Die Schrift *De pace fidei*¹ des Nikolaus von Kues

Walter Andreas Euler

Nikolaus von Kues bzw. Nicolaus Cusanus (1401–1464), der bedeutendste Philosoph und Theologe des 15. Jahrhunderts, gilt zu Recht als Vordenker des interreligiösen Dialoges. Seinen diesbezüglichen Ruhm begründet die Schrift *De pace fidei* (Der Friede im Glauben), die in religionstheologischen Studien oft lobend erwähnt wird. Nur selten machen sich aber zeitgenössische Autoren die Mühe, den Gedankengang und -reichtum dieses nicht sehr umfangreichen Buches aufzuschlüsseln. Genau darin besteht das Anliegen dieses Beitrages.

Am 29. Mai 1453 erobert das Heer des Türkensultans Mehmed II., des Eroberers, die längst eingekreiste Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk des byzantinischen Kaisertums.¹ Die Nachricht vom Untergang der Stadt ruft im Abendland überall traumatische Reaktionen hervor² und sie ist ebenfalls der unmittelbare Anlass für den Kardinal und Bischof von Brixen Nikolaus von Kues, der Konstantinopel 1437 selbst besucht hat, zur Abfassung der Schrift *De pace fidei*. Dieses Werk will in Form einer großangelegten Vision die Grundlagen zur Verwirklichung der Einheit aller Religionen aufzeigen. Bereits im September 1453 beendet Cusanus die Erstellung des Werkes.³ Wie sehr ihn der Fall Konstantinopels berührte, zeigt die Einleitung von *De pace fidei*:

Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkenkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, daß dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, daß es möglich sei, durch die Erfahrung weniger

¹ Zum Fall Konstantinopels siehe S. Runciman, *Die Eroberung von Konstantinopel 1453*. München 1969.

² Einige Stellungnahmen sind in der textkritischen Ausgabe von *De pace fidei*, Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (künftig h) VII, ed. R. Klibansky/H. Bascour, Hamburg ²1970, IX–XII, dokumentiert. Ausführliche Behandlung des Themas bei E. Meuthen, *Der Fall Konstantinopels und der lateinische Westen*. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (künftig MFCG) 16 (1984) 35–60.

³ Vgl. h VII, XII. – Zu *De pace fidei* siehe die textkritische Edition h VII; lat.-dt. Textausgabe: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt von Wilhelm und Dietlind Dupré, Bd. III, Wien 1967, 705–797 (künftig Phil.-theol. Schriften III); dt. Übersetzung: Nikolaus von Kues, *De pace fidei – Der Friede im Glauben*. Übers. R. Haubst, Trier 1982; vgl. außerdem die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. Heinemann, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues*. Altenberge 1987, 52 ff.; W.A. Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburg/Altenberge ²1995.

Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahrem Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.⁴

Als Inhalt und Ziel seines Werkes nennt der Verfasser nach diesem Zitat das Gespräch weniger, mit den Religionen und religiösen Gebräuchen der Völker vertrauter weiser Männer (insgesamt 17 Vertreter der Religionen und Völker), die mittels einer angemessenen und wahrheitsgemäßen Methode eine Übereinstimmung erlangen, durch die ein dauernder Friede im Bereich der religiösen Fragen errichtet werden soll. Dies geschieht in einer himmlischen Versammlung, die der Verfasser in einer Vision schaut und deren Schilderung das gesamte Buch umfasst.

Gott selbst eröffnet diese Versammlung, indem er von den tragischen Botschaften über Religionskriege und Zwangsbekehrungen berichtet.⁵ Darauf antwortet der höchste der von Gott als Behüter der Provinzen und Sekten eingesetzten Engel, dass Arbeit und Sorge die meisten Menschen daran hindern, zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis des verborgenen Gottes zu gelangen. Aus diesem Grunde schickte Gott den Menschen »Könige und Seher, die Propheten genannt werden«, doch die Völker verstanden die Prophetenworte so, als ob sie Gott selbst – »facie ad faciem« – gesprochen hätte und sonderten sich, ihren Gewohnheiten verhaftet, die sie für die einzige Wahrheit hielten, gegeneinander ab und entzweiten sich.⁶

