

Die Einheit der Religionen nach Nikolaus von Kues

von Walter Andreas Euler

1 Der Kontext der Schrift *De pace fidei*

Die Schrift *De pace fidei* – Der Friede im Glauben, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren werde, wurde von Nikolaus von Kues im September 1453 in Brixen verfasst. Ihr Autor befand sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner atemberaubenden Laufbahn.¹ 1401 in dem Ort Kues als Sohn des wohlhabenden Kaufmannes und Reeders Henne Cryfftz (= Johann Krebs) geboren,² machte Nikolaus nach Universitätsstudien, zunächst im kirchlichen Recht, später auch in Philosophie und Theologie in Heidelberg, Padua und Köln schnell Karriere als Jurist und Diplomat im kirchlichen Dienst. An den großen Konflikten und Entscheidungen seiner Zeit (die Auseinandersetzungen um das Konzil von Basel, die Union mit der Ostkirche und die Anerkennung von Papst Eugen IV. im deutschen Reich) war er unmittelbar beteiligt. Er wurde 1448, nach dem definitiven Sieg der Papstpartei über diejenige der Konziliaristen, von Papst Nikolaus V. zum Kardinal ernannt, als Dank dafür, dass er in den Jahren davor maßgeblich dazu beigetragen hatte, der Position des Papstes gegen die Opposition des Baseler Konzils im Deutschen Reich zum Durchbruch zu verhelfen. Man nannte ihn nicht ohne Grund den »Herkules der Eugenianer«, d. h. den entschiedensten Verfechter der Interessen von Papst Eugen IV., dem Vorgänger von Nikolaus V., der 1447 starb.³ 1450 wurde Nikolaus von Kues zum Fürstbischof von Brixen ernannt, aber in sein Bistum kam er erst am Karfreitag 1452 nach dem Ende der großen Legationsreise durch das Deutsche Reich (die heutigen Beneluxstaaten eingeschlossen). Cusanus gehörte zu diesem Zeitpunkt schon längst »in die erste Reihe der europäischen Politiker«, wie der Historiker Erich Meuthen feststellt.⁴

1 Zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues vgl. u. a. Erich MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464)*. Skizze einer Biographie, Münster 1992; Meuthen ist zusammen mit Hermann J. HALLAUER der Herausgeber der *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues* (= AC), die bis zum März 1452 veröffentlicht sind und alle erhaltenen Dokumente zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues enthalten. Auf der Homepage des »Cusanus-Portals« findet man eine Einführung zu Leben und Werk des Nikolaus von Kues in Verbindung mit einem Werkverzeichnis und einer umfangreichen Bibliographie. Auch der Text der Heidelberger Ausgabe der Werke des Nikolaus von Kues (Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* [= h]) ist dort ohne die Apparate zugänglich.

2 Auf den Namen der Familie verweist der Krebs im Kardinalswappen des Nikolaus von Kues. Cusanus' Eltern waren zwar recht wohlhabend, aber er war bürgerlicher Herkunft. Es ist deshalb erstaunlich, dass Cusanus in seiner späteren Laufbahn in Bereiche vordringen konnte, die eigentlich dem hohen Adel vorbehalten waren. Er hat von seinem Vater einen ausgeprägten Sinn für die Bedeutung des Geldes und der Ökonomie gelernt und war selbst ein ausgezeichnete Verwalter der ihm übertragenen Güter. Das von ihm und seinen Geschwistern gestiftete St. Nikolaus Hospital in Kues (auch Cusanus-Stift genannt) existiert immer noch und erfüllt als Altenheim unverändert seinen Stiftungszweck.

3 Der Titel »Hercules omnium Eugenianorum« stammt von Enea Silvio Piccolomini, welcher Nikolaus von Kues im selben Text zum ersten Mal als »Cusanus« bezeichnet (AC I, 2; Nr. 427a). Der ironisch gemeinte Titel: »Herkules aller Eugenianer« trifft sich mit Nikolaus' Selbsteinschätzung, der in der *Apologia doctae ignorantiae* schreibt, niemand habe mit solchem Feuereifer (*ferventia*) der Partei der Baseler Konziliaristen widerstanden wie er (h II², Nr. 6).

4 MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1), 77.

Der Anlass für die Abfassung der Schrift über den Frieden im Glauben ist bekannt und wird von Cusanus selbst im Vorwort zu seinem Werk genannt: Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken am 29. Mai 1453.⁵ Unter diesem Ereignis litten die Byzantiner natürlich am allermeisten und am konkretesten. Das definitive Ende des oströmischen Kaisertums, 1123 Jahre und 18 Tage nach Erhebung der Stadt Byzanz zur Kaiserresidenz (dies war am 11. Mai 330 geschehen) unter Konstantin dem Großen, nach dem sie auch benannt wurde, war für sie die Katastrophe schlechthin, wenn man so will: ein kleiner Weltuntergang mit immensen geschichtlichen Konsequenzen, die uns heute noch beschäftigen.⁶ Sie nannten Konstantinopel stolz das »Neue Rom«⁷ oder einfach die »Stadt«.

