bei den vergänglichen Dingen besteht darin, dass erstere eine einzige, einmalige Wiederholung der Einheit bzw. Vervielfältigung der gleichen Natur darstellt, so dass in der ewigen, göttlichen Zeugung gleichsam die Einheit die Einheit und damit etwas zu sich Gleiches, mithin die Gleichheit der Einheit zeugt.⁶⁵

Schließlich versucht Cusanus in *De pace fidei* auch für die dritte göttliche Person eine einheitsmetaphysische Ableitung, und zwar der folgenden Art:

»Im Universum findet sich die Unterscheidung oder Trennung von Teilen. Vor aller Unterscheidung jedoch ist die Verknüpfung von Einheit und Gleichheit. Von ihr weicht die Trennung oder Unterscheidung ab. Die Verknüpfung ist also ewig.«⁶⁶

64. Vgl. *De docta ign.* I 8, Nr. 22, 9-13: »Aequalitas vero unitatis quasi aequalitas entitatis, id est aequalitas essendi sive existendi. Aequalitas vero essendi est, quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstruosum est. Si minus est, nec est.«

65. Vgl. *De docta ign.* I 8, Nr. 23, 1-12: »Generatio aequalitatis ab unitate clare conspicitur, quando quid sit generatio attenditur. Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel, ... Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem, quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est.« Auch für die innertrinitarische Zeugung der Gleichheit der Einheit aus der Einheit ist *Thierry von Chartres*, *Commentum super Boethium De Trinitate* II 30, ed. *N. M. Häring*, in: *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1960), 100; *Thierry v. Chartres*, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, ed. *N. M. Häring*, in: *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 33 (1958), 215; *Clarenbaldus v. Arras*, *Tractatus super librum Boethii De trinitate* II, in: *N. M. Häring* (ed.), *Life and Works of Clarenbald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, *Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts* 10, Toronto 1965, 129f.

66. *De pace fidei* VII, Nr. 21, 21,4-7: »Reperitur in uno universo partium distincti seu separatio;

Auch diesem Beweisgang eignet eine thetisch bzw. apodiktisch anmutende Form; auch für ihn hat Cusanus in *De docta ignorantia*, und zwar im neunten Kapitel des ersten Buches, eine ausführlichere Begründungsform entwickelt: Zwischen der Einheit und der Einheit der Einheit besteht Gleichheit. Diese zwischen ihnen bestehende Gleichheit verbindet und verknüpft beide Seiten miteinander, indem sie aus ihnen hervorgeht; sie muss aus beiden Seiten hervorgehen, um sich gleichsam wechselseitig von der einen zur anderen Seite hin erstrecken, d. h. in sich beide Seiten miteinander vereinigen zu können. Sie ist daher das vereinigende Band zwischen der Einheit und ihrer einmaligen Wiederholung, d. h. der Gleichheit der Einheit, und als solches wesensidentisch mit ihnen.⁶⁷

Gegen diesen Beweisgang lässt sich vielleicht einwenden, dass er die Gleichheit als eine zunächst nur dem Sohn zukommende Eigentümlichkeit hier zugleich als eine beide göttliche Personen, den Sohn und den Heiligen Geist, miteinander verbindende und deshalb aus ihnen hervorgehende Bestimmung in der dargelegten Weise annehmen muss. Damit ist die Gleichheit aber nicht mehr eine Wesenseigentümlichkeit des Sohnes. Richtig an diesem Beweisgang scheint mir allerdings seine Annahme, dass unter Voraussetzung einer gottimmanent bestehenden Relation diese tatsächlich triadisch gedacht und in der Form konzipiert werden muss, wie es die christliche Trinitätstheologie tut, wobei über das lateinische Spezifikum des *filioque*, welches Cusanus hier ebenfalls zu erweisen sucht, noch gar nicht entschieden sein soll.

Aus dem Beweis auch dieses dritten Moments der göttlichen Trinität schließt Cusanus in *De pace fidei*, dass sich in der einen Ewigkeit die Einheit, die Gleichheit der Einheit und die Einung von Einheit und Gleichheit, d. h. die Verknüpfung

ante autem omnem distinctionem est connexio unitatis et aequalitatis, a qua quidem connexione cadit separatio seu distinctio; connexio igitur aeterna.« Zur natürlichen Priorität der Verbindung gegenüber der Unterscheidung und Trennung vgl. *K. Kremer*, Hinführung (Anm. 31), 141, insb. Anm. 7; zur Quelle auch für dieses dritte trinitarische Moment der *connexio* zwischen *unitas* und *aequalitas* in der Schule von Chartres vgl. *Thierry von Chartres*, Commentum super Boethium De Trinitate II 38, ed. *N. M. Häring*, in: *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1960), 102; *Clarenbaldus v. Arras*, Tractatus super librum Boethii De trinitate II, in: *N. M. Häring (ed.)*, *Life and Works of Clarenbald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, *Studies and Texts* 10, Toronto 1965, 122 f.; zur Rezeption der metamathematischen Implikationen des von Thierry von Chartres entwickelten Ternars *unitas – aequalitas – connexio* bei Cusanus insgesamt, insbesondere in seiner Trinitätsspekulation, vgl. *W. Beierwaltes*, *Einheit und Gleichheit*. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus, in: *Ders.*, *Denken des Einen* (Anm. 36), 368–384.

67. *De docta ign.* I 9, Nr. 24,3-15: »Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius, unitas. Dicitur autem processio quasi quaedam ab altero in alterum extensio. Quemadmodum cum duo sunt aequalia, tunc quaedam ab uno in alterum quasi extenditur aequalitas, quae illa coniungat quodammodo et conectat. Merito ergo dicitur ab unitate et ab aequalitate unitatis conexio procedere. Neque enim conexio unius tantum est, sed ab unitate in aequalitatem unitas procedit et ab unitatis aequalitate in unitatem. Merito igitur ab utroque procedere dicitur eo, quod ab altero in alterum quasi extenditur.«

beider, finden, da es eine Vielheit ewiger Entitäten nicht geben kann.⁶⁸ Nun lasse sich eine solche dreifache Unterscheidung in der Einheit des Wesens eines jeden Prinzipierten finden. Da aber das Entsprungene in seinem Ursprung eingefaltet, d. h. in noch nicht entfalteter Weise enthalten sein müsse, müsse folglich auch der einfachste Ursprung des Universums von allem dreifach in seiner immanenten Relationalität und einfach in seinem Wesen sein.⁶⁹

Nachdem Cusanus Einheit, Gleichheit und die Verknüpfung von beiden, welche die Liebe selbst ist,⁷⁰ als die in genau dieser Reihenfolge wirkenden Konstitutionsprinzipien alles Geschaffenen und insbesondere des Menschen aufgewiesen hat,⁷¹ sucht er in einem weiteren Beweisschritt zu zeigen, dass zwischen der Einheit, der Gleichheit der Einheit und der Verknüpfung von beidem bzw. der Liebe ein wechselseitiges Implikations- bzw. Bedingungsverhältnis besteht; folglich sind in der göttlichen Trinität diese drei Momente wechselseitig ineinander enthalten, so dass sie nicht im Wesen, wohl aber als Beziehungsgrößen voneinander unterschieden sind.⁷²

