

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	27 (1980)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Einheit des Glaubens
<b>Autor:</b>	Imbach, Ruedi
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760961">https://doi.org/10.5169/seals-760961</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

RUEDI IMBACH

## Einheit des Glaubens

Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei Heymericus de Campo

### A. EINLEITUNG

1. Krieg, blinde Gewalt, Herrschaft des Menschen über den Menschen sind wider die rechte Vernunft. Obschon es scheinen mag, diese Weisen zwischenmenschlichen Gegeneinanderseins seien unausrottbar, weiß die kritische Vernunft, die den Menschen als Selbstzweck zu denken wagt, daß es andere Möglichkeiten menschlichen Miteinanderseins gibt.

Ein noch größerer Skandal sind für die Vernunft Kriege, die im Namen der Religion geführt werden. Sie erscheinen als eine der schlimmsten Verirrungen, zu denen der Mensch fähig ist. Das gilt für frühere und gegenwärtige Konflikte.

Mit exemplarischer Prägnanz hat G. E. LESSING, dieser Vorkämpfer religiöser Toleranz, das Entsetzen der Vernunft über religiös motivierte Kriege ausgesprochen:

Wem eignet Gott? was ist das für ein Gott,  
Der einem Menschen eignet? der für sich  
muß kämpfen lassen?

(Nathan der Weise, 3. Aufzug, 1. Auftritt)

Für den kritischen Beobachter ist in der Tat das implizierte Gottesverständnis frag-würdig, wenn Menschen sich aus religiösen Gründen bekriegen. Wie ist es denkbar, daß die Verehrung Gottes, der in den verschiedenen Religionen und Bekenntnissen als einheitstiftender Grund der Wirklichkeit angebetet wird, den Menschen Anlaß zu Streit und Gewalt wird?

2. Es ist dem Betrachter der abendländischen Geschichte eine Ermutigung, wenn er feststellen kann, daß im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Einzelne das Sinnlose von Religionskriegen erkannt und verurteilt haben: Beiträge zu der so dringlichen, immer noch dringlichen Aufgabe der Verwirklichung wahren Friedens unter den Menschen, zu dessen Voraussetzungen die Toleranz – Anerkennung und Bejahung des anderen als anderem – gehört. Vielleicht wäre es übertrieben, wollte man bezüglich der mittelalterlichen Religionsgespräche etwa ABÄLARDS und RAYMUND LULLS von Toleranz sprechen. Dennoch sind derartige Texte Zeugen einer geistigen Strömung, welche im Wissen um das Unheil religiöser Kämpfe es gewagt hat, die noch-nicht-existierende Versöhnung denkend zu antizipieren. Der so geäußerte *Wunsch* zu einer Eintracht der Religionen war für diese Menschen eine *Hoffnung*. Die Existenz dieser Hoffnung ist für uns ein *Trost*.

3. Ein besonders ergreifendes Zeugnis dieses *Bemühens um Frieden* zwischen den *Religionen* ist die 1453 abgeschlossene Schrift *De pace fidei* des NIKOLAUS VON KUES. Sie entstand, nachdem der Kusaner Kunde erhalten hatte von der Eroberung Konstantinopels durch die Türken. Er fleht den Schöpfer an:

quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur<sup>1</sup>.

Dem über die Grausamkeit und Absurdität derartiger Kriege Nachdenkenden wird ein Gesicht (*visio*) zuteil, ein *Tagtraum* des *ewigen Religionsfriedens*. *De pace fidei* ist die Niederschrift dieser Schau: Auf den Vorschlag seines Sohnes beruft der *Rex caeli* eine Versammlung der Weisen aller Welt ein; Vertreter aller Religionen und Völker sollen zusammengerufen werden. Ihnen wird der Auftrag erteilt, einen einmütigen Frieden der Religionen herbeizuführen. So entsteht ein Gespräch, an dem nicht nur *Juden* und *Mohammedaner* teilnehmen, sondern auch *Inder*, *Skythen*, *Chaldäer*, *Armenier*. Der Intention nach sollen die insgesamt siebzehn Gesprächsteilnehmer alle Völker und Religionen der Welt repräsentieren. Als Gesprächspartner tritt zuerst das göttliche Verbum selber auf (c. IV–X). Ihm treten die Apostel Petrus (c. XI–XV) und Paulus (c. XVI–

<sup>1</sup> Die Schrift des Cusanus wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von R. KLIBANSKY, H. BASCOEUR, Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, VII, Hamburg 1959 (abgekürzt PF). Das Zitat PF I, 1; 3,6–8.