Aber auch die Lateiner ließ der Untergang der Stadt Konstantinopel alles andere als unberührt, wobei sich mit der lateinischen Trauer über den Fall der Kaiserstadt oftmals Schuldgefühle, aber auch Wut und Verärgerung verbanden – beides konnte durchaus subkutan miteinander verflochten sein. Schuldgefühle deshalb, weil viele im Westen, wahrscheinlich auch der prominente Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues, wussten oder zumindest ahnten, dass sie mehr für den Erhalt des byzantinischen Reiches hätten unternehmen können. Aber auch Wut, Verärgerung und zwar über die verstockten Griechen, die alle Avancen der Lateiner in Hinblick auf eine Kirchenunion unter dem Primat des Papstes, selbst nach deren feierlicher Verkündigung im Dom zu Florenz, hintertrieben haben und trotzig darauf beharrten, das wahre Christentum zu besitzen, während die Lateiner als Häretiker betrachtet wurden. Sie hätten, so schreibt z. B. Nikolaus von Kues in Predigt CCXL vom 24. August 1456, die Einheit nur *delusorie*, dem Anschein nach, angenommen, die Lateiner »getäuscht«, weil sie sich von der Union ein *temporale commodum*, einen politischen Vorteil, versprochen und diejenigen unter ihnen, die es damit ernst meinten, obendrein noch als Häretiker denunziert.⁸ Das Verhalten der Griechen hat Cusanus, der so sehr an die Union glaubte, maßlos enttäuscht.⁹

Der Fall von Konstantinopel löste im Westen aber nicht nur Trauer, sondern auch eine sehr konkrete Angst vor den Türken aus. Noch weitaus größere Ängste als sie seit den Ereignissen des 11. September 2001 die westliche Welt erfasst haben, rief der Sieg der Türken über die Byzantiner hervor. Wenn das »Neue Rom« von den Muslimen erobert werden kann, dann können irgendwann auch das alte Rom oder Städte wie Wien von ihnen überfallen werden, vielleicht sogar das abgelegene Brixen in Südtirol. Der »Türke«, so Cusanus in der genannten Predigt CCXL, »hat sich vorgenommen, seinen Sieg auch auf das alte Rom und bis an die Grenzen der Christenheit auszudehnen«.¹⁰ Nach dem Fall Konstantinopels wurden die Türken im Abendland geradezu zu einem Synonym für Barberei, Unkultur und Primitivität; ein Synonym für alles, was nicht europäisch ist.¹¹

5 Roger CROWLEY, *Konstantinopel 1453. Die letzte Schlacht*, Stuttgart 2008.

6 Die Eroberung Konstantinopels gehört zu den Lieblingsthemen der türkischen Prediger in deutschen Moscheen; Vgl. Heinz THEISEN, Koexistenz der Religionen. Die Grenzen der Interkulturalität erfordern ein neues Konzept, in: *Merkur* 65 (2011) 491 mit Verweis auf Rauf CEYLAN, *Die Prediger des Islam*. Imame – Wer sie sind und was sie wirklich wollen, Freiburg i. Br. 2010.

7 Auch Cusanus verwendet diese Formel und zwar im Kontext von Sermo CCXL; h XIX, Nr. 3, Z. 2-3: »illam magnam novam Romam civitatem Constantinopolitanam«.

8 h XIX, Nr. 3.

9 Das gesamte Verhalten von Cusanus nach seinem Wechsel zur Papstpartei bestätigt die Auffassung des Kirchenhistorikers August LEIDL, dass »die Union von West- und Ostkirche [...] für Cusanus das entscheidende Motiv seines »Frontwechsels« bildete (*Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien*. Von Konstanz bis Florenz, Paderborn 1966, 88). Dies erklärt zugleich seine Verbitterung in Bezug auf

die Byzantiner, nachdem offensichtlich wurde, dass diese mehrheitlich die Union mit den Lateinern abgelehnt haben.

10 h XIX, Nr. 4.

11 »After the events of 1453, most humanists came to call the Turks »barbarians« and many saw them as a threat to high culture. [...] From Bruni's time on, fifteenth-century humanists tended to view and describe the Turks in classical terms as »new barbarians«. So common did the term become in the years after the fall of Constantinople that »barbarians« became a cognomen for »Turk«.« (Nancy Bisaha, »New Barbarian« or Worthy Adversary? Humanist