Deshalb bittet der Engel Gott um eine neue Offenbarung, durch welche die Menschen, die ja in den verschiedenen Riten und Namen allein das eine göttliche Gute und Wahre suchen, erkennen werden, dass es nur eine Religion in der Vielfalt der Riten – »una religio in rituum varietate« – gibt, deren Fülle und Verschiedenheit der Mehrung der Frömmigkeit in einer Art friedlichem Wettstreit der Völker untereinander dienlich sein kann. Dadurch werden ebenfalls Hass, Neid und Krieg unter den Nationen ein Ende finden.⁷

Gott weist die Bitte des Engels zurück, da der mit freiem Willen begabte Mensch, verführt durch den Teufel, weder den Propheten noch dem in die Welt gekommenen menschengewordenen Wort Gottes folgte, um gemäß dem wahren inneren Menschen zu leben und so die Unsterblichkeit im Wort Gottes, in dem eingefalteterweise alles enthalten ist, zu erlangen.⁸

In diesem Augenblick greift das göttliche Wort fürsprechend für den Menschen in die Debatte ein. Das Wort weist auf die Instabilität der Verhältnisse und Anschauungen in der Welt hin, die beständiger Überprüfungen bedürfen, damit die eine Wahrheit erkannt werde. Geschieht dies

⁴ Kap. 1 (h VII, S. 3 – S. 4, Z. 5); dt. Übers. nach Phil.-theol. Schriften III, 707.

⁵ Kap. I (h VII, S. 4, Z. 10–14).

⁶ Kap. 1 (h VII, S. 5, Z. 11 – S. 6, Z. 8).

⁷ Kap. 1 (h VII, S. 6, Z. 9 – S. 7, Z. 19).

⁸ Kap. 2 (h VII, S. 8, Z. 2 – S. 9, Z. 12).

jedoch, so ist es möglich, alle Verschiedenheit der Religionen in den einen rechten Glauben zu führen.⁹ Dieser Vorschlag einer Prüfung der Inhalte der Religionen gefällt Gott, und er beauftragt die Engel, erfahrene Männer aus allen Völkern zum himmlischen Rat zu holen, damit sie dort, wie das göttliche Wort ausführt, in gemeinsamer Unterredung eine Übereinstimmung über die Einheit in der Religion erzielen, d. h. »alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, zukünftig unverletzliche Religion zurückgeführt wird«.¹⁰

Damit schließt die in eine an biblische Vorbilder angelehnte¹¹ Szenerie eingefügte Problemexposition, die das Programm sowie den Anspruch des Werkes klar benennt (Kap. 1–3). Nun erfolgt im Dialog zwischen dem göttlichen Wort, das später durch Petrus (ab Kap. 11) und dann durch Paulus (ab Kap. 16) abgelöst wird, mit den nacheinander auftretenden 17 Vertretern der Völker und Religionen die Feststellung des unveränderlichen Wesens der »una religio«, der einen wahren Religion (Kap. 4–15) und der diese Substanz ausdrückenden bzw. bezeichnenden Riten und Gebräuche (Kap. 16–19).

Die Basis für das weitere Vorgehen bildet dabei der Grundsatz, dass nicht eine existierende Religion durch eine andere einfach vertauscht werden soll. Dies würde ja kein Volk, das bisher mit allen Mitteln seine überlieferte Religion verteidigt hat, akzeptieren, wie es im Text heißt.¹² Die »una religio« besteht vielmehr in dem, was jede Religion als ihren Kern und ihre wahre Essenz voraussetzt¹³, und den es deshalb lediglich zu enthüllen und offenbar zu machen gilt.

Wie Cusanus diesen Ansatz im Einzelnen anwendet, zeigt etwa die Begründung des Monotheismus, des ersten zentralen Elements der einen wahren Religion (Kap. 4–7). Indem alle Philosophen die Weisheit suchen, setzen sie voraus, dass es diese auch tatsächlich gibt. Die verschiedenen geschaffenen und partikularen Formen der Weisheit haben ihren Grund – gemäß dem neuplatonischen Axiom, dass vor aller Vielheit die Einheit sei¹⁴ – in der absoluten Weisheit, die in komplikativer Fülle alle möglichen Ausfaltungen in sich enthält. So ist die erste Weisheit das Prinzip aller geschaffenen Weisheit und als solche eine und ewig und deshalb identisch mit Gott selbst. In diesem Sinn sieht Cusanus mittels der Spekulation über die Einheit der urbildlichen Weisheit die notwendige Ewigkeit, Einheit und Einzigkeit Gottes erwiesen, die jeder wahre Philosoph anerkennen muss.¹⁵

Analog verehren die Polytheisten durch den Kult der Götter die eine

⁹ Kap. 3 (h VII, S. 9, Z. 14 – S. 10, Z. 6).