68. De pace fidei VII, Nr. 21, 21,8-10: »Sed non possunt esse plura aeterna. Igitur in una aeternitate reperitur unitas, unitatis aequalitas, et unitatis et aequalitatis unio seu connexio.« Hierzu vgl. K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 142: »Wenn Einheit, Gleichheit und Verbindung der Vielheit, Ungleichheit und Trennung vorausgehen, müssen sie ewig sein. Da es aber nicht mehrere Ewige (*plura aeterna*) geben kann, weil dies gegen den Grundsatz von der Vorrangigkeit der Einheit gegenüber der Vielheit verstieße, sind diese drei ein einziges Ewiges ...«
69. De pace fidei VII, Nr. 21, 21,10-14: »Sic principium simplicissimum universi est unitrinum, quia in principio complicari debet principium, omne autem principium dicit sic se in principio suo complicari, et in omni principio trina talis distinctio in unitate essentiali reperitur. Quare et omnium principium simplicissimum erit trinum et unum.«; hierzu vgl. K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 142: »Der ganz einfache Urgrund des Universums erweist sich daher als ein einerdreier (*unitrinum*), weil im Prinzip das Prinzipiat eingefaltet sein muß. Das heißt, ist das Prinzipiat, in diesem Fall das Universum, durch die Triade von Vielheit, Ungleichheit und Trennung zutiefst strukturiert, welche Triade die andere Triade von Einheit, Gleichheit und Verbindung zur Voraussetzung hat, dann muß auch der Ursprung des Universums triadisch strukturiert sein, ...« Cusanus ist sich dessen bewusst, dass die Trinitätsspekulation dem auf Endliches bezogenen Denken des menschlichen Verstandes nicht zugänglich ist, vgl. De pace fidei VIII, Nr. 22, 21,16f.
70. Cusanus begründet seine Identifizierung der *connexio* zwischen der Einheit und der Gleichheit der Einheit mit der Liebe mit deren triadischem Wesen, welches den Liebenden mit dem Geliebten im Akt des Liebens verknüpft, vgl. De pace fidei VIII, Nr. 22, 23,3 ff.; vgl. hierzu auch die von W. E. Euler, Unitas et Pax (Anm. 16), 182, Anm. 144, angegebenen Parallelstellen bei Cusanus und Hinweise auf weiterführende Forschungsarbeiten.
71. De pace fidei VIII, Nr. 22 u. 23, 22,6-23,17, insb. 23,5-17: »Quando igitur de non esse vocatur per omnipotentiam homo, primo in ordine oritur unitas, post aequalitas, inde nexus utruisque. Nam nihil ess potest nisi sit unum; prioriter igitur est unum. Et quia homo vocatur de non esse, oritur unitas hominis primo in ordine, deinde aequalitas illius unitatis seu entitatis – nam aequalitas est explicatio formae in unitate, ob quam vocabatur unitas hominis et non leonis vel alterius rei; aequalitas autem non potest nisi ab unitate oriri, nam alteritas non producit aequalitatem, sed unitas seu ydemptitas –, deinde ex unitate et aequalitate procedit amor seu nexus. Unitas enim ab aequalitate et aequalitas ab unitate non sunt separabiles. Nexus igitur seu amor sic se habet quod posita unitate ponitur aequalitas, et posita unitate et aequalitate ponitur amor seu nexus.«
72. De pace fidei VIII, Nr. 23, 23,17-24,6: »Si igitur non reperitur aequalitas quin sit unitatis aequa-

Auf Grund ihrer Wesensidentität können die drei innertrinitarischen Momente auch nicht als Zahlen verstanden werden, weil eine zahlenmäßige Unterscheidung wesenhaft ist. »Deshalb ist die Dreiheit in Gott nicht zusammengesetzt, vielfach oder zahlenmäßig, sondern sie ist einfachste Einheit.«⁷³ Gerade gegenüber den beiden nichtchristlichen monotheistischen Religionen ist es Cusanus wichtig zu betonen, dass das christliche Bekenntnis zur Dreiheit in Gott die wesenhafte Einheit Gottes nicht aus-, sondern einschließt.⁷⁴ Folglich ist auch die Allmacht der göttlichen Trinität mit ihrer höchsten Einfachheit identisch. Denn je geeinter und damit einfacher eine Kraft ist, wie Cusanus mit einer breiten Tradition neuplatonischen und mittelalterlichen Denkens hervorhebt, umso wirkmächtiger ist sie nach außen;⁷⁵ dieses Bedingungsverhältnis aber läßt sich auch umkehren: Je stärker und mächtiger etwas ist, umso einfacher ist es.⁷⁶ Die Allmacht Gottes schließt daher die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens in sich ein. Doch Cusanus geht in seinem Bemühen um eine rein rationale, eine philosophische Begründung der objektiven Wahrheit der Trinität des göttlichen Wesens auch über diesen Schluss noch hinaus: Nicht nur die Einfachheit, sondern auch die Dreifaltigkeit Gottes sei ein Implikat der Allmacht der göttlichen Wesenheit:⁷⁷ »Denn ohne die Dreiheit wäre sie nicht der einfachste, stärkste und allmächtige Ursprung.«⁷⁸ Den christlichen Glauben an die Existenz eines Sohnes Gottes bekämpfen jedoch, wie Cusanus den Chaldäer formulieren läßt, vor allem die Muslime, und zwar als sog. ›Beigesellung‹ zu Gott und damit als Auflösung der Einheit und Einzigkeit Gottes.⁷⁹ Auf diese Herausforderung antwortet Cusanus mit einer rationalen Begründung der Angemessenheit der gleichwohl uneigentlich bleibenden traditionellen trinitätstheologischen Bezeichnungen für die drei innergöttlichen Momente, nämlich Vater, Sohn und Geist: »Vom Vater geht der Sohn aus und von der Einheit und Gleichheit des Sohnes die Liebe oder der

litas, et non reperitur nexus quin sit unitatis et aequalitatis nexus, ita quod nexus est in unitate et aequalitate, et aequalitas in unitate, et unitas in aequalitate, et unitas et aequalitas in nexu: manifestum est non esse in trinitate essentialem distinctionem. Illa enim quae essentialiter differunt, ita se habent quod unum esse potest alio non existente. Sed quia sic se habet trinitas quod posita unitate et aequalitate ponitur nexus et e converso, hinc non in essentia sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio.«

73. Vgl. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,6-10, insb. 9f.: »Quare trinitas in Deo non est composita seu pluralis seu numeralis, sed est simplicissima unitas.«

74. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,11-15.

75. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,15f.: »Virtus quanto unitior, tanto fortior; quanto autem unitior, tanto simplicior.« Zum Ursprung dieses Axioms bei Proklos und im ›Liber de causis‹ sowie zu dessen mittelalterlichen Belegstellen bei Albertus Magnus, Thomas v. Aquin und Bonaventura vgl. De pace fidei 76, Adnot. 17.

76. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,16f.: »Quanto igitur potentior seu fortior, tanto simplicior.«

77. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,17f.: »Unde cum essentia divina sit omnipotens, est simplicissima et trina.«

78. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,18f.: »Sine enim trinitate non foret principium simplicissimum, fortissimum et omnipotens.«

79. De pace fidei VIII, Nr. 23, 24,20ff.

Geist. Die Natur des Vaters geht nämlich im Sohn in Gleichheit über. Darum entsteht Liebe und Verbindung aus der Einheit und Gleichheit.«⁸⁰ Von dieser göttlichen Trinität ist jedes Geschöpf, insbesondere aber die geschaffene Geistseele des Menschen, ein lebendiges Abbild.⁸¹

4. Der vierte Beweisgang: Die präsuppositionstheoretische Zurückführung des jüdischen und des islamischen Monotheismus auf die Trinitätslehre des christlichen Monotheismus (De pace fidei capp. 9-10)

Cusanus ist davon überzeugt, dass sich von den entfaltenen rationalen Argumenten für den christlichen Trinitätsglauben sowohl die Muslime, als auch die Juden, die beide ein trinitarisches Sein Gottes als Vielgötterei ablehnen, ohne Schwierigkeiten überzeugen lassen müssten. Denn beide außerchristliche Monotheismen setzen genau genommen die Annahme einer immanenten Fruchtbarkeit Gottes durch den christlichen Monotheismus voraus, da Gottes unendliche Schöpferkraft auch nach ihrem jeweiligen Schöpfungsglauben die Fruchtbarkeit der Fortpflanzung verleiht.⁸² Diese präsuppositionstheoretische Reduktion des jüdischen und des islamischen Monotheismus auf den christlichen geht von der Grundannahme einer philosophischen, mithin rationalen Theologie aus, dass Gott als jenes Wesen, dem alle denkbaren, mithin möglichen Seinsvollkommenheiten eignen, auch die denkbare und daher mögliche Seinsvollkommenheit einer immanenten Fruchtbarkeit besitzen muss.⁸³

80. De pace fidei VIII, Nr. 24, 25,1-6: »Nominant aliqui unitatem Patrem, aequalitatem Filium, et nexum Spiritum Sanctum; quia illi termini etsi non sint proprii, tamen convenienter significant trinitatem. Nam de Patre Filius, et ab unitate et aequalitate Filii amor seu Spiritus. Transit enim natura Patris in quamdam aequalitatem in Filio. Quare amor et nexus ab unitate et aequalitate exoritur.« Zu den vorcusanischen mittelalterlichen Quellen dieser Begründung der Angemessenheit der Vater-, Sohn- und Geist-Prädikation für die drei innergöttlichen Personen bzw. Relationsmomente vgl. De pace fidei 76 f., Adnot. 18.

81. De pace fidei VIII, Nr. 24, 25,9-26,2; hierzu vgl. auch die von K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 145f., genannten weiteren Belegstellen bei Cusanus für die trinitarische Struktur aller Geschöpfe.