Durch einen Brief von Enea Silvio Piccolomini¹² und andere Nachrichten¹³ gelangten die Schockwellen innerhalb weniger Wochen zum Fürstbischof von Brixen, der zu den wenigen Lateinern gehörte, die die Stadt Konstantinopel nicht nur vom Hören-Sagen, sondern vom persönlichen Augenschein her kannten. Das berichtet Cusanus in der Einleitung zu seinem Werk *De pace fidei*: »Bei der Eroberung Konstantinopels ließ kürzlich der Sultan (*rex*) der Türken die schlimmsten Grausamkeiten geschehen. Auf die Kunde davon entbrannte ein Mann, der jene Stätten aus eigener Anschauung kannte, zu einem solchen Eifer für Gott (*zelo Dei*), daß er den Erschaffer des Alls unter inständigen Seufzern darum bat, Er möge in seiner Güte (*pietas*) doch der Verfolgung Einhalt gebieten, die da wegen der Religionsverschiedenheiten im Ritus (*ob diversum ritum religionum*) so außerordentlich wüte. Da tat sich dem davon Ergriffenen (*zeloso*) nach einigen Tagen – vielleicht weil er unaufhörlich darüber grübelte – eine Schau (*visio*) auf, der er dies entnahm: In einem kleineren Kreis von solchen Weisen (*paucorum sapientum*), die aus eigener Erfahrung mit den Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Religionen über den Erdkreis hin herrschen, vertraut sind, ließe sich auch eine irgendwie realisierbare Übereinstimmung (*facilem quandam concordantiam*) finden, und so wäre im Religiösen ein ewiger Friede auf angemessenen und ehrlichen Wegen erreichbar. Diese Schau hat er, so gut sein Gedächtnis sie vergegenwärtigte, wie folgt, dargestellt, damit sie zur Kenntnis derer gelange, die über so hohe Dinge zu entscheiden haben (*qui hiis maximis praesunt*).«¹⁴

Einige Aspekte dieses einleitenden Textes verdienen eine etwas eingehendere Betrachtung: Nach der Mitteilung des Faktums der Eroberung der Stadt durch den Sultan, weist Cusanus, von sich selbst eigenartigerweise in der dritten Person sprechend, ausdrücklich darauf hin, dass er Konstantinopel »aus eigener Anschauung« kenne. Nun, er tut das gewiss nicht (nur), um sich damit in einer Zeit als Fernreisender zu rühmen, in der die meisten Menschen kaum je in die nächste Stadt gekommen sind. Er, Nikolaus von Kues, war 1437 mit einer päpstlichen Delegation in Konstantinopel gewesen und er weiß deshalb, was durch den *rex turcorum*, Sultan Mehmed II., zerstört worden ist. Anders gesagt: er weiß aus eigener Erfahrung, was auf dem Spiel steht und gibt dadurch den folgenden Ausführungen ein besonderes Gewicht.

Die Bitte, die im Text folgt, klingt doch vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse recht blass und leisetretend: Gott möge der Verfolgung Einhalt gebieten, die wegen der Religionsverschiedenheiten, *ob diversum ritum religionum*, so außerordentlich weit verbreitet sei. Von einem Kardinal des 15. Jahrhunderts (und, wenn nötig, auch von einem des 21.) darf man doch erwarten, dass er »Ross und Reiter« nennt und seine Bittgebete mit

Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy, in: David R. BLANKS/Michael FRASSETTO [Hg.], *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. Perception of Other, Hampshire/London 1999, 193).

¹² Vgl. Enea Silvio PICCOLOMINI – Papst Pius II., *Ausgewählte Texte aus seinen Schriften*, hg. v. Berte WIDMER, Basel/Stuttgart 1960, 447–451.

¹³ Vgl. Erich MEUTHEN, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (= MFCG) 16 (1984) 35–60.

¹⁴ Zit. n. Nikolaus VON KUES, *De pace fidei* – Der Friede im Glauben, Rudolf HAUBST (dt. Übersetzung), Trier 2003, 7. Die in der Übersetzung von Haubst in Klammern angeführten lateinischen Begriffe und Wendungen werden beibehalten, da sie das Verständnis des Textes erleichtern. Die zitierte Stelle lautet im Original: »Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turcorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur.

Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicuit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui. Unde, ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit.« (Kap.1; v HII, S.3, Z.3–S.4, Z.7).

entsprechender Deutlichkeit formuliert: Gott möge den muslimischen Türken Einhalt gebieten, sie für ihre Verbrechen an den armen byzantinischen Christen mit aller Macht mit seiner Rute strafen, die in gewisser Weise zwar selbst schuld an ihrem Schicksal sind, also auch eine gewisse Züchtigung verdient haben, da sie ja schändlicherweise die Union mit den Lateinern gebrochen haben, aber ihre Schuld wiegt doch weitaus geringer als die der Türken. Genau dies tut Cusanus in der bereits erwähnten Predigt CCXL aus dem Jahr 1456.¹⁵

Die Einleitung von *De pace fidei* zeigt den Religionstheoretiker, der zu dem Schluss kommt, dass die von den Türken ausgehenden Gräueltaten letztlich nur ein Beispiel für religiös motivierte Gewaltanwendung darstellen, die sich auch in anderen Religionen, das Christentum eingeschlossen, beobachten lässt. Überall besteht Cusanus zufolge die Gefahr eines irrationalen, Gewohnheit mit Wahrheit verwechselnden Religionsverständnisses, das zu Fanatismus, Hass und Gewalt führt, wie es im ersten Kapitel der Schrift heißt.¹⁶

Dass Nikolaus in der Einleitung zu *De pace fidei* keine antiislamischen Töne anschlägt oder gar einen intellektuellen Kreuzzugsplan ankündigt, hat einen einfachen Grund. Der Islam, die Religion derjenigen, die Konstantinopel überfallen und erobert haben, soll in jene umfassende Religionenkonkordanz integriert werden, die der Kardinal nach tagelangem Grübeln »geschaut«, d. h. als der Vernunft entsprechend erkannt habe. Schon die Argumentation im ersten Abschnitt ist also aufschlussreich mit Blick auf die Konzeption des gesamten Werkes. Die weiteren Ausführungen bestätigen den ersten Eindruck. Sie machen deutlich, dass selbst der Islam nicht hoffnungslos verdorben, antichristlich und teuflisch ist, sondern einen wahren, »kryptochristlichen« Kern besitzt, der allerdings erst mühsam frei gelegt werden muss. Man könnte das Programm auch so umschreiben: *Inklusion statt Exklusion*, Einbeziehung der Religionen statt Ausgrenzung – diesen Ansatz verfolgt Cusanus in seiner Schrift über den Frieden im Glauben absolut konsequent.