¹⁰ Kap. 3 (h VII, S. 10, Z. 17–19).

¹¹ Vgl. etwa Hiob 2,1–10; 1 Kön 22,19–22; Offb 4f.

¹² Kap. 4 (h VII, S. 11, Z. 9–10).

¹³ »Non aliam fidem, sed eandem unicum prae-supponi reperietis« (Kap. 4; h VII, 11, Z. 11f.).

¹⁴ »... ante enim omnem pluralitatem est unitas« (Kap. 4; h VII, S. 11, Z. 21).

¹⁵ Kap. 5 (h VII, S. 14, Z. 24–26).

absolute Gottheit, da wiederum der Götterkult die Existenz der einen Gottheit zur Voraussetzung hat. Ihr unbewusster Monotheismus muss folglich bloß in einen bewussten, offen vollzogenen umgewandelt werden.¹⁶ Solange die Achtung des Einen Gottes gewahrt bleibt, können Heiligenverehrung¹⁷ und – so betont das göttliche Wort gegenüber dem Inder – auch Götterbilder toleriert werden.¹⁸

Danach leitet die Diskussion zum zweiten fundamentalen Aspekt der »una religio«, dem trinitarischen Wesen des Einen Gottes, über (Kap. 7–10). Dabei argumentiert Nikolaus vornehmlich anhand spekulativ-metaphysischer Gedankengänge, an deren Spitze die seine gesamte Trinitätslehre so sehr prägende Reflexion über »unitas – aequalitas – connexio« steht.¹⁹ Die im Bereich des Geschaffenen, des Universums, durchgängig vorfindbaren Strukturen der Vielheit, Ungleichheit und Getrennt- bzw. Unterschiedenheit der Dinge setzen die Annahme einer sie begründenden Einheit (unitas), Gleichheit (aequalitas) und Verbindung (connexio) voraus. Als Ursprung der Vielheit, Ungleichheit und Trennung müssen Einheit, Gleichheit und Verbindung ewig sein und damit sind sie in Einheit zu denken, da es nicht mehrere »Ewige« geben kann. Gleichzeitig weisen das Universum und jedes Seiende die Elemente von Einheit, Gleichheit und Verbindung auf und zeigen so die dreieinige Struktur im Ursprung an, da der Ursprung (principium) in sich das Entsprungene (principiatum) enthält.²⁰

Die trinitarische Gliederung des Prinzips zerstört nicht dessen Einheit, sondern – so Cusanus – gerade im »Prozess« des ewigen, zeitlosen Selbstaufschlusses hin zur Gleichheit und ewiger Einung in der Verbindung erweist sich die göttliche Einheit als einfachste, weil geeinte Einheit. Innerhalb dieser Einheit unterscheiden sich die göttlichen Personen voneinander allein durch verschiedene Relationsstrukturen.²¹ Dadurch manifestiert sich die vollkommene Absolutheit, d. h. Unabhängigkeit von allem Kontingenten, des Prinzips.²²

Als die Sprache auf die Inkarnation des Sohnes Gottes kommt, gibt das göttliche Wort die Gesprächsleitung an Petrus ab.²³ Dieser erschließt zusammen mit den Weisen das rechte Verständnis der Christologie, des dritten Hauptinhalts der »una religio« und erörtert die dazugehörigen Fragen nach dem Sinn der Jungfrauengeburt und des Kreuzestodes Jesu (Kap. 11–14).

¹⁶ Kap. 6 (h VII, S. 16, Z. 6 – S. 17, Z. 4).

¹⁷ Kap. 6 (h VII, S. 17, Z. 9–19).

¹⁸ Kap. 7 (h VII, S. 18, Z. 2f.).

¹⁹ Zur Trinitätsbegründung mit Hilfe des Ternars »unitas – aequalitas – connexio« vgl. u.a. K. Kremer, Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott. In: MFCG 16 (1984) 137 ff.

²⁰ Kap. 7 (h VII, S. 20, Z. 12 – S. 21, Z. 14).

²¹ »... hinc non in essentia sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio« (Kap. 8; h VII, S. 24, Z. 5f.).

²² Vgl. Kap. 8 (h VII, S. 24, Z. 15–19).

²³ Kap. 10 (h VII, S. 30, Z. 13–15).