82. De pace fidei IX, Nr. 25, 26, 26,4-17, insb. 26,11-14: »Facile etiam Arabes et omnes sapientes ex hiis intelligent trinitatem negare esse negare divinam fecunditatem et virtutem creativam; ac quod admissio trinitatis est negare deorum pluralitatem et consocialitatem.«

83. Hierzu vgl. auch K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 147-150, der sowohl auf Parallelstellen bei Cusanus als auch auf eine sachliche Entsprechung bei Plotin aufmerksam macht und zugleich die cusanische Differenz zur plotinischen Fassung des Gedankens der vollkommenen Fruchtbarkeit des Ursprungs von allem sieht, ebd., 147f.: »Wenn Cusanus im unmittelbaren Auslegungskontext von *Jesaja* 66,9 erklärt, Gott, der im höchsten Maße Gute (*optimus*), will sich auf höchste Weise mitteilen (*summe communicare*), daß zu einem vollkommeneren Begriff von dem allervollkommensten Gott gehöre, daß er nicht unfruchtbar (*sterilis et infecundus*) sei, daß die Unrichtbarkeit einen Mangel darstelle (*defectus*), man Gott aber keinen Mangel zuschreiben dürfe, daß Gott die Fruchtbarkeit nicht genommen werden dürfe, da er sie als das größte seiner Geschenke allen vollkommenen Kreaturen (*omnibus perfectis creaturis*) ge-

Ferner geben nach Cusanus die Muslime mit ihrer bereits koranischen Annahme, Gott habe ein Wesen und eine Seele und er besitze Wort und Geist, implizit zu, dass Gott in sich ein ihm wesensgleiches Wort sowie einen heiligen Geist besitzt, dass also Gott dreifaltig ist. Denn alles, was Gott an Eigenschaften zu Recht zugesprochen werde wie das Wort oder der Geist, müsse eine Wesensbestimmung Gottes sein, sei also selbst göttlichen Wesens und göttlicher Natur.⁸⁴ Auch aus dem weisen Juden als Vertreter seiner Religion macht Cusanus gleichsam einen anonymen Christen. Denn die Gottesprädikationen des Wortes und des Geistes gebe es auch bei den jüdischen Propheten, die lehrten, dass durch das Wort Gottes und durch seinen Geist die Himmel gebildet seien. Damit aber setzen auch sie die göttliche Trinität implizit voraus.⁸⁵

Die jüdische und die muslimische Ablehnung der Trinität Gottes beruht folglich nach Cusanus auf einem falschen Verständnis der göttlichen Trinität von seiten der Juden und der Muslime, während sein rein rationaler und daher für alle vernünftigen Menschen nachvollziehbarer philosophischer Beweis der trinitari-

geben habe, daß alleine Gott keines anderen bedürfe, dann sind das alles plotinische Motive, die bei Plotin zur Verdeutlichung der Einsicht herangezogen werden, daß das an sich Gute nicht bei sich stehenbleiben konnte, sondern sich auf Grund seiner Güte mitteilen mußte.« Während für Cusanus die *communicatio* Gottes aber in erster Linie seine innertrinitarische Wesensmitteilung und erst an zweiter Stelle seine Schöpfertätigkeit bedeutet, kennt Plotin, wie Kremer völlig zutreffend ausführt, keine intrinsische, sondern nur eine nach außen bezogene Schöpfertätigkeit Gottes.

84. De pace fidei IX, Nr. 26, 26,17-27,14; im Ausgang von dem für die menschliche Vernunft im Allgemeinen gültigen Grundsatz einer philosophischen Theologie, dass in der wesenhaften Einfachheit Gottes das Haben Sein bedeuten muss, schließt Cusanus von dem islamischen Glauben, dass Gott ein eigenes Wort und einen eigenen Geist besitzt, mit dem Anspruch auf Notwendigkeit darauf, dass die Muslime die immanente Dreifaltigkeit implizit voraussetzen, ohne sie allerdings explizit zu bekennen; zu den koranischen Bezugsstellen der von Cusanus aufgegriffenen Gottesprädikationen des Besitzes einer Seele, eines Geistes und eines Wortes sowie zu der noch sehr viel ausführlicheren Interpretation der präsuppositionstheoretischen Zurückführung dieser islamischen Gottesprädikationen auf den christlichen Trinitätsglauben in Cusanus' Schrift *Cribratio Alkorani* vgl. K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 150-156; zu den beiden Fundamenten der Koraninterpretation des Cusanus vgl. ebd., 155f.: »Das eine Fundament ist sein Suchen nach sachlicher und sogar terminologischer Konkordanz zwischen der Heiligen Schrift und dem Koran, zumal der Koran die Autorität des Evangeliums anerkennt. Leitend für sein Verständnis und seine Auslegung des Korans ist der in dem Brief an Bischof Ioannes de Segobia formulierte hermeneutische Grundsatz: ›Wir müssen immer versuchen, dieses Buch (sc den Koran), das bei ihnen (= Muslimen) als die Autorität gilt, für uns sprechen zu lassen. Denn wir finden in ihm Stellen, die uns dienlich sind, und durch diese müssen wir die anderen, die entgegengesetzt sind, erklären.‹ Das Evangelium bleibt selbstverständlich oberste Norm zur Beurteilung des Korans, wie in *Cribratio Alkorani* 1,6 nachhaltig ausgeführt wird. Das zeigt deutlich, daß die von Cusanus angezielte ›einzige Religion‹ keine andere als die des christlichen Glaubens ist. ... Dieses zweite Fundament ist die theologisch-philosophische beziehungsweise philosophisch-theologische Spekulation über Worte des Korans wie zum Beispiel das *verbum dei*.«

85. De pace fidei IX, Nr. 26, 27,14-28,1; Cusanus hat mit diesen Aussagen alttestamentliche Schriftstellen wie Ps 32,6 und 136,6 im Blick, die er aber nicht, wie die Juden, im Licht der jüdischen Traditionsliteratur liest.

schen Struktur Gottes die Zustimmung sowohl der Juden als auch der Muslime und damit aller ihm bekannten nichtchristlichen Monotheismen finden müsste.⁸⁶ Zusammenfassend betrachtet, scheint mit der präsuppositionstheoretischen Zurückführung der Wahrheit des Gottesverständnisses der beiden außerchristlichen monotheistischen Weltreligionen des Islams und des Judentums auf den trinitarischen Gottesbegriff des Christentums das wichtigste Beweisziel dieser Schrift – nämlich die Vereinheitlichung der Gottesverehrung um des Friedens der Religionen unter- und miteinander – im Grunde erreicht zu sein. Doch Cusanus sieht zugleich, dass die anderen Religionen, insbesondere das Judentum und der Islam, nicht nur an der besonderen Form des christlichen Monotheismus als eines Glaubens an den einen und zugleich dreieinen Gott, sondern auch an anderen zentralen Inhalten des christlichen Glaubens, insbesondere an der Christologie einschließlich des Inkarnationsgedankens, Anstoß nehmen. Folglich muss seine philosophisch-rationale Apologie des Christentums um des Friedens unter den Religionen willen auch diese Glaubensinhalte miteinbeziehen.

5. Der fünfte Beweisgang (De pace fidei capp. 11-14): Der Beweis der objektiven Wahrheit der christlichen Zweinaturenlehre, des christlichen Glaubens an den Kreuzestod und an die Auferstehung Jesu Christi und dass Christus von allen Religionen und Menschen vorausgesetzt wird

Unter der Gesprächsleitung des Petrus wird in den Kapiteln 11-15 von *De pace fidei* zunächst die Christologie einschließlich der Annahme der jungfräulichen Empfängnis Mariens und dann der christliche Auferstehungsglaube zum Gegenstand einer rationalen Beweisführung, die hier nur in Bezug auf die wichtigsten Aspekte kurz und knapp rekonstruiert sei:

In Christus fällt entgegen dem insbesondere im Islam weit verbreiteten Missverständnis die menschliche Natur keineswegs mit der göttlichen Natur zusammen; sie ist mit ihr vielmehr unlösbar, mithin ungetrennt, aber zugleich unvermischt verbunden bzw. geeint. Denn die auch von den Muslimen nicht geleugnete menschliche Natur ist in Christus so vollkommen wie nur irgend möglich, d. h. in denkbar größtem Maße, verwirklicht. Folglich ist die menschliche Natur in diesem vollkommenen und als solchem notwendigerweise nur einmal verwirklichten, einzigen Fall mit der von ihr gleichwohl unendlich verschiedenen göttlichen Natur in größtmöglicher Weise geeint. Die denkbar größte Einung der menschlichen mit der göttlichen Natur aber ist die der personalen und hypostatischen