Es handelt sich dabei allerdings um ein Gedankenspiel *in caelo rationis*, im Verstandeshimmel, wie es am Schluss von *De pace fidei* heißt, nicht um ein Programm, das der Kardinal öffentlich vertreten hätte.¹⁷ Die Gedanken der Schrift finden nicht den geringsten Widerhall in den Predigten, die Nikolaus im Herbst 1453 in Brixen gehalten hat, er hat sie auch nicht in Form eines Memorandums an seinen Freund und Förderer Papst Nikolaus V. gesandt. Der von mir verwandte Begriff des Gedankenspiels ist aber keineswegs abwertend gemeint, es geht nicht darum, die Schrift als eine Art »Sudoku« für Religionstheoretiker zu denunzieren. Cusanus hat das Werk *De pace fidei* ohne Zweifel als sein legitimes geistiges Kind ansieht. In dem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454 bezieht er sich auf das Werk.¹⁸

Anstelle von Gedankenspiel könnte man auch von dem kühnen Versuch einer intellektuellen Bewältigung des Problems der Religionenvielheit und der damit möglicherweise

15 Vgl. h XIX, Nr. 4-5.

16 h VII, S. 6, Z. 4-8.

17 Kap. 19, h VII, S. 62, Z. 19.

18 h VII, S. 97, Z. 2.

19 Kap. 1; h VII, S. 7, Z. 10-11: »et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate«.

20 Vgl. dazu Walter Andreas EULER, Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen, in: *MFCG* 28 (2003) 211-231.

21 Vgl. Hans-Rolf WEBER, Das Judendekret des Nikolaus von Kues, in: Landkreis Bernkastel-Wittlich (Hg.), *Jahrbuch 2003*, 83-92.

22 Der Begriff *manuductio* findet sich im zweiten Buch der *Cribratio Alkorani* in den Überschriften zu den Kapiteln 5-7 und 10, in denen verschiedene Aspekte der Trinitätstheologie behandelt werden.

23 Es ist klar, dass es sich dabei nicht um ein Gespräch unter Gleichen handelt. Der göttliche Logos, Petrus und Paulus kennen die Wahrheit, die sie den dafür empfänglichen Weisen der Religionen und Völker entschlüsseln.

24 Kap. 9; h VII, S. 26, Z. 5-7: »Nam propheta quidem nobis ipsam quam breviter aperiens aiebat Deum interrogasse, quomodo ipse qui aliis fecunditatem generationis tribuit sterilis esse posset.« Jes 66,9 lautet gemäß der Vulgata: »Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus.« (Zit. n. h VII, Quellenapparat zu S. 26 zu Z. 5-8).

verbundenen politischen Dominanz fremder, nichtchristlicher Positionen auf einer relativ abstrakten Ebene sprechen. Problematisch scheint es mir aber zu sein, die Schrift über den Frieden des Glaubens als ein Manifest für interreligiöse Toleranz zu deuten. Warum? Es geht Cusanus nicht in erster Linie darum zu begründen, dass und wie die Anhänger verschiedener Religionen friedlich neben- und miteinander in einer Stadt oder einer Region leben können, sondern dass die verschiedenen Religionen einen gemeinsamen Kern haben, der sich in unterschiedlichen äußeren Formen präsentiert.

Das bedeutet letztlich die berühmte Formel *una religio in rituum varietate* – »eine Religion in der Vielfalt der Riten«, die in den ersten drei Kapiteln thesenartig vorgestellt¹⁹ und im weiteren Verlauf in Form eines Dialoges mit wechselnden Gesprächspartnern mit konkreten, in der Essenz durchwegs christlichen Inhalten gefüllt wird.²⁰ Erst in einem weiteren Gedankenschritt, den Cusanus selbst nicht vollzogen hat, nach meinem Eindruck auch nicht vollziehen wollte (man denke nur an seine Bemühungen während der großen Legationsreise, den Einfluss der Juden im Wirtschaftsleben zurückzudrängen und dem Ideal eines geschlossenen christlichen Abendlandes Geltung zu verschaffen!²¹), vielleicht in seiner Zeit gar nicht vollziehen konnte, könnten seine Überlegungen in ein Konzept für praktische interreligiöse Toleranz überführt werden.