Ähnlich wie im dritten Buch von *De docta ignorantia* bemüht sich Nikolaus in den Kapiteln 11 und 12 von *De pace fidei* seinen nichtchristlichen Gesprächspartnern zunächst einen Verständnishorizont für den Gedanken der hypostatischen Union, der Einheit von Gott und Mensch in einer Person, zu eröffnen. Der dafür gewählte Begründungsgang macht deutlich, dass Cusanus vorzugsweise an muslimische Adressaten denkt, die – so Nikolaus – für die Wahrheit der Christologie empfänglicher sind als die Juden.²⁴ Cusanus nahm nämlich an, dass ein nestorianischer Mönch namens Sergius Mohammeds Lehrer war. Nicht zufällig steht in diesen beiden Kapiteln Petrus ein Perser gegenüber, der in seiner Person Islam und Nestorianismus verbindet.²⁵

Zunächst wird im Anschluss an die bereits erfolgte Trinitätsbegründung festgestellt, dass das Wort Gottes selbst Gott ist und also auch, wenn die Menschwerdung des Wortes Gottes angenommen wird, diese als Menschwerdung Gottes aufzufassen ist.²⁶ Auf dieser Basis meint Cusanus die Muslime zur Annahme der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus bewegen zu können, unter der Voraussetzung, dass sie die Aussagen des Korans richtig auslegen und die Menschwerdung Gottes nicht als Verendlichung des Unendlichen missverstehen.²⁷

Indem der Koran Christus als »Wort Gottes« und – so meint Cusanus fälschlicherweise – als »höchsten aller Propheten« bezeichnet, hebt er ihn bereits aus der Reihe der anderen Propheten heraus und erklärt, dass ihm die Gnade des göttlichen Wortes in außergewöhnlicher Weise zu eigen ist.²⁸ Die Bejahung einer außerordentlichen Begnadung des Menschen Jesus durch das Wort Gottes genügt aber nicht, um die Person Christi hinreichend zu verstehen. Der Mensch, der die Möglichkeiten des Menschseins in absolut vollendeter Weise, jenseits jeder Komparation, jedes Vergleiches zu einem Mehr oder Minder, wie es ansonsten bei Individuen derselben Art der Fall ist, realisiert, muss zugleich mehr sein als ein bloßer Mensch. Mit dem Überschreiten der individuellen Beschränktheit lässt er nämlich die metaphysischen Wesensgrenzen seiner Art hinter sich. Für den Menschen als das höchste Geschöpf, das sein Ziel einzig in Gott hat, bedeutet dies, dass jener Mensch zugleich Gott sein muss.²⁹ Die Einung von Gott und Mensch ist zwar von Gott her betrachtet ein Akt der Gnade, doch hat sie als die größte Einung, die die größte Gnade

²⁴ Kap. 12 (h VII, S. 38, Z. 22 – 39, Z. 15).

²⁵ Vgl. dazu R. Haubst, Die Wege der christologischen manuductio. In: MFCG 16 (1984) 167f.

²⁶ Kap. 11 (h VII, S. 30, Z. 17 – 31, Z. 9).

²⁷ Kap. 11 (h VII, S. 31, Z. 10 – S. 32, Z. 2).

²⁸ Kap. 11 (h VII, S. 32, Z. 2 – S. 33, Z. 8). Der Koran bezeichnet Jesus als »Wort Gottes« u. a. in Sure 4,171. Dieses Prädikat bezieht sich auf das prophetische Wirken Jesu; die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Christi wird im Koran mehrfach zurückgewiesen (vgl. u. a. Sure 4,171f.). Die Benennung Christi als »omnium prophetarum maximus« ist unkoranisch; sie beruht auf einem Fehler in der von Cusanus benutzten lateinischen Koranübersetzung von Sure 2,253; vgl. h VII, 79f., Adn. 23.