86. De pace fidei IX, Nr. 26, 28, 1-4: »Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus begaro debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.« Treffend in Bezug auf den Islam formuliert hierzu K. Kremer, Hinführung (Anm. 31), 157f.: »Muhammad lehnt nicht die orthodoxe, sondern die häretische Trinitätslehre ab.«

Einung. Daher muss diese in Christus verwirklicht sein.⁸⁷ Es dürfte zumindest angeklungen sein, dass Cusanus in dem gesamten zum Beweis der objektiven Wahrheit der christologischen Zweinaturenlehre führenden und hier nur verkürzt dargestellten Gedankengang methodisch die erstmals vollständig im ontologischen Gottesbeweisargument Anselms von Canterbury entfaltete Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit anwendet, die bei Anselm negativ vorschreibt, wie über Gott angemessener Weise nicht gedacht werden darf, nämlich so, dass etwas Größeres bzw. Besseres als er auch nur widerspruchsfrei denkbar wäre.⁸⁸ Cusanus wendet diese Denkregel, die er in *De docta ignorantia* und deren Apologie gegen die Einwände des Johannes Wenck von Herrenberg auch und vor allem in seiner Bestimmung des Gottesbegriffs als der *infinitas absoluta* in Anspruch nimmt,⁸⁹ hier auf die menschliche Natur Jesu Christi an, die er daher so konzipiert, dass sie größer und damit seinsvollkommener und folglich mit der Natur Gottes geeinter gar nicht mehr möglich ist, das aber bedeutet: gar nicht mehr gedacht werden kann.

Cusanus behauptet nun, dass auch die Muslime die hypostatische Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in der Person Jesu Christi implizit bekennen, wenn sie sagen, dass in dieser und in der zukünftigen Welt Christus der Einzig-Höchste und das Wort Gottes sei.⁹⁰ Diese hier von Cusanus in seiner »pia interpretatio«⁹¹ dem islamischen Glauben unterstellte Annahme findet sich dort

87. De pace fidei XII, Nr. 38, 36,23-37,8: »Quando unio tanta foret naturae inferioris ad divinam quod maior esse non potest, tunc foret ei unita etiam in unitate personali. Quamdiu enim natura inferior non elevaretur in unitatem personalem et ypostaticam seuperioris, maior esse posset. Si igitur ponitur maxima, inferior in superiori adhaerendo subsistit; nec hoc per naturam sed gratiam. Haec autem gratia maxima, quae maior esse nequit, non distat a natura, sed cum illa unitur. Unde etsi per gratiam humana natura uniatu'r divinae, tamen gratia illa, cum maior esse nequeat, immediatissime terminatur in natura.« Dieser cusanische Gedankengang wird in der Forschung meist als »Maximitätsbeweis« bezeichnet, vgl. etwa L. Hagemann, Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam, Altenberge 1983, 20; vgl. auch De pace fidei XII, Nr. 39, 37,13-25, und die Formulierung in De pace fidei XIV, Nr. 46, 43,10f.: »... communicare perfectionem ultimam, qua altior esse nequit ...«

88. Zu Anselms ontologischem Gottesbegriff als einer (negativen) Denkregel der Unübertrefflichkeit vgl. Vf., Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 50-86.

89. Vgl. hierzu Vf., Unendlichkeit und All-Einheit (Anm. 13), 431 f.

90. De pace fidei XII, Nr. 39,37,25-38,2.

91. Zu diesem hermeneutischen Prinzip einer christlichen Lesart insbesondere des Korans (aber auch der hebräischen Bibel) bei Cusanus, die vor allem in seiner Schrift *Cribratio Alkorani* zur Anwendung kommt, vgl. L. Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 21), Frankfurt/M. 1976, 72f. (mit Angabe und Auslegung der insgesamt vier Stellen, an denen Cusanus selbst dieses Interpretationsprinzip vorstellt); L. Hagemann, Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam (Anm. 87), 9: »Pia interpretatio: meint deshalb nichts anderes als eine aus christlicher Sicht wohlwollende, gutmütige und weitherzige Auslegung des Korans«; vgl. auch W. A. Euler, Unitas et Pax (Anm. 16), 173, 216: »Seinen sachlichen Anhalt hat dieses Verfahren (sc. der pia interpretatio) an der behaupteten christlich-nestorianischen Herkunft des Korans, die es Nikolaus erlaubt, durch eine quellenkritische Analyse des Korans diesen auf seinen christlichen Gehalt hin zu

allerdings genau besehen nicht. Denn für den sunnitischen Islam ist Christus einer in der Kette der als rein menschlich, nicht jedoch als zugleich göttlich (Koran 6,50) aufgefassten Propheten, deren letzter und größter, deren »Siegel« vielmehr Muhammad ist (Koran 33,40; 3,144). Als solcher ist Christus für den Islam zwar ein echter Prophet und Gesandter Gottes (Koran 19,30; 3,48f.), nicht aber Gottes Sohn (Koran 9,30). Daher schließt das islamische Verständnis des Prophetentums die Annahme, Jesus sei das wesensgleiche Wort des göttlichen Vaters, definitiv aus, zumal die Gottessohnschaft Jesu vom Koran eindeutig abgelehnt wird.⁹² Gleichwohl sieht Cusanus seine These, die Muslime seien gleichsam anonyme Christen, von den beiden Aussagen des Korans, Christus hatte die Macht, Tote aufzuerwecken und Kranke zu heilen (Koran 3,44ff.) und er habe Vögel aus Lehm geschaffen (Koran 5,110), bestätigt. Denn beides könne Christus, so Cusanus, nur in der Kraft der göttlichen Natur getan haben, welcher die menschliche Natur in der Weise der Voraussetzung geeint gewesen sei. Folglich müssten die Muslime, wenn sie das im Koran von Christus Ausgesagte ernst nehmen wollen, was sie ja gemäß ihrem eigenen Glauben sollen, eine göttliche Natur in Christus voraussetzen, welcher die von ihnen ohnehin angenommene menschliche Natur Jesu Christi in höchstem Maße und damit in einer hypostatischen Union geeint sein müsse.⁹³ Hierzu sei angemerkt: Dass zum Auferwecken

prüfen und ebenso – mutatis mutandis – Aussagen des Korans durch solche des Evangeliums zu erhellen, wozu letzteres ja – nach Cusanus' Überzeugung – durch den Koran gelobt und bestätigt wird«. W. A. Euler, *Una religio* (Anm. 1), 250f.: »Diese sogenannte ›fromme Auslegung‹ bedeutet nichts anderes als eine Deutung des koranischen Textes im christlichen Sinne. So findet Cusanus im Koran die christlichen Glaubenswahrheiten bestätigt und deutet das heilige Buch der Muslime als eine Art ›geheimes Evangelium‹. Zu dieser Auslegung, die natürlich dem Koran an manchen Stellen Gewalt antut und das islamische Selbstverständnis außer Acht lässt, sah sich Cusanus berechtigt, weil er – im Anschluss an zahlreiche mittelalterliche christliche Apologeten – meinte, Mohammed sei von einem nestorianischen Christen erzogen worden sowie selbst Nestorianer gewesen, und erst nach seinem Tod hätten einige Juden antichristliche Änderungen am Text des Korans vorgenommen.« Zum »Nestorianismus im Islam« als gemeinsamem Ausgangspunkt für ein Glaubensgespräch zwischen Christen und Muslimen vgl. L. Hagemann, Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam (Anm. 87), 10ff.; Herrn Ahmad Milad Karimi verdanke ich den Hinweis, dass es eine zeitgenössische Parallele zu dieser cusanuschen Methode einer ›pia interpretatio‹ des Korans bei Chr. Luxenberg, *Die syroaramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000, gibt, die eine kritische Debatte entfacht hat, vgl. hierzu Chr. Burgmer, *Streit um den Koran: Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin 2005.

92. Vgl. Koran 4,171; 2,172; 5,17,72,75 (Jesus ist nur ein Mensch); 112,1-4 (Verneinung der Möglichkeit einer Zeugung Gottes); 2,116; 19,88-93 (Verneinung eines Vater-Sohn-Verhältnisses in Gott); ausdrücklich zurückgewiesen wird die christliche Auffassung von Christus als dem Sohn Gottes in Koran 9,30; hinsichtlich der Bezeichnung Jesu als »Wort Gottes« im Koran vgl. Al-Ghazzālīs Ausführungen zum arabischen Ausdruck »kalima« (für das »Wort«) im Koran in seiner Streitschrift »Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums«, in: F.-E. Wilms (Hg.), *Al-Ghazzālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966, 110-114.