2 Inklusion statt Exklusion:

Die religionstheologische Konzeption von *De pace fidei* – dargestellt anhand der Einstellung zum Islam

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen, in dem ich darlegen möchte, wie die Inklusion, die Einbeziehung der nichtchristlichen Religionen in das Konzept von *De pace fidei* im Einzelnen vor sich geht. Dies lässt sich am besten anhand der Einstellung zum Islam in der genannten Schrift zeigen. Die Aufgabe wird dadurch erleichtert, dass Cusanus selbst die Muslime immer wieder ins Spiel bringt. Er nennt sie einfach »die Araber« – lat. *arabes*. Immer wenn dieses Stichwort fällt, rekurriert Nikolaus auf typisch islamische Auffassungen, die er mit seinen christlichen, dem Fundament der *una religio*, der einen wahren Religion, in Beziehung setzen will. Cusanus argumentiert mäeutisch-manuduktorsch. Mäeutik, das ist die »Hebammenkunst«, die Sokrates in den platonischen Dialogen zugeschrieben wird, der seine Gesprächspartner Schritt für Schritt für die philosophische Erkenntnis öffnet. *Manuductio*, »Handleitung« ist ein Begriff, den Nikolaus von Kues in der Schrift *Cribratio Alkorani* verwendet.²² Die Nichtchristen, hier: die Muslime sollen an die Hand genommen werden, um den christlichen Glauben verstehen zu lernen. Schauen wir uns das von Cusanus gewählte Verfahren im Einzelnen mit Blick auf vier zentrale Themen der Auseinandersetzung mit dem Islam an:

2.1 Zur Frage der göttlichen Trinität:

Im Kapitel 9 legt Cusanus dem »Juden« – in *De pace fidei* sprechen das göttliche Wort (bis Kapitel 10), dann Petrus (bis Kapitel 15) und schließlich Paulus mit 17 weisen Männern, die die Cusanus bekannten Religionen und Völker repräsentieren²³ – eine Anspielung an Jes 66,9 in den Mund. In diesem Bibelvers heißt es der Vulgata entsprechend: »Soll ich, der ich anderen Fruchtbarkeit gewähre, selbst nicht gebären?, spricht der Herr. Werde ich, der ich den anderen Nachkommenschaft schenke, selbst unfruchtbar sein?, spricht der Herr, dein Gott.«²⁴ Cusanus macht damit deutlich, dass zum Wesen Gottes die Fruchtbarkeit

gehört. Das Vollkommene, das Göttliche bleibt nicht in sich, es ist nicht steril, sondern es bringt anderes hervor und teilt sich bereits mit Notwendigkeit auf der Ebene seines Wesens mit, eben weil Gott – auch nach Auffassung des Korans²⁵ – Geist, Vernunft und Wille, d. h. christlich verstanden Liebe ist. Da Gott als Geist um sich weiß, erzeugt er aus sich den Begriff bzw. das Wort seiner selbst und aus der Verbindung von beidem folgt der Wille, der sich als bewusster aus der Selbsterkenntnis ergibt. Diese Einsicht wird, so Nikolaus von Kues, durch die christliche Lehre von der göttlichen Trinität adäquat erfasst, welche zugleich das Prinzip der Einheit Gottes wahr, ja dieses letztlich allein konsequent zu Ende denkt. Die Kritik der Muslime und Juden am trinitarischen Dogma bezeichnet Cusanus als reines Missverständnis. Der Begriff der göttlichen Trinität wird von Juden und Muslimen als Trithismus, Dreigötterglaube, und damit als eine Variante des Polytheismus missdeutet.²⁶ In der Sache würden Christen, Juden und Muslime übereinstimmen, weil alle drei Religionen den einen Gott als schöpferische Kraft verstehen. Der Streit ist also ein müßiger über Begriffe, die unterschiedliche Assoziationen auslösen würden. Genau genommen glauben die Juden und Muslime bereits an die Trinität, ohne es allerdings zu wissen.

Die Inklusion des Islams und des Judentums in Bezug auf den Trinitätsgedanken hat Nikolaus von Kues immer als unproblematisch betrachtet. Dem Kenner der christlichen Theologiegeschichte fällt auf, dass sich der Kardinal nur wenig um die subtilen Unterscheidungen der dogmatischen Trinitätslehre kümmert. Dahinter steht keineswegs nur die taktische Absicht, den Juden und Muslimen die christliche Lehre so »schmackhaft« und »leicht verdaulich« wie möglich zu präsentieren. Auch in anderen Kontexten verliert sich Cusanus nur selten in den dogmatischen Details der überlieferten Trinitätsdoktrin.²⁷

2.2 Bei der Frage der hypostatischen Union von Gott und Mensch in der Person Christi

(Kapitel 11-13) geht es Nikolaus von Kues zufolge nicht nur darum, Missverständnisse in Bezug auf den Begriffsgebrauch aufzuklären, wie dies bei der Trinitätsproblematik der Fall war. In diesem Punkt muss er doch etwas tiefer graben, um im Koran selbst auf ein christliches Fundament zu stoßen. Diesen »kryptochristlichen« Anknüpfungspunkt bilden die wertschätzenden Aussagen des Korans über Jesus, den islamischen Propheten. In seiner lateinischen Koranübersetzung fand Nikolaus von Kues folgende Aussagen über Jesus: Dieser sei von der Jungfrau Maria geboren worden (Sure 3,47 und 19,20), er könne spektakuläre Wunder wirken, z. B. Tote auferwecken und aus Lehm Vögel machen (Sure

25 Cusanus bezieht sich u. a. auf Sure 4,171. Dort heißt es in der Übersetzung von Rudi Paret: »Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm.« Dieser Text sagt eindeutig, dass Gott »Wort und Geist« und zwar in der Person des »Propheten« Jesus habe; *Der Koran*. Übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1983.