²⁹ Kap. 12 (h VII, S. 35, Z. 12 – S. 36, Z. 21).

fordert, zugleich personalen, natürlichen und hypostatischen Charakter, sodass jener Mensch grundbestandlich in Gott ruht.³⁰

Jesu Lebensgeschichte und seine unvergleichlichen Qualitäten und Machttaten lassen sich, so folgert Cusanus in einem zweiten Schritt, schlüssig nur durch die personale Insubsistenz des Menschen Jesus von Nazareth im Sohn Gottes verstehen.³¹ Dies zu erkennen ist, so Nikolaus weiter, auch für die Muslime möglich, eben weil der Koran Christus höchste Prädikate zuspricht (s.o.) und beeindruckende Wunder Jesu überliefert.³²

In einer weiteren Überlegung analysiert Cusanus die soteriologische Bedeutung der hypostatischen Union als Voraussetzung jeder Religion und jedes religiösen Strebens. Jede Religion beruht auf dem Gedanken, dass der endliche Mensch auferstehen, Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott erlangen könne.³³ Die Hoffnung auf das Erreichen ewiger Glückseligkeit in seiner eigenen Natur ist jedem Menschen angeboren und in ihr besteht demnach der eigentliche Wesenskern von Religion.³⁴ Die Erfüllung dieser Hoffnung und der Auferstehungsgedanke setzen aber die untrennbare Einung von menschlicher und göttlicher Natur voraus, da die menschliche Natur an sich sterblich und vergänglich ist. Soll diese für alle Menschen in der Auferstehung erfolgen, so muss sie, die hypostatische Union, bereits vorgängig in einem Menschen in vollkommener Weise realisiert sein. Genau dies ist aber, so Cusanus, in Jesus Christus der Fall. Als der gemäß allgemeiner Auffassung Gott am nächsten stehende Mensch muss er diesem in hypostatischer Union geeint sein und wird so zum »Heiland und Mittler« für alle Menschen, die durch ihn zur Unsterblichkeit gelangen. In diesem Sinne stellt Christus gleichermaßen den – zumindest unbewusst vorausgesetzten – Sinngrund für all die Zeremonien und Opfer dar, die sich in den sonstigen Religionen finden; in ihm erfüllt sich der Sinn jeder Religion.³⁵

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die, wie ausdrücklich und sachlich korrekt bemerkt wird, auch die Muslime bekennen³⁶, erklärt sich aus der Vollendetheit Jesu. Der vollkommene Mensch muss einen vollkommenen Vater haben, also Gott selbst. Dadurch, dass sich die höchste Fruchtbarkeit Gottes mit der Jungfräulichkeit seiner Mutter verbindet, vermag Jesus jedem anderen Menschen innigst nahe zu sein.³⁷

Ausführlich behandelt Nikolaus den Kreuzestod Jesu, den der Koran leugnet, um, wie Cusanus zu Recht feststellt, Christus die Ehre zu erweisen, ihn von der Schmach dieses schändlichen Todes freizusprechen.³⁸

³⁰ Kap. 12 (h VII, S. 36, Z. 22 – S. 37, Z. 9).

³¹ Kap. 12 (h VII, S. 37, Z. 13–25).

³² Kap. 12 (h VII, S. 38, Z. 22 – S. 39, Z. 7).

³³ Kap. 13 (h VII, S. 40, Z. 4–8).

³⁴ Kap. 13 (h VII, S. 42, Z. 6–10).

³⁵ Kap. 13 (h VII, S. 40, Z. 17 – S. 41, Z. 24).

³⁶ Vgl. Sure 3,40; 19,20 f.

³⁷ Kap. 14 (h VII, S. 43, Z. 1 – S. 44, Z. 3).

³⁸ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 11–13); vgl. dazu Sure 4,157 f.

Aber, so wendet Nikolaus gegen die Muslime ein, der Kreuzestod Christi werde durch die Berichte der Apostel als auch die Verheißungen der Propheten über die Passion Christi bezeugt; an ihm könne deshalb nicht gezweifelt werden.³⁹ Durch seinen überaus schmachvollen Kreuzestod drückte Jesus seinen vollkommenen Gehorsam gegen Gott aus und gab ein unüberbietbares Zeugnis für die Wahrheit seiner Botschaft. Er bestätigte durch sein Opfer zugleich den Vorrang des himmlischen Lebens vor dem irdischen und gab Gewissheit über die Möglichkeit der Auferstehung. Schließlich gilt es auch zu beachten, dass Jesus durch seinen Tod die Sterblichkeit ablegte, die ihm als sterblichem Menschen prinzipiell anhaftete, und er dadurch allen anderen Menschen als »Erstgeborener aus den Toten« (Kol 1,18) das Tor zum Himmel aufschloss. Deshalb setzt auch jeder Glaube, der das ewige Leben einzelner Heiliger bekennt, ihn voraus.⁴⁰