93. De pace fidei XII, Nr. 41, 38,22-39,7; zur langen christlichen Auslegungsgeschichte der koranischen Prädikation Jesu Christi als »Wort Gottes« im Sinne der zweiten göttlichen Person

von Toten eine göttliche, mithin unendliche Mächtigkeit erforderlich ist, die das Leben aus dem Tod, das aber heißt: Etwas aus Nichts hervorbringt, sieht Cusanus m. E. durchaus zu Recht. Doch diese genuin göttliche Wirkmacht könnte ihm auch von Gott selbst gnadenhaft verliehen worden sein, ohne dass er selbst, d. h. in eigener Person, eine göttliche Natur besitzen müsste.

Schließlich kommt Cusanus in diesem christologischen Zusammenhang auf die Juden zu sprechen, wenn auch, wie er sagt, angesichts ihrer verglichen mit dem Islam geringfügigen quantitativen Bedeutung nur sehr kurz: Auch die Juden hätten in ihrer heiligen Schrift, der Thora, »alles über Christus.«⁹⁴ Damit bezieht sich Cusanus zweifelsohne auf die vom Christentum traditionellerweise christologisch gedeuteten alttestamentlichen Psalm-Stellen (insb. 2,7) sowie auf Stellen aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur wie Spr 8,1-36, Jesus Sirach 22,1-23 und Weisheit 8,1-7, an denen vom Sohn bzw. vom Wort und vor allem der Weisheit Gottes hypostasierend gesprochen wird und an welche schon die jüdische, insbesondere philonische und dann natürlich die christliche, vor allem die johanneische Logospekulation gerne angeknüpft hat.

In einem nächsten Schritt sucht Cusanus auch den christlichen Auferstehungsglauben rational als wahr zu erweisen, und zwar mit folgendem Argument: Fast jede *religio*, und zwar sowohl die der Juden, der Christen, der Muslime und vieler anderer religiöser Richtungen, gehe davon aus, dass die menschliche Natur nach ihrem zeitlichen Tod zu immerwährendem Leben auferstehen werde. Dies aber setze die Annahme voraus, dass die sterbliche menschliche Natur mit der unsterblichen göttlichen Natur vereint werden müsse, weil die menschliche Natur nur durch ihre untrennbare Vereinigung mit der göttlichen Natur unsterblich werden, d. h. auferstehen könne. Eine solche Vereinigung aber müsse zuerst in einem Menschen stattfinden, um dann auch allen anderen zuteil werden zu können. Dieser eine Mensch aber sei Christus, von dem daher Christen, Juden und Muslime gleichermaßen annähmen, dass er der höchste Messias und als solcher Gott am nächsten sei. In ihm sei die menschliche Natur zum ersten Mal mit Gott vereint. Darum sei er der Erlöser und Mittler aller, sei gleichsam ihr Tor zur Auferstehung von den Toten. Der allgemein verbreitete religiöse Auferstehungsglaube setze daher den christlichen Glauben an die Person Jesu Christi konstitutiv voraus. Da aber ausnahmslos alle Menschen finalursächlich und damit letztlich und eigentlich nichts anderes erstrebten als das Glück des ewigen Lebens, das in der Vereinigung ihrer – dann allerdings verklärten – menschlichen mit der göttlichen Natur besteht, werde Christus, in dem diese Vollendung der menschlichen Natur erstmals verwirklicht ist, von dem Auferstehungs- und Jenseitsglauben aller Menschen vorausgesetzt.⁹⁵

vgl. L. Hagemann, Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues (Anm. 91), 123-125.

94. De pace fidei XII, Nr. 41, 39,9-15.

95. De pace fidei XIII, Nr. 42-44, 39,17-41,24, insb. 41,9-24: »Nam omnes homines non nisi aeter-

Dieser präsuppositionstheoretische Aufweis der Notwendigkeit einer zumindest impliziten Voraussetzung des christlichen Erlösungs- und Auferstehungsglaubens an die Heils- und Auferstehungsmittlerschaft Jesu Christi für alle Menschen ist allerdings in einigen Punkten durchaus kritikwürdig bzw. -bedürftig. Erstens teilt de facto keineswegs, wie Cusanus annimmt⁹⁶, beinahe jede Religion den Glauben an eine Auferstehung des Menschen zu einem ewigen Leben nach seinem zeitlichen Tod; zweitens teilen die beiden nichtchristlichen monotheistischen Weltreligionen keineswegs die Annahme des christlichen Auferstehungsglaubens, dass die Auferstehung des Menschen in dessen untrennbarer und unvermischter Vereinigung mit der göttlichen Natur besteht, sondern halten eine solche Vereinigung vielmehr für unmöglich. Drittens ist die cusanische Annahme, dass die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur zuerst in einem einzigen Menschen stattfinden müsse, um dann auf alle Menschen übertragen werden zu können, keineswegs rational zwingend. Sie ist vielmehr von dem biblischen Stellvertretungs- und Inkorporationsgedanken motiviert, demzufolge wie in Adam einer für alle gesündigt hat (vgl. Röm 5,12-19), so auch in Christus ein Mensch für alle Menschen die Erlösung durch die unzertrennlich gewordene Vereinigung mit der Natur Gottes erwirkt hat. Erst unter Voraussetzung der Wahrheit des christlichen Glaubens ist die Behauptung des Cusanus zutreffend, dass das definitive Glück des Menschen in dessen Genuß und Vereinigung mit dem göttlichen Leben liegt;⁹⁷ rein rational lässt sich diese wohl kaum zwingend beweisen. Das zentrale cusanische Argument dafür, dass die von den Menschen erhoffte und erstrebte Seligkeit in genau dieser Vereinigung besteht, liegt in der Annahme, dass jeder religiöse Unsterblichkeitsglaube von einer solchen Vereinigung ausgehen müsse, weil nur durch sie der Mensch unsterblich gemacht werden könne.⁹⁸ Christus werde daher in allen Religionen, die einen Glauben an ein un-

nam vitam in sua natura humana desiderant et expectant, ..., ut se illi aeternae vitae in sua natura melius adaptent. Non appetunt homines beatitudinem, quae est ipsa aeterna vita, in alia quam propria natura; homo non vult esse nisi homo, non angelus aut alia natura; vult autem esse homo beatus, qui ultimam felicitatem assequatur. Haec autem felicitas non est nisi fruitio 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? Et hic est via quia homo, per quem accessum habet omnis homo ad Deum, qui est finis desideriorum. Christus est ergo qui praesupponitur per omnes qui sperant ultimam felicitatem se assecuturos.«

96. De pace fidei XIII, Nr. 42, 40,4-7: »Nonne paene omnis religio – Iudaeorum, Christianorum, Arabum et aliorum plurimorum hominum – tenet humanam mortalem naturam cuiuslibet hominis post mortem temporalem ad vitam perpetuam resurrecturam? Syrus: ›Ita credit.‹«
97. De pace fidei XIII, Nr. 44, 41,15-17: »Haec autem felicitas non est nisi fruitio seu unio vitae humanae cum fonte suo, unde scilicet emanat ipsa vita, et est vita divina immortalis.«
98. De pace fidei XIII, Nr. 42, 40,9-13: »Fatentur igitur omnes tales naturam humanam divinae et immortalis uniri debere. Nam alias quomodo transiret natura humana ad immortalitatem, si eidem non adhaereret unione inseparabili? Syrus: ›Hoc necessario praesupponit fides resurrectionis.‹«

sterbliches Leben des Menschen nach seinem Tod besitzen, vorausgesetzt, ja mehr noch: Nicht nur von allen Religionen, sondern von allen Menschen überhaupt werde Christus als der Mittler und Erlöser aller Menschen vorausgesetzt. Denn die Hoffnung auf ein unsterbliches Glück sei der menschlichen Natur und damit allen Menschen zu eigen. Genau diese Hoffnung zu erfüllen aber verspricht nach Cusanus die *religio*, von der er ebenfalls annimmt, dass sie der menschlichen Natur wesenseigentümlich sei.⁹⁹ Folglich werde Christus als der Vollender der menschlichen Natur von allen Menschen vorausgesetzt.¹⁰⁰

Für den Kreuzestod Jesu Christi führt Cusanus neben streng rationalen Beweisgründen auch Konvenienzargumente wie die Glaubwürdigkeit der apostolischen Verkündigung sowie dessen Voraussage durch die alttestamentlichen Propheten an:

Christus konnte seine Verkündigung des Gottesreiches nicht auf bessere Weise beglaubigen als durch das Zeugnis seines Blutes: »Um also dem Vater völlig gehorsam zu sein und der Wahrheit, die er verkündigte, alle Sicherheit zu geben, ist er gestorben. Er nahm den schändlichsten Tod auf sich, damit kein Mensch sich weigern möge, die Wahrheit anzunehmen, da man weiß, dass Christus für deren Zeugnis den Tod freiwillig auf sich genommen hat.«¹⁰¹ Dass dieses Argument höchst zweifelhaft ist, liegt für uns nicht zuletzt angesichts der in den letzten Jahren immer zahlreicher gewordenen Selbstmordattentate verblendeter religiöser oder sonstiger Fanatiker auf der Hand. Man kann, wie wir alle wissen, auch

99. Zum Religionsbegriff des Cusanus vgl. *W. A. Euler*, *Una religio* (Anm. 1), 254: »Als Wesenskern von *religio* ... bezeichnet Nikolaus von Kues das jedem Menschen angeborene Verlangen nach Erlangung der Unsterblichkeit, der ewigen Glückseligkeit. Eben weil dieses Streben allen Menschen gemeinsam ist, kann es nicht auf Täuschung – modern ausgedrückt: Projektion – beruhen. Es kann auch nicht prinzipiell unerfüllbar sein, denn ein Verlangen ohne die Hoffnung auf Erfüllung zu geben, wäre Folter. Solches ist dem besten Gott nicht zuzuschreiben, der nur gute Gaben zu geben weiß«. *Religio* meint so bei Nikolaus – allgemein gefasst – die Sehnsucht nach Einung mit Gott, welcher die Unsterblichkeit und Glückseligkeit selbst ist, die der Mensch sucht« (das Zitat aus dem *Sermo CCVIII*; h XIX/1, ed. K. Reinhardt/*W. A. Euler*, Hamburg 1996, Nr. 10, Z. 13-16).
100. *De pace fidei XIII*, Nr. 45, 41,5-42,12; zu den cusanischen Bezeichnungen Christi als »König aller Religionen« bzw. als »König der göttlichen Religion« vgl. *W. A. Euler*, *Una religio* (Anm. 1), 254: »Durch den gott-menschlichen Mittler wird das zentrale Anliegen aller Religionen, Weg zur Glückseligkeit zu sein, in eine begründbare und für die Gläubigen erfahrbare Realität überführt. Eben weil Cusanus die Religion im Sinne eines personalistischen Religionsverständnisses als Beziehung zwischen Mensch und Gott versteht, bedarf dieses Verhältnis seiner Meinung nach, soll es zur Vollendung gelangen, der lebendigen Vermittlung durch einen Gott-Menschen. Die wahre Religion, die *una religio*, hat deshalb als ihren 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 Religion, und deshalb trägt es auch – in sehr unterschiedlichen Graden der Offenbarkeit – jede konkrete Religion.«
101. *De pace fidei XIV*, Nr. 47, 44,21-25: »Unde, ut esset oboedientissimus Deo patri et pro veritate quam annuntiabat omnem certitudinem offerret, mortuus est, et morte turpissima, ut omnis homo hanc non refutaret veritatem recipere, pro cuius testimonio voluntarie Christum mortem scirent reperissee.«

für den falschen Glauben, sei er nun religiöser oder nichtreligiöser Natur, in den Tod gehen; sei es, dass man diesen sich selbst zufügt, wie im Falle von Selbstmordattentätern, sei es, dass man als echter Märtyrer ihn sich von gewalttätigen Anderen zufügen lässt. Aus dem Ausmaß des eigenen Einsatzes für die eigene Überzeugung lässt sich daher keineswegs auf deren Wahrheit schließen, wie Cusanus in seiner allzu optimistischen Einschätzung der menschlichen Realität noch glaubte. Cusanus aber hält daran fest, dass nur durch seinen schändlichsten und schmähhlichsten irdischen Tod am Kreuz und seine Auferstehung hindurch Jesu Verkündigung des Gottesreiches am vollkommensten gewesen ist. Denn nur dadurch habe er die Menschen davon überzeugen können, dass sie nach ihrem Tode die Unsterblichkeit in ihrer Auferstehung erlangen werden, wenn sie wie er in vollkommener Selbstverleugnung dem Willen des göttlichen Vaters bis zu ihrem Ende gehorsam bleiben:

»Wer also glaubt, dass Christus in vollkommenster Weise den Willen Gottes des Vaters erfüllt hat, muss damit auch all' dieses bekennen, ohne welches die Verkündigung der Frohbotschaft nicht die vollkommenste gewesen wäre.«¹⁰²

Dieses mit der methodischen Denkregel der Unübertrefflichkeit entwickelte Verständnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi müsste nach Cusanus auch die Muslime, die den Kreuzestod Jesu ablehnen, davon überzeugen, dass Christi Tod am Kreuz und seine anschließende Auferstehung die einzig angemessene Weise gewesen sei, in der Gott die Menschen habe erlösen können.¹⁰³

Durch seinen Tod und seine Auferstehung habe Christus allen Menschen den Zugang zum bis dahin unbekanntem Himmelreich eröffnet, weil nur in ihm, in seinem Auferstehungsleib, die endgültige Verbindung aller Menschen mit der göttlichen Natur realisiert sei.¹⁰⁴ Daher setzt nach Cusanus jeder religiöse Jenseitsglaube, dass es heilige Menschen in der ewigen Herrlichkeit gibt, voraus, dass Christus gestorben und in den Himmel aufgefahren ist.¹⁰⁵

6. Der sechste Beweisgang (De pace fidei, cap. 15): Die Wahrheit des christlichen und die Unwahrheit des islamischen und des jüdischen Jenseitsglaubens

Die cusanische Auseinandersetzung mit dem Jenseitsglauben der Muslime und der Juden in Kap. 15 von *De pace fidei* verdient ebenfalls noch eine kurze Be-

102. De pace fidei XIV, Nr. 48, 46,5-7: »Qui igitur credit Chritum perfectissime adimplese voluntatem Dei patris, omnia ista fateri debet sine quibus evangelizatio non fuisset perfectissima.«

103. De pace fidei XIV, Nr. 48, 45,13-46,5.

104. De pace fidei XIV, Nr. 49, 46,8-26.

105. De pace fidei XIV, Nr. 49, 46,26-47,3, insb. 47,1-3: »Fides igitur omnium, quae sanctos esse fatetur in aeterna gloria, Christum mortuum et caelos ascendisse praesupponit.«

trachtung. Cusanus behauptet, dass den Juden auf Grund ihres Gesetzes ausschließlich zeitliche Güter verheißen und dass den Muslimen nach Auskunft des Korans für das Paradies »nur fleischliche, aber immerwährende Güter« in Aussicht gestellt seien, während das Evangelium den Menschen im Himmel ein engelhaftes Leben verspreche, das von rein geistigen Gütern zehre.¹⁰⁶ Auch hier kommt die charakteristische Maximitätsspekulation des Cusanus wieder zum Tragen: Die denkbar größte, d. h. beste Verheißung für den Menschen können nicht sinnliche Genüsse wie die im Koran für das Paradies in Aussicht gestellten Ströme von Wein und Honig sowie die jungfräulichen Paradiesesdamen sein, die wegen der hellweißen Umgebung ihrer schwarzen Augen »Huri«, d. h. »Weiße«, genannt werden und den Gläubigen im Paradies in großer Anzahl zu gemeinsamen sinnlichen Freuden zur Verfügung stehen sollen.¹⁰⁷ Denn zum einen können sinnliche Freuden überhaupt nur vorübergehend, d. h. vergänglich sein, während geistige Güter unvergänglich sein können und ihr Genuss bereits innerzeitlich mit voranschreitendem Alter nicht ab-, sondern zunimmt.¹⁰⁸ Vollkommener aber ist ein unvergängliches Verlangen und eine andauernde Stillung desselben als ein vergängliches; folglich sind nach Cusanus die geistigen Güter des christlichen den Sinnesfreuden des islamischen Paradieses vorzuziehen.¹⁰⁹ Zum zweiten sind sinnliche Freuden nicht allgemeingültig, sondern gleichsam geschmacksabhängig bzw. -variant; so würde, wie Cusanus kurioserweise behauptet, »kein Deutscher in dieser Welt, auch wenn er den Gelüsten des Fleisches ergeben wäre, solche Mädchen erstreben« – gemeint sind die besagten, mit Ausnahme ihrer weißen Augenumrandung dunkelhäutigen Paradiesesdamen, wie sie der Koran den gläubigen Muslimen verheißt.¹¹⁰ Diese fehlende Universalisierbarkeit sinnlicher Freuden zeigt sich für Cusanus auch daran, dass es bereits in dieser Welt nicht wenige Menschen, nämlich die Ordensangehörigen und die zölibatär Lebenden, gibt, die freiwillig auf solche Freuden verzichten, und zwar um größerer, besserer, nämlich geistiger Güter willen.¹¹¹ Wahre, mithin vollkommene Paradiesesfreuden und -genüsse müssen also, wie Cusanus sagen will, unvergänglich und universell, d. h. für alle Menschen zutreffend sein.¹¹²

106. De pace fidei XV, Nr. 50, 47,6-11; zu den islamischen Paradiesesverheißungen vgl. u. a. Koran 2,23; 13,35; 25,17; 76,5 f.