XIX) zur Seite. Das Gespräch nimmt einen streng logischen Verlauf: Zuerst wird aufgezeigt, daß in allem menschlichen Suchen und Finden die absolute Weisheit (*sapientia*) vorausgesetzt wird. Sie ist das Prinzip von allem, welches die Philosophen suchen. In den Religionen wird es Gott genannt (c. IV–V). Auch die Polytheisten setzen dieses absolut Erste voraus, denn ein Pluralismus der Erstprinzipien ist undenkbar (c. VI). Dieses *Prinzip aller Prinzipien*, Gott, ist eine lebendige Einheit. Cusanus glaubt, daß auch bezüglich der Dreieinigkeit Gottes eine Übereinstimmung erreicht werden kann, da auch die Trinität des Einen philosophisch aufgewiesen werden kann (c. VII–VIII):

Ita clare conspicitur omnes sapientes aliquid trinitatis in unitate attigisse<sup>2</sup>.

Dasselbe gilt auch für die Inkarnation (c. XI–XIII). Christus ist der *homo altissimus* und das *Verbum Dei*, d.h. der Zusammenfall des Unendlichen mit dem Endlichen:

in quo natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortali naturae<sup>3</sup>.

Er ist die Erfüllung dessen, was alle Menschen suchen, wenn sie nach Glück streben (c. XIII), als Vollendung des Menschlichen Gegenwart Gottes. Im letzten Teil des Dialogs (c. XVI–XIX) kommt, nachdem gezeigt worden ist, daß alle Religionen letztlich dasselbe voraussetzen – *una religio* – die Verschiedenheit der *Riten* (Sakramente) zur Sprache. Der Apostel Paulus, der hier die Diskussion anführt, erinnert daran, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben geschieht: *fides salvat* (c. XVI). Unter *fides* aber ist das zu verstehen, was in den vorangehenden Diskussionen als das von *allen* Menschen Vorausgesetzte aufgezeigt worden ist. Für diesen Glauben ist die *varietas rituum* kein Hindernis. Die Riten sind äußere *signa*, ihre vielfältige Verschiedenheit ist positiv zu werten: Sie sind Zeichen des einen Unsichtbaren.

4. Diese elementare Zusammenfassung des Cusanischen Gesprächs läßt vermuten, was gesucht wird. Jedenfalls ist die intendierte Einheit nicht, wie viele Interpreten unterstellen, eine Reduktion aller Religionen auf das *Christentum*. Zwar wird das Ziel der Unterredung mit folgenden

<sup>2</sup> PF X, 27; 29,14–16.

<sup>3</sup> PF XIII, 43; 40,19–21.

Worten umschrieben: perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam<sup>4</sup>. Man darf aber diesen rechten Glauben nicht mit dem «dogmatisch verstandene(n) Glaube(n) des katholischen Christentums» identifizieren, wie das B. DECKER<sup>5</sup> vorschlägt, oder ihn als Kirchenglauben interpretieren, wie das K. JASPERS<sup>6</sup> tut. Die Prävalenz des Christentums hat vernünftige Gründe. Wie Cusanus selber bezeugt, stimmt er den scheinbar typisch christlichen Lehren der *Trinität* und der *Menschwerdung* nicht deshalb zu, weil sie Dogmen des Christentums sind, sondern weil sie sich als *denknotwendig* erweisen: *quia aliud sentire ratio vetat*<sup>7</sup>. Mit dem stimmt überein, was in *De pace fidei* selbst als Ergebnis angedeutet wird:

Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur<sup>8</sup>.

Die gesuchte Einheit wird gefunden, wenn gezeigt werden kann, daß die verschiedenen Religionen dieselben *ersten* Voraussetzungen machen. Diese sind nicht Eigengut einzelner Traditionen und Völker, sie sind auch nicht das Resultat besonderer Offenbarungen, vielmehr sind sie *das, ohne welches ein vernünftiges menschliches Leben unmöglich ist*. Nur deshalb ist eine *concordia religionum* möglich. Diese wird sichtbar, wenn die Menschen das ihnen immer schon *Gemeinsame*, das auch die Entfaltung der Verschiedenheit ermöglicht, bedenken. Diese Reflexion beabsichtigt

<sup>4</sup> PF III, 8; 10,5–6.

<sup>5</sup> Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. von J. KOCH, Leiden-Köln 1953, 112.