26 Kap. 9; h VII, S. 28, Z. 1-4: »Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.«

27 Vgl. dazu die grundlegende Monographie von Rudolf HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952 sowie Jasper HOPKINS, Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues, in: *MFCG* 28 (2003) 135-164.

28 Kap. 13; h VII, S. 40, Z. 15-16:

»facies omnium gentium et altissimus«.

29 Vgl. dazu die Adnotatio 24 in h VII, S. 80.

30 Vgl. u. a. Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus*. Die christologisch relevanten Texte des Korans, Wien 1978.

31 Vgl. dazu ausführlich Rudolf HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 143-172.

32 Vgl. h VII, S. 38, Z. 9-20.

33 Vgl. Kap. 12; h VII, S. 39, Z. 2.

34 h VII, S. 39, Z. 12-15: »Habent in suis scripturis de Christo illa omnia; sed litteralem sensum sequentes intelligere nolunt. Haec tamen Iudaeorum resistentia non impedit concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt.«

35 Vgl. Anm. 25.

3,49 und 5,110), er sei der Messias, das Wort sowie der Geist Gottes (u. a. Sure 4,171) und schließlich das Antlitz aller Völker sowie der Höchste in dieser Welt.²⁸ Mit Ausnahme der letzten beiden Prädikate: »Antlitz der Völker und der Höchste in dieser Welt«, welche auf Fehler in der von Cusanus benutzten Koranübersetzung beruhen,²⁹ sind die anderen Aussagen authentisch; sie lassen sich im Koran nachweisen, sind allerdings nicht durchgängig im Sinne der christlichen Tradition zu verstehen.³⁰

Nikolaus von Kues betrachtet die genannten Feststellungen in Bezug auf Jesus als Maximalaussagen, die den Nazarener über das menschliche Maß hinausheben würden. Diesen Ansatz hat Cusanus im dritten Buch seines ersten philosophisch-theologischen Hauptwerks *De docta ignorantia* von 1440 breit entfaltet. In den ersten drei Kapiteln entwickelt Nikolaus spekulativ-hypothetisch den Gedanken, dass das absolut größte Individuum einer Art die Grenzen seiner Art mit Notwendigkeit überschreitet. Bezogen auf den Menschen, das höchste Geschöpf, bedeutet dies: Der »höchste« Mensch ist mehr als »nur« Mensch, er ist zugleich Gott. Bereits in *De docta ignorantia* dient diese Überlegung dazu, den Gedanken der hypostatischen Union in Christus ohne Rekurs auf die Autorität der Hl. Schrift plausibel zu machen.³¹ In *De pace fidei* überträgt er ihn auf die Auseinandersetzung mit dem Islam und zwar in folgender Weise: Wenn der Koran »maximale« Aussagen über Jesus von Nazareth macht, dann implizieren diese Aussagen zugleich, dass Jesus mehr war als ein Heiliger, ein besonders von Gott begnadeter Mensch, sondern dass er Anteil an der göttlichen Natur haben muss (um das von Cusanus vielfach und auch im 12. Kapitel von *De pace fidei* herangezogene Bild aufzugreifen: das »Eisen« der menschlichen Natur wird in seiner Person dauerhaft vom göttlichen »Magnetstein« nach oben gezogen³²), d. h. als Sohn Gottes im christlichen Verständnis bezeichnet werden kann.

Der Kardinal sagt nicht, der Koran lehre die hypostatische Union in der Person Jesu, sondern dass die Muslime *facilius*, d. h. leichter als andere Nichtchristen, zum christologischen Glauben geführt werden könnten,³³ eben weil der Koran hierfür klare Anknüpfungspunkte nach Cusanus' Auffassung liefert, die allerdings von den Muslimen bisher nicht hinreichend beachtet wurden. Er besitzt den passenden hermeneutischen Schlüssel zur Decodierung des Korans und nimmt zugleich die Befürchtung der Muslime ernst, die Behauptung der Gottessohnschaft Christi stelle die Einheit Gottes in Frage.

Der Schluss von Kapitel 12 zeigt, dass Cusanus Islam und Judentum in Hinblick auf die christologische Problematik vollkommen verschieden einschätzt. Der Inklusion des Islams steht die schroff formulierte Exklusion des Judentums gegenüber. Die Juden gelten dem Kardinal mit Blick auf die Frage der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als hoffnungslos verstockt. Deshalb bleibt nur der Trost, dass die Minderheitensituation der Juden es ihnen nicht erlaube, eine Einigung in dieser Frage zu hintertreiben.³⁴