Im sich anschließenden Kapitel (Kap. 15) wird die Überlegenheit und Wahrheit der Paradiesvorstellung des Evangeliums, das jedem Gläubigen Engelhaftigkeit und ewige geistige Freude verheißt, gegenüber den zeitlich-vergängliche Güter versprechenden Vorstellungen der Juden und Muslime betont. Diese sind freilich, so stellt Nikolaus zugleich fest, nach den Auffassungen in diesen Religionen nur als Gleichnisse für geistige Werte, etwa die Schau Gottes und als Anpassung an die Empfindungen des einfachen Volkes zu verstehen.⁴¹

Mit diesen Ausführungen wird die inhaltliche Feststellung des Wesens der »una religio« abgeschlossen und es stellt sich nun natürlich die Frage, wie die vielen verschiedenen und gegensätzlichen Riten der einzelnen Religionen darin Platz finden können (Kap. 16–19). Der Apostel Paulus, der mittlerweile das Gespräch leitet, bemerkt grundsätzlich, dass aus dem Glauben, nicht aus den Werken das Heil erwächst; die Riten bedeuten die veränderlichen Zeichen der durch sie bezeichneten unveränderlichen Glaubenswahrheit.⁴² Heil und Gerechtigkeit kommen aus dem Glauben an die gnadenhafte Verheißung Gottes; dies ist der Glaube Abrahams und seine Verheißung erfüllt sich in Christus, seinem Nachkommen.⁴³ Dieser Glaube erweist sich als lebendig im Halten der göttlichen Gebote, die sich auf die Gottes- und Nächstenliebe reduzieren lassen.⁴⁴ Unter dieser Prämisse kann – so Paulus – auch die nicht heilsrelevante Beschneidung von allen akzeptiert werden, wenn dies um des Friedens und der Eintracht willen nötig scheint.⁴⁵

Daran anknüpfend werden noch knapp die Taufe und die Eucharistie

³⁹ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 13–18).

⁴⁰ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 18 – S. 47, Z. 3).

⁴¹ Kap. 15 (h VII, S. 47, Z. 5 – S. 50, Z. 12).

⁴² Kap. 16 (h VII, S. 51, Z. 12 – S. 52, Z. 2). – Für die Riten gilt: »Nam ut signa sensibilis veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.« (52, Z. 1 f.).

⁴³ Kap. 16 (h VII, S. 52, Z. 3 – S. 54, Z. 19).

⁴⁴ Kap. 16 (h VII, S. 55, Z. 12–15).

⁴⁵ Kap. 16 (h VII, S. 55, Z. 20 – S. 56, Z. 19).

erläutert; die übrigen Sakramente werden mit Ausnahme des nicht erwähnten Bußsakramentes nur kurz gestreift.⁴⁶ Bezüglich der Frömmigkeitsübungen und kirchlichen Ämter heißt es lediglich, dass Verschiedenheit zwischen den Völkern in den Riten und Gebräuchen dem Eifer für Gott durchaus förderlich sein könne.⁴⁷

Die Überprüfung der Bücher der antiken Schriftsteller, namentlich des Römers Marcus Varro und des Griechen Eusebius von Caesarea, bestätigt die himmlische Versammlung in ihrer Ansicht, dass die Verschiedenheit der Religionen eher in den Riten als in der Verehrung des Einen Gottes liegt, was dem durch den Teufel verführten Volk leider oft nicht mehr bewusst war.⁴⁸

Der Dialog endet mit dem Beschluss der Eintracht der Religionen im Himmel der Vernunft und dem Auftrag Gottes an die weisen Männer, diese unter ihren Völkern herbeizuführen. Anschließend sollen sie wieder in Jerusalem, dem Ort der Versammlung, zusammenkommen und dort den einen Glauben annehmen, auf dem ein dauernder Friede zur Ehre Gottes gegründet werde.⁴⁹

Die Schrift *De pace fidei* ist, dies dürfte die Inhaltsanalyse gezeigt haben, ein ungewöhnlich facettenreiches Werk. Sie bietet eine religionsphilosophische Begründung der Toleranzidee, wenn man die ersten drei Kapitel ins Auge fasst. Sie erscheint als vernunftorientierte Verteidigung der trinitarisch-christologischen Hauptdogmen des Christentums, wenn man sich auf die Kapitel 4–15 konzentriert. Sie klingt wie ein Vorentwurf der reformatorischen Rechtfertigungsdoktrin, wenn man nur das Kapitel 16 liest. Sie erinnert schließlich an die Ringparabel aus Lessings *Nathan der Weise*, wenn man sich die These von der legitimen Vielfalt der Gebräuche der Religionen, die einen frommen Wettstreit in der Gottesverehrung bewirken sollen, vor Augen hält.