<sup>6</sup> Nikolaus Cusanus, München 1958, 188: «Mit naiver Selbstverständlichkeit wird in allem Entgegenkommen die absolute Wahrheit des Christentums in dieser bestimmten Form seines Kirchenglaubens vorausgesetzt und beansprucht». Zur Interpretation von PF vgl. G. von BREDOW, Die Weisen in *De pace fidei*, in: Mitt. und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9, 1971, 185–189; M. de GANDILLAC, Les semi-utopies scientifiques, politiques et religieuses du Cardinal Nicolas de Cues, in: *Les utopies à la Renaissance*, Bruxelles-Paris 1963, 41–71; IDEM, «Una religio in rituum varietate», in: Mitt. u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9, 1971, 92–105; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain 1952, 154–181; B. KUHN-EMMERICH, Die Toleranz bei Nikolaus von Cues, Bonn 1968; G.-H. MOHR, Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues, in: Mitt. und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9, 1971, 166–184. Vgl. ebenfalls die kommentierte Übersetzung von L. MOHLER, Nikolaus von Cues, Über den Frieden im Glauben, Leipzig 1943.

<sup>7</sup> Dyalogus de genesi, n. 158; ed. Argent. Neuausgabe P. WILPERT, I, Berlin 1967, 206.

<sup>8</sup> PF VI, 16; 15,16–17.

keine Elimination der Verschiedenheit, sondern deren denkende Durchdringung; sie ist von ihrem Wesen her *irenisch*, weil sie das Trennende hinterfragt; sie offenbart die Vielheit als Darstellung und Entfaltung jener Einheit, in der die Gegensätze koinzidieren und welche die Bedingung der Möglichkeit von *Denken* und *Sein* ist. Diese *erkenntnismetaphysische* Deutung des Religionsfriedens eröffnet Raum für *Toleranz*, und man kann R. KLIBANSKY zustimmen: *Dubium non est quin talibus sententiis via parata sit recentiorum temporum doctrinae quae tolerantiae nomine designari solet*<sup>9</sup>.

5. Die *Wirkungsgeschichte* der Schrift *De pace fidei* ist vielfältig. Wenn JEAN BODIN im XVI. Jahrhundert in seinem *Colloquium Heptaplomeres*<sup>10</sup> sieben Weise versammelt, die über das Wesen der Religion diskutieren, greift er das Vorhaben des Kusaners auf. Das 1544 erschienene Werk *De orbis terrae concordia*<sup>11</sup> des Humanisten GUILLAUME POSTEL darf ebenfalls in Verbindung gebracht werden mit der *visio cusana*. Auch in Reformationskreisen war *De pace fidei* bekannt. Besondere Erwähnung verdient die Streitschrift «*Des Babsts Hercules wider die Deudschen*»<sup>12</sup> des JOHANNES KYMEUS, erschienen zu Wittenberg 1538. Dieses gegen die Verteidiger der Echtheit der Konstantinischen Schenkung und der *plenitudo potestatis* geschriebene Pamphlet benützt ausgiebig die *Concordantia catholica* des Cusanus, der ja bekanntlich 1437 zur päpstlichen Partei übergetreten ist, nachdem er zuerst die Sache des Konziliarismus verfochten hatte. Kymeus benützt die Schriften dessen, den AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINI als ‘Hercules ... omnium Eugenianorum’ bezeichnet hatte, als Zeugen für seine eigene Partei, so daß der «Herkules des Papstes wider die Deutschen» sich zum «Herkules der Deutschen gegen die papistischen Sophisten»<sup>13</sup> verwandelt. Im Werk des Kymeus wird *Dé pace fidei* nicht nur zitiert, sondern der Lutheraner übersetzt im 4.

<sup>9</sup> PF, Praefatio, XLII; vgl. ebenfalls E. CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1977, 31.

<sup>10</sup> ed. L. NOACK, Schwerin-Paris-London 1857 (Reprint Hildesheim 1970). Vgl. dazu J. LECLER, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, II, Paris 1955, 153–159.

<sup>11</sup> Erschienen in Basel, ohne Jahrgang und Ortsangabe. Cf. LECLER, op. cit., 29–35.

<sup>12</sup> Ed. O. MENZEL, Johannes Kymeus. Des Babsts Hercules wider die Deudschen. Als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im 16. Jh., Cusanus-Studien VI, Heidelberg 1941, 25–83.

<sup>13</sup> O. MENZEL, op. cit., 16. Zum ganzen vgl. die Einleitung, 3–21.