2.3 Das 14. Kapitel von *De pace fidei* befasst sich mit dem Kreuzestod Christi.

Cusanus wusste aus seiner lateinischen Koranübersetzung, dass der Koran das Faktum der Kreuzigung Christi ohne wenn und aber leugnet. Die entsprechende Passage lässt ohne Zweifel eine antijüdische Tendenz erkennen. Die Juden behaupten nach Sure 4,157, sie hätten Jesus getötet. Dazu heißt es dann im Koran gemäß der Übersetzung von Rudi Paret³⁵: »Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten).« Über das weitere Schicksal Jesu macht der Koran keine eindeutige Aussage,

weit verbreitet ist in der islamischen Tradition die von Cusanus teilweise aufgegriffene Auffassung, Jesus werde in der Endzeit den Antichristen besiegen und alle Ungläubigen, d. h. Nichtmuslime, beseitigen. Hinter der Leugnung der Kreuzigung Jesu im Koran steht neben der antijüdischen Spitze auch ein wesentlicher Grundsatz der koranischen Prophetologie, demzufolge ein Gesandter Gottes, wie etwa Jesus oder Mohammed, nicht durch ruchlose Menschen zu Tod kommen kann, da Gottes Macht größer ist als diejenige böser Menschen.

Cusanus bemerkt also vollkommen zu Recht, dass die Leugnung der Kreuzigung Christi im Koran *ad reverentiam* Christi geschieht, um ihm die Ehre zu erweisen.³⁶ Dieser Aspekt ist für seine Argumentation von entscheidender Bedeutung. Er setzt in seinen Überlegungen alles daran, zu zeigen, dass die *mors turpissima crucis*, der schmachlichste Kreuzestod, nur oberflächlich betrachtet ehrverletzend für Jesus gewesen ist. Tatsächlich wurde so in unüberbietbarer Weise deutlich gemacht, dass Jesus einzig und allein der Wahrheit und dem Gehorsam gegenüber Gott verpflichtet war und es verdient, als der höchste aller Menschen verehrt zu werden.³⁷ Darin zeigt sich die *gloria crucis*, die Herrlichkeit des Kreuzes, die bei näherer Betrachtung auch die Muslime erkennen und anerkennen könnten.³⁸ Man kann Cusanus' Gedankengang folgendermaßen zusammenfassen: Die Muslime irren sich zweifelsohne mit Blick auf die Leugnung des Kreuzestodes Jesu, an dessen historischer Faktizität kein ernsthafter Zweifel bestehen kann, aber – und in diesem Punkt greift die Inklusion – sie irren wenigstens aus dem richtigen Motiv heraus, nämlich um Jesus von Nazareth die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Deshalb scheint ihm ihr Irrtum – anders als derjenige der Juden – korrigierbar zu sein.

2.4 Kein Thema hat die christlichen Theologen im Mittelalter,

die sich mit dem Islam befasst haben, so sehr fasziniert und irritiert, wie die Bilder, mit deren Hilfe der Koran das Paradies als eine Art transzendentes Schlaraffenland ohne zeitliche Begrenzung beschreibt. Dass diese Vorstellung, die – zumal für mittelalterliche Menschen – der perversen Phantasie eines grenzenlos genussüchtigen Hedonisten entsprungen zu sein schien, mit zentralen christlichen Auffassungen, dem eschatologischen Ideal der rein geistigen *visio beatifica*, der glückseligen Schau Gottes, auf der einen und den moralischen Prinzipien des christlichen Sittengesetzes auf der anderen Seite nicht in Einklang gebracht werden konnte, ist offensichtlich. Die christlichen Apologeten stürzten sich genüsslich auf die koranische Paradiesvorstellung, um mit deren Hilfe die schier unglaubliche Primitivität des Islams zu geißeln. Auch Nikolaus von Kues ist diese Argumentationsweise keineswegs fremd. In Predigt CXXL kennzeichnet er die Paradiesvorstellung des Korans als *das* wesentliche Element der völligen Verkehrung der Botschaft des Evangeliums durch den Teufel, als dessen Werkzeug Mohammed fungiert, der damit primitive, animalische Menschen ködert.³⁹ Somit werden durch die koranische Paradiesvorstellung nach Auskunft dieser Predigt zwei Dinge gleichzeitig bewiesen: zum einen offenbart sie die Handschrift des Teufels, zum anderen die intellektuelle Inferiorität der Muslime. Im 15. Kapitel von *De pace fidei* wird Mohammed dagegen als kluger Volkspädagoge vorgestellt, dem es mit Hilfe der Schlaraffenland-Metaphorik gelingt, die Adressaten seiner Verkündigung vom Polytheismus abzubringen. Die Inklusion des Islams gelingt Cusanus also dadurch, dass er – ähnlich wie der islamische Philosoph Avicenna, auf den er sich beruft – dem Koran unterstellt, er wolle eigentlich etwas ganz anderes sagen als er tatsächlich sagt.⁴⁰

3 Die Bewertung der religionstheologischen Konzeption von *De pace fidei*

Ich habe den Ansatz von Cusanus bewusst durch den schillernden Begriff der Inklusion gekennzeichnet, der viele Fragen offen lässt. Damit kann ein legitimer Einbezug der nichtchristlichen Religionen, des Islam zumal, eine Art Integration, aber auch eine problematische Vereinnahmung durch spezifisch christliche, den Religionen fremde, ja sogar konträre Anliegen bezeichnet werden. Dass Cusanus gerade den Islam in gewisser Weise vereinnahmt, ihn mitunter einseitig interpretiert, ist ihm selbst bewusst, wie sich aus dem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454 ergibt. »Es scheint also so zu sein, dass wir uns immer bemühen müssen, dieses Buch, das maßgebend bei ihnen ist (= der Koran), zu unseren Gunsten auszulegen. Denn wir finden darin Dinge, die uns nützen; und die anderen, die entgegengesetzt sind, werden wir durch jene interpretieren.«⁴¹ Dieser hermeneutische Grundsatz klingt ziemlich berechnend, ist aber gar nicht so gemeint. Cusanus hat den Islam nicht wider besseres Wissen (Analoges gilt für das Judentum, mit dem er sich aber weitaus weniger intensiv beschäftigt hat) durch eine christliche Brille wahrgenommen.