107. De pace fidei XV, Nr. 51, 48,8f.; zu den sog. »Huris« vgl. Koran 2,26 ff., 7,43 ff. u. ö.

108. De pace fidei XV, Nr. 50, 47,14-48,5.

109. De pace fidei XV, Nr. 51, 48,6 ff.

110. De pace fidei XV, Nr. 51, 48,11-14.

111. De pace fidei XV, Nr. 51, 48,10f.

112. Das Hauptargument des Cusanus gegen die Existenz sinnlicher Paradiesesfreuden könnte durch Raimundus Lullus ähnliche Argumentation im vierten Buch seines *liber de gentili et tribus sapientibus* zumindest angeregt worden sein: Denn Lull sieht die (geschaffene Tugend der) Hoffnung, die nach den Ausführungen des Sarazenen die Existenz sinnlicher Paradiesesfreuden bezeichnet, in einem Widerspruch zur Vollkommenheit des paradiesischen Glücks des Menschen, welche die Nicht-Existenz dieser Freuden bezeichnet, weil die Vollendung des Menschen weder in der maximalen Qualität noch in der maximalen Quantität

Daher fasst er die sinnlichen Paradiesesverheißungen des Korans ausdrücklich nur als Gleichnisse und Ähnlichkeitsbilder für die wahren, vom christlichen Glauben gelehrten Paradiesesfreuden eines engelgleichen Lebens in einer unmittelbaren und unaufhörlichen Anschauung Gottes auf.¹¹³ Dabei gesteht Cusanus sogar dem Koran in seiner Schilderung sinnlicher Paradiesesgenüsse die pädagogische Absicht zu, dem ungebildeten Volk die wahren geistigen Genüsse bewusst zu verbergen und nur sinnliche Freuden in Aussicht zu stellen, damit »nicht das Volk, welches die Dinge des Geistes nicht schätzt, die Verheißungen verachte.«¹¹⁴ Gleichwohl lehre auch der Koran, dass sich im Paradies alles das erfüllen werde, was die Menschen schon hier auf Erden ersehnen, auch wenn er diese Erfüllungen inhaltlich anders, nämlich als Sinnesfreuden, bestimme, um das gemeine Volk, aus dem die überwältigende Mehrheit der Religionsangehörigen besteht, für seine Abkehr vom Götzendienst auf jeden Fall zu gewinnen.¹¹⁵ Dafür, dass es auch geisterfüllte islamische Religionsvertreter gegeben habe, die die christlich geglaubte Seligkeit der geistigen Schau Gottes den koranischen Paradiesesfreuden bei weitem vorgezogen hätten, nennt Cusanus Avicenna als Beispiel.¹¹⁶ Prinzipiell, so meint Cusanus, könnten daher alle Religionen diesem Beispiel Avicennas und damit der Einsicht folgen, dass die Vollkommenheit der christlich verheißenen Glückseligkeit über alles menschlich Aussagbare hinausgeht, weil sie eine unübertreffliche Erfüllung allen menschlichen Verlangens darstellt.¹¹⁷

Für das Judentum fasst sich Cusanus auch in diesem Zusammenhang auffallend kurz. Er weiß, dass es viele jüdische Märtyrer gegeben hat, die für die Einhaltung ihres Religionsgesetzes und dessen Heiligung freiwillig den Tod auf sich genommen haben. Dieses Faktum setzt daher nach Cusanus ihren Glauben an ein endgültiges Heil in einem ewigen Leben voraus. Dessen Glück erwarteten sie jedoch nicht als Verdienst und damit nicht auf Grund von Gesetzeswerken, sondern auf

sinnlicher Genüsse, sondern in der nicht- bzw. übersinnlichen, in dergeistigen Anschauung Gottes besteht. Daher stehen in dem diesbezüglichen Argument des Sarazenen zwei Blüten, nämlich die geschaffene Tugend der Hoffnung und die ungeschaffene Tugend der Vollkommenheit, in einem Gegensatz zueinander, was aber nach der vom Heiden abstrakt zitierten Bedingung der *ars lulliana* nicht sein darf, vgl. hierzu ausführlich *Vf.*, Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus – Gemeinsamkeiten und Differenzen, in: *E. Bidese/ A. Fidora (Hg.)*, Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues – eine philosophisch-theologische Begegnung im Zeichen der Toleranz (im Druck); Cusanus könnte von Lull auch seine Behauptung des bloßen Gleichnischarakters der koranischen Schilderungen der sinnlichen Paradiesesfreuden entlehnt haben, vgl. ebd.

113. De pace fidei XV, Nr. 51, 48,14f.; vgl. hierzu De pace fidei, 84, adnotatio 31 zu p. 48,14sq.

114. De pace fidei XV, Nr. 51 u. 52, 49,6-11.

115. De pace fidei XV, Nr. 52, 49,11-16.

116. De pace fidei XV, Nr. 52, 49,16-19; zu Avicenna vgl. De pace fidei, 85, adnotatio zu p. 49,17.

117. De pace fidei XV, Nr. 52, 49,20-50,2.

Grund ihres Glaubens, der implizit die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christus voraussetze.¹¹⁸

7. Die rationale Begründung des paulinischen Glaubens- und Rechtfertigungsverständnisses sowie der katholischen Sakramente (De pace fidei, capp. 16-19)

Dass Paulus der Gesprächsführer im dritten und letzten Teil dieser Schrift ist, dürfte wohl kaum zufällig sein, wird hier doch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen alleine durch seinen Glauben breit entfaltet. Cusanus hebt in der Sprecherrolle des Paulus deutlich hervor, dass für das religiöse Verhältnis der persönliche Glaube des einzelnen entscheidend ist.¹¹⁹ Stimmen die Religionen in dem überein, was sie inhaltlich für wahr halten, dann könne, wie Cusanus meint, die Verschiedenheit ihrer Gebräuche nicht zu Feindschaft, Hass und Krieg zwischen ihnen führen. Der Kardinal sieht also ausschließlich in den inhaltlichen Lehrdifferenzen der Religionen untereinander den Entstehungsgrund von Entzweigungen zwischen ihnen. Denn die Riten seien bloß veränderliche sinnliche Zeichen der jeweiligen Glaubenswahrheit.¹²⁰ Es überrascht, bei dem Cusaner eine der lutherischen so ähnlich klingende Position anzutreffen, und zwar vor allem im Bereich des Glaubensverständnisses und der Rechtfertigungslehre: Gott habe, wie Cusanus in der Rolle des Paulus ausführt, auf Grund seiner freizügigen Gnade dem Menschen dessen endgültiges Heil versprochen, wenn er an ihn glaubt und auf ihn vertraut.¹²¹ Damit der Mensch der Erfüllung dieser Verheißung gleichsam würdig werde, müsse er folglich an Gott und dessen Verheißung glauben, so wie Abraham der göttlichen Verheißung eines Nachkommens geglaubt und dadurch bewirkt habe, dass »die Erfüllung der Verheißung eine gerechte wurde.«¹²² Erfüllt habe sich die Verheißung an Abraham nicht nur in dessen leiblichem Sohn Isaak, in dem alle Völker gesegnet wurden, sondern vor allem in Christus, weil in ihm alle Völker den göttlichen Segen erlangten, der in der Glückseligkeit des ewigen Lebens bestehe.¹²³ Daher berechtige der Glaube an Christus zur Aufnahme in das ewige Leben.¹²⁴ Der Glaube an Christus aber sei lebendig im Halten der göttlichen Gebote, von denen die Gottesliebe und die goldene Regel bereits naturrechtlich gegebene und damit vom

118. Zur cusanischen Beurteilung des jüdischen Jenseitsglaubens vgl. De pace fidei XV, Nr. 53, 50,3-12.

119. De pace fidei XVI, Nr. 55, 51,12-16.

120. De pace fidei XVI, Nr. 55, 51,16-52,2.

121. De pace fidei XVI, Nr. 55, 52,12-17.

122. De pace fidei XVI, Nr. 56, 53,1-3: »Fides igitur in Abraham tantum fecit, quod adimpletio repromissionis iusta fuit, quae alias nec iusta fuisset nec adimpleta.«