Kapitel jenen Teil des Dialogs, in dem Paulus die Rechtfertigung aus dem Glauben ausführlich begründet (c. XVI). Die Einleitung zu dieser Übersetzung verdient zitiert zu werden:

«Dieser Cusanus hat ein vberaus grossen misfallen daran gehabt, das ein itzliche Nation auch mit so vielem blutvergiessen helt vber iren Traditionibus vnd menschenGesetzen, als stünde vnser heil vnd seligkeit inn solchen Gesetzen vnd nicht vielmehr inn Christo, dem verheissenem samen Abrahe. Ist aus hohem verstand vnd brünstiger liebe des friedes dahin geraten, das er ein Büchlein hat lassen ausgehen, De pace fidei genennet, darin er einen fürschlag gibt, wie das alle völcker auff erden zur einigkeit des glaubens kommen mügen. Nemlich also: Weil die gerechtigkeit allein in Christo vnd nicht inn eusserlichen traditionibus stehet, solt man die frembden Vngleubigen nicht so zwingen, vnser traditiones anzunemen, solt aber vielmehr die Heiden vnd Jüden berichten, das das heil allein inn Christo, nicht inn iren noch vnsern Ceremonien stehet.»<sup>14</sup>

6.1. Die ersten Reaktionen auf den Dialog sind allerdings älter. Sie werden noch zu Lebzeiten des Cusanus geäußert. R. KLIBANSKY hat auf den diesbezüglichen Briefwechsel zwischen JOHANNES VON SEGOVIA und Nikolaus aufmerksam gemacht<sup>15</sup>. Derselbe Forscher hat auch erstmals auf ein anderes zeitgenössisches Testimonium hingewiesen, das in der Schrift *Centheologicon* des HEYMERICUS DE CAMPO (van de Velde) zu lesen ist<sup>16</sup>.

6.2. Daß zwischen Heymericus (1395–1460), dem Albertisten, Lullisten und Konzilstheologe, und Cusanus enge freundschaftliche und *wissenschaftliche* Beziehungen bestanden haben, das haben in neuerer Zeit vor allem R. HAUBST<sup>17</sup> und E. COLOMER<sup>18</sup> dargelegt. Cusanus ist Heyme-

<sup>14</sup> Op. cit., 66,13–26.

<sup>15</sup> PF, Praefatio, XLI, XLV–LII.

<sup>16</sup> Op. cit., XL–XLI. Zu Heymericus vgl. G. G. MEERSSEMAN, Geschichte des Albertismus, Heft II: Die ersten Kölner Kontroversen, Rom 1935.

<sup>17</sup> Cf. R. HAUBST, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952 (Trierer theol. Studien 4), besonders 12, 50, 57, 59, 67–69, 88–91, 255–263, 333–337; Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 11, 172, 184–185; Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymericus von Kamp und Nikolaus von Kues, in: Beitr. Gesch. Philos. Theol., Suppl. Bd. 4, Münster 1952, 420–447.

<sup>18</sup> Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Berlin 1961 (Quellen und Studien

ricus in Köln begegnet, als dieser dort als Professor tätig war und jener sich dem Theologiestudium zuwendete (1425). Für kurze Zeit also war Cusanus *Schüler* des Heymericus. Allein die Edition der Schriften des flämischen Philosophen und Theologen aus dieser Kölner Zeit wird uns erlauben, das genaue Ausmaß der Beeinflussung des Cusanischen Denkens durch Heymericus adäquat zu beurteilen. Haubst und Colomer glauben, daß dieser Einfluß sehr gewichtig war. Es ist jedenfalls *unbezweifelbar*, daß in diesen Jahren zwischen den beiden Denkern ein *geistiger Austausch* beginnt, dessen Fortdauer bis in die fünfziger Jahre durch den hier publizierten Text bestätigt wird.

6.3. Als Cusanus seinen Dialog abgeschlossen hatte, schickte er mehreren Freunden eine Abschrift davon (nämlich JOHANNES VON SEGOVIA, DIETRICH VON XANTEN und den Mönchen von Tegernsee<sup>19</sup>); Dietrich von Xanten hat, wie ein Brief des Heymericus vom 14. Januar 1454 bestätigt<sup>20</sup>, sein Exemplar dem Flamen zukommen lassen. Dieser hat das Werk des Kusaners nicht nur aufmerksam gelesen, wie die Randglossen des Codex Oxon. Bibl. Bodleian. Savil. 55, die auf ihn zurückgehen<sup>21</sup>, zeigen, sondern er hat den Dialog in seinem eigenen Schrifttum ausgewertet, wie sich aus dem folgenden ergibt.