Es stellt sich natürlich die Frage, welcher Aspekt der Schrift für Cusanus selbst von vorrangiger Bedeutung war. Der Vergleich mit seinem sonstigen Schrifttum zeigt, dass die Verteidigung des christlichen Wahrheitsanspruches für ihn das zentrale Anliegen darstellt⁵⁰ und dass es ihm keineswegs darum geht, diesen Anspruch zu relativieren. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die anderen Elemente der Schrift nur ornamentalen Charakter hätten. Im Gegenteil: In ihnen wird gerade sein spezifisches Verständnis des Christentums und seine Überzeugung von der Vereinbarkeit der christlichen Grundideen mit den wesentlichen Anliegen der anderen Religionen deutlich.

Der Facettenreichtum von *De pace fidei* ist kennzeichnend für das

⁴⁶ Vgl. Kap. 17 (h VII, S. 56, Z. 20) – Kap. 19 (h VII, S. 61, Z. 22).

⁴⁷ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 3–8).

⁴⁸ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 9–18).

⁴⁹ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 19 – S. 63, Z. 5).

⁵⁰ Vgl. dazu W.A. Euler, *Unitas et Pax* (s. Anm. 3), 128 ff.

cusanische Denken überhaupt. In allen seinen Schriften verbindet der Kardinal überliefertes Gedankengut mit eigenen, originellen Einsichten, die mitunter weit über seine eigene Zeit hinausweisen. Speziell für das Werk über den Frieden im Glauben gilt, dass Cusanus' theologischer Ansatz erst durch die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate)* des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeholt worden ist. Aber es scheint so, als ob er (abgesehen natürlich von den religionskundlichen Kenntnissen, die zu seiner Zeit rudimentär waren) noch längst nicht überholt worden wäre. Die Spannung zwischen der Einsicht, dass sich alle Religionen aufrichtig um die Erkenntnis und Verehrung des Absoluten mühen, und der theologischen Notwendigkeit, zugleich den unaufgebbaren Wahrheitsanspruch der christlichen Religion zu verteidigen, ist für Cusanus genauso charakteristisch wie für die heutige Theologie. Alle Versuche, diese Spannung einseitig aufzulösen, haben bisher nur in Sackgassen geführt.

Aus *De pace fidei* lässt sich immer noch viel lernen. Ich möchte abschließend nur auf einen zentralen Gedanken hinweisen. Die Schrift ist konzipiert als Dialog, als Gespräch der Weisen aus allen Religionen und als Vision, als Schau einer Einheit der Religionen, die auf Erden nicht Wirklichkeit ist. Ob sie hier je Realität werden kann, erscheint als äußerst fraglich. Dies wird nur dann dereinst der Fall sein, wenn die Religionsvertreter bereit sind, miteinander zu sprechen, voneinander zu lernen und gemeinsam auf die Stimme Gottes zu hören, der letztlich allein dem Streit um die rechte Form seiner Erkenntnis und Verehrung ein Ende setzen kann. Deshalb ist das Gebet, die an Gott gerichtete Bitte um Versöhnung, die erste Aufgabe all derjenigen, denen die Einigung zwischen den Religionen ein Anliegen ist. Diese Tatsache war Cusanus wohl bewusst und in seiner Schrift über den Glaubensfrieden finden sich mehrere bewegende Gebete. So bittet der oberste Engel Gottvater flehentlich in der himmlischen Versammlung:

Komm darum zu Hilfe, der Du allein mächtig bist, deinetwegen nämlich, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, tobt dieser Streit. Niemand nämlich erstrebt in allem, von dem man sieht, daß es erstrebt wird, etwas anderes als das Gute, das Du bist. Auch fragt bei aller geistigen Überlegung niemand nach etwas Anderem als dem Wahren, das Du bist. Was sucht der Lebende anderes als Leben? Was der Seiende anderes als Sein? Du also, der Du Leben und Sein verleihst, bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkant und unaussprechlich bleibst.⁵¹

⁵¹ Kap. 1 (h VII, S. 6, Z. 9–17); dt. Übers. nach Phil.-theol. Schriften III, 711.