Jeder Vergleich von relativ Bekanntem mit relativ Unbekanntem vollzieht sich nun einmal so, dass das Unbekannte im Licht des Bekannten, durch die Feststellung der Übereinstimmungen und Unterschiede vertraut und damit »bekannt« wird, allerdings nie in vollkommener Weise, sondern stets nur in approximativer Annäherung. Diesen allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundsatz hat Cusanus auch auf den Vergleich zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen unter den Bedingungen seiner Zeit angewandt. Trotz unvergleichlich besserer Quellen steht uns heute auch kein anderer Weg zur Verfügung: Wenn wir wirklich *Religionstheologie* betreiben wollen, also ein reflektiertes christliches Verständnis der nichtchristlichen Religionen (über die reine religionsphänomenologische Deskription hinaus) anstreben, dann müssen wir auch christliche Maßstäbe an die anderen Religionen anlegen, da wir, ob uns das gefällt oder nicht, keine anderen Maßstäbe besitzen bzw. klar und deutlich gesagt: wenn wir andere Maßstäbe verwenden, hören wir auf, christliche Theologen zu sein. Das machen die gegenwärtigen Theologen sicherlich oft wesentlich besser als Nikolaus von Kues dies im 15. Jahrhundert getan hat, aber nicht selten machen sie es auch schlechter.

36 h VII, S. 44, Z. 12.

37 Vgl. dazu Walter Andreas EULER, Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?, in: *The Journal of Religion* (Chicago/Ill.) 80 (2000) 405-420; DERS., »Oboedire est vivere«. Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa, in: Walter Andreas EULER / Ylva GUSTAFSSON / Iris WIKSTRÖM (Hg.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo (Turku) 2010, 25-38.

38 h VII, S. 45, Z. 13-19.

39 h XIX, Nr. 2, Z. 12-22: »Et quia homo animalis non concipit vitam laetam nisi animaliter et sensibilter, diabolus subtiliter inficere volens evangelium introduxit pseudopropheta Mahometh quasi scilicet evangelii et scripturae, ut daret intellectum animale, qui gratus est homini animali. Sic laudavit Christum et evangelium, sed apposuit falsum intellectum promittens paradisum voluptatis secundum carnem et delicias corporales.«

40 Vgl. h VII, S. 48, Z. 6 - S. 50, Z. 2.

41 h VII, S. 99, Z. 22-25: »Unde videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste, qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glosabimus per illa.«

Zusammenfassung

Bewegt durch die türkische Eroberung der Stadt Konstantinopel im Jahr 1453, entwirft Nikolaus von Kues (1401-1464) in seiner Schrift *De pace fidei* ein Gedankenspiel über das Verhältnis der drei großen monotheistischen Religionen. Seine berühmte Grundthese »*una religio in rituum varietate*« geht von einem allen drei Religionen innewohnenden wahren Kern aus, den Cusanus mit einem inklusivistischen Ansatz im Judentum und Islam aufzudecken versucht. Dabei liefern ihm die wertschätzenden Aussagen des Korans über Jesus Christus geeignete Anknüpfungspunkte für die Auseinandersetzung mit dem Islam, wohin-gegen er die Haltung der Juden in Hinblick auf die Christologie als »verstockt« qualifiziert.

Abstract

Nicholas of Cusa (1401-1464), moved by the Turkish conquest of Constantinople in 1453, conceived an intellectual game in his *De pace fidei* about the relationship of the three major monotheistic religions. His famous fundamental proposition, *una religio in rituum varietate*, starts out from the assumption of a true core inherent in all three religions which Nicholas tried to uncover in Judaism and Islam by means of an inclusivist approach. The statements in the Koran which hold Jesus Christ in high esteem provided Nicholas with appropriate starting points for the debate with Islam, whereas he qualified the attitude of the Jews with regard to Christology as »obdurate«.

Sumario

Bajo la impresión de la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, Nicolás de Cusa (1401-1464) esboza en su obra *De pace fidei* su visión intelectual sobre la relación entre las tres grandes religiones monoteístas. Su famosa tesis principal »*una religio in rituum varietate*« parte de un núcleo fundamental común en las tres religiones, que el Cusano intenta descubrir en el Judaísmo y el Islam partiendo de un concepto inclusivista. Las afirmaciones positivas del Corán sobre Jesucristo le ofrecen un buen punto de partida para el diálogo con el Islam, mientras que califica la posición de los judíos respecto a la cristología como »pertinaz«.