123. De pace fidei XVI, Nr. 57, 53,5-28.

124. De pace fidei XVI, Nr. 58, 54,1 f.

natürlichen Gewissen eines jeden erkennbare sittliche Pflichten jedes Menschen seien; überhaupt sei, wie Cusanus mit dem Neuen Testament behauptet, die Liebe die Vollendung des Gesetzes Gottes und alle anderen Gesetze würden auf sie zurückgeführt.¹²⁵

Schließlich versucht Cusanus in den drei letzten Kapiteln von *De pace fidei* auch noch die christlichen, genauer die katholischen Sakramente, beginnend mit dem Initiations sakrament der Taufe, über die Eucharistie bis zu den Sakramenten der Ehe, der Priesterweihe, der Firmung und der letzten Ölung zwar nicht *sol a ratione* – was auch kaum möglich sein dürfte –, wohl aber aus seinem zugrundegelegten Glaubensverständnis heraus in ihrer unverzichtbaren Relevanz für den christlichen als den wahren Glauben abzuleiten, den alle anderen Religionen unbewusst und implizit stets schon voraussetzen würden und auf den sie sich daher auch gemeinsam verständigen sollten, damit ein immerwährender Religionsfriede auf der Erde entstehen könne. Aufgrund seiner, wie wir sahen, von ihm mittels der Denkregel der Unübertrefflichkeit entwickelten und durch seine Präsuppositionstheorie zusätzlich gestützten Annahme, dass alle Religionen, insbesondere die monotheistischen, die Kerninhalte des christlichen Glaubens stillschweigend voraussetzen und teilen, so dass ihre Anhänger gleichsam, um mit Karl Rahner zu sprechen, anonyme Christen seien, kann Cusanus den Entstehungsgrund für die Vielheit der Religionen nicht mehr in deren inhaltlichen Überzeugungen und Lehrauffassungen, sondern nur noch in der kontingenten Verschiedenartigkeit ihrer religiösen Sitten und Gebräuche sehen, die er ihnen durchaus zugestehen will, wenn sie an ihnen festhalten wollen.¹²⁶

8. Der Abschluss des Konzils der Religionsvertreter »im Himmel der Vernunft« – Ansatz einer kritischen Würdigung des cusanischen Entwurfs

Cusanus beschließt *De pace fidei* mit der dramaturgischen Schlussbemerkung, dass das Konzil der Religionsvertreter auf die geschilderte Weise die Eintracht der Religionen »im Himmel der Vernunft« beschlossen habe.¹²⁷ Gott habe die weisen Religionsvertreter mit dem Auftrag entlassen, ihr jeweiliges Volk bzw. ihre jeweilige Religionsgemeinschaft zur Einheit der wahren – gemeint sind die Kerninhalte der christlichen – Gottesverehrung zu führen und sich darin von dienstbaren Geistern unterstützen zu lassen.¹²⁸ Daraufhin sollten sie nach Jerusalem

125. *De pace fidei* XVI, Nr. 59, 55,3-15.

126. *De pace fidei* XIX, Nr. 67 u. 68, 62,3 – 18, insb. 13-16: »Quibus examinatis omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura, quem ab initio omnes praesupposuisse semper et in omnibus culturis coluisse ex omnibus scripturis in unum collectis reperiebatur«.

127. *De pace fidei* XIX, Nr. 68, 62,19 f.: »Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur.«

128. *De pace fidei* XIX, Nr. 68, 62,20-63,1.

eilen und dort in bevollmächtigter Stellvertretung ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft für diese die Annahme des einen, wahren Glaubens feierlich verkünden und auf seinem Fundament den immerwährenden Religionsfrieden zur Verherrlichung Gottes aufbauen.¹²⁹

Dieser Abschluss von *De pace fidei* lässt den heutigen Leser nicht nur erkennen, sondern auch emotional spüren, wie weit die cusanische Vision eines immerwährenden Friedens unter den Religionen von der geschichtlichen Realität sowohl der damaligen als auch und weit mehr noch der heutigen Zeit entfernt ist. Im Grunde ist das cusanische Konzept eine Utopie und wird dies innergeschichtlich wohl auch bleiben. Dennoch meine ich, dass diese Utopie einige auch für das heutige christliche Gespräch insbesondere mit dem Islam wichtige Aspekte enthält; zum einen die Einsicht in die Notwendigkeit eines – bei Cusanus in einem für seine Zeit durchaus erstaunlichen Ausmaß vorhandenen – Bemühens um ein möglichst adäquates Verstehen und Beschreiben des Selbstverständnisses der anderen Religionen; zum zweiten aber die Einsicht, den Wahrheitsanspruch und die Wahrheitsfähigkeit der eigenen, christlichen Religion nicht aus den Augen zu verlieren. Die Lösung der heute dringlicher denn je gestellten Aufgabe einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen, insbesondere zu den Weltreligionen, kann nach dem heutigen Kenntnisstand über diese aber nicht mehr einfach in dem cusanischen Reduktions- und Präsuppositionsmodell liegen, nach dem sich die Lehrmeinungen aller anderen Religionen durch rein rationale, mithin philosophische Überlegungen auf das von ihnen immer schon implizit als gültig vorausgesetzte christliche Glaubensverständnis zurückführen lassen. Eine tragfähige Lösung dieser Aufgabe müsste aus christlicher Sicht m. E. vielmehr in einem inklusivistischen Aufhebungsmodell liegen, dessen Grundzüge hier allerdings nicht skizziert werden können. Manche bedenkenswerte Anregungen hierfür finden sich allerdings schon in einigen der rekonstruierten Überlegungen des Cusanus. Diametral widersprochen werden muss allerdings der cusanischen Überzeugung, dass es zu einer Einigung zwischen den Anschauungen und Lehrmeinungen der Religionen auf der Ebene bzw., um mit Cusanus zu sprechen, im Himmel der reinen Vernunft kommen könnte. Denn abgesehen davon, dass die Sphäre der reinen Vernunft dem Ideologieverdacht der postmodernen Philosophie nahezu durchgängig geopfert worden ist, dürfte ihre Leistungsfähigkeit mit der ihr von Cusanus aufgebürdeten Schiedsrichterfunktion in der Streitfrage nach der wahren Religion überfordert sein. Es kann wohl kaum notwendige und daher zwingend beweisfähige Gründe für die größtmögliche Wahrheit der christlichen Religion geben; wohl aber Wahrscheinlichkeits- und Konvenienzargumente, die es verdienen, im Wettstreit mit den anderen Religionen um die größte bzw. vollkommene religiöse Wahrheit nicht vergessen und vernachlässigt zu werden. Ja selbst wenn die Vernunft eine

129. *De pace fidei* XIX, Nr. 68, 63,1-5.

solche Schiedsrichterfunktion, wie sie ihr Cusanus zutraut, ausüben könnte, so wäre doch damit in keiner Weise garantiert, dass ihre Schiedssprüche von allen Beteiligten ernst und angenommen werden würden, und zwar mindestens aus den beiden folgenden Gründen: Die intellektuell herausragenden Vertreter der Religionen, die Cusanus in *De pace fidei* zu dem fiktiven bzw. utopischen Religionsgespräch versammelt, sind meistens gerade nicht die Macht- und Entscheidungsträger in ihren Religionen; zum zweiten sind die religiösen Prinzipien nicht nur der Zustimmung des Intellekts, sondern auch und vor allem des menschlichen Willens bedürftig; mit anderen Worten: Selbst wenn ich intellektuell etwas als besser eingesehen habe, bedeutet dies erfahrungsgemäß leider noch lange nicht, dass ich dem Eingesehenen auch die Zustimmung meines Willens erteile und ihm entsprechend handle und mich verhalte. Es kommt hinzu, dass von einigen Religionsgemeinschaften auch gar nicht das Menschenrecht der freien Selbstbestimmung des einzelnen und damit keine volle Religionsfreiheit eines Gläubigen anerkannt wird, so dass schon rein faktisch nicht in jeder Religion die erforderliche Freiheit des Willens für den einzelnen besteht, das intellektuell in religiösen Dingen vielleicht autonom Eingesehene auch praktisch verwirklichen zu können. Der allzu vernunftoptimistische Entwurf eines immerwährenden Religionsfriedens bei Cusanus muss daher Utopie bleiben, wie Cusanus selbst weiß, sonst hätte er ihm kaum den literarischen Charakter der Vision eines Konzils der Religionsvertreter im Himmel der Vernunft verliehen; eine Utopie freilich, aus der der christliche Leser von heute sowohl für sein christliches Selbstverständnis als auch für seine Sicht nichtchristlicher Religionen Wichtiges lernen kann.