6.4. Die Schrift *Centheologicon* oder *Centilogicon* des Heymericus ist bis heute nur wenig beachtet worden und es ist mir dazu keine Einzeluntersuchung bekannt<sup>22</sup>. Indessen ist dieses bis heute unedierte Werk in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Wie der Titel bereits andeutet, werden darin hundert verschiedene menschliche Theo-Logien dargestellt, erläutert und analysiert. Diese hundertfache Vielfalt hängt damit zusammen, daß allein der absolute Gott sich selbst wahrhaft erkennt:

z. Gesch. d. Philos. II), besonders 9, 46; Heimeric van den Velde entre Ramon Llull y Nicolas de Cusa, in: Span. Forschungen d. Görresgesellschaft, Reihe I, 21, 1963, 216–232; Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde, in: Mitt. und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 4, 1964, 198–213.

<sup>19</sup> PF, Praefatio, XXVI–XXVII.

<sup>20</sup> Dazu R. KLIBANSKY, PF, Praefatio, XX–XXI.

<sup>21</sup> Cf. PF, Praefatio, XXI. Diese Randglossen sind in der Edition von PF publiziert: 20, 21, 24, 47, 51.

<sup>22</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: *Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata*. Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im Centheologicon des Heymericus de Campo (1395–1460), erscheint in *Estudios Lulianos*. Die Schrift ist in einer einzigen Hs. überliefert: *Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 11571–75* (2177), fol. 1va–74vb. Vgl. die eben genannte Untersuchung, wo die weitere Literatur zu Heymeric genannt wird.

Unde patet, quod proposita dei theologia est ineffabilis sue sapientie superne invariabilis et eterne noticia sibi soli conscientia, qua ipse in lumine veritatis sue... omnia tam apud se supra omnes contradiccionis terminos secrete recondita quam extra se quomodolibet evidencia certissime, clarissime et complacentissime sapit, intelligit, meditatur, scit, intuetur, scrutatur, iudicat, videt, inspicit, perspicit, conspicit, consulit, eligit, diffinit, probat et reprobat ac ita realiter, rationaliter et intencionaliter discernit seu speculatur, loquitur et operatur<sup>23</sup>.

Die Vielheit der Theologien ist eine Konsequenz der Absolutheit Gottes, deren Bewußtsein die Möglichkeit einer neuen konjunkturalen Ent-Faltung der Spekulation freilegt. Die Verschiedenheit der von Heymericus berücksichtigten Theologien ist erstaunlich. Sie reicht von der pythagoräischen über die platonische zur epikuräischen Theologie, umfaßt die einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testaments und deren je eigene Weise des Gott-Sagens. Auch neuere Autoren, wie ALANUS AB INSULIS, RAYMUNDUS LULLUS und BONAVENTURA kommen zur Sprache. Schon das *Vorhaben* als solches verdient, wie mir scheint, Beachtung. Es ist überdies nicht ganz auszuschließen, daß zwischen diesem Versuch einer Beschreibung aller möglichen menschlichen Theologien und dem Cusanischen Projekt in *De pace fidei* gewisse Ähnlichkeiten bestehen.

6.5. Diese Beziehung zu *Cusanus* wird bei genauerem Hinsehen offensichtlich, wenn man erkennt, daß vier Kapitel dieses Werkes der Cusanischen Spekulation gewidmet sind. Im 14. Kapitel wird *De docta ignorantia*<sup>24</sup>, im 15. *De coniecturis*<sup>25</sup> und im 16. die geometrische Theologie<sup>26</sup> des Cusaners dargestellt und besprochen. Ich werde diese Spuren Cusanischen Denkens in einer besonderen Untersuchung behandeln. Hier soll allein das 20. Kapitel, das den Titel trägt ‘*Theologia variarum sectarum consona*’<sup>27</sup> betrachtet werden. Dieses Textstück ist, wie eine genauere Analyse ergibt, eine *Zusammenfassung* des Dialogs über den Frieden des Glaubens.

6.6. Es schien mir angebracht, dieses zeitgenössische Zeugnis – die Schrift *Centheologicon* wurde ja vor 1460 vollendet – zu publizieren (vgl.

<sup>23</sup> Cod. cit., fol. 3rb (cap. 1).

<sup>24</sup> Cod. cit., fol. 9va–10ra.

<sup>25</sup> Cod. cit., fol. 10ra–vb.

<sup>26</sup> Cod. cit., fol. 10vb–11rb.

<sup>27</sup> Cod. cit., fol. 12va–13ra. Es ist noch zu bemerken, daß die Kapitel in der Hs. nicht numeriert sind.

unten p. 14–23). Die äußerst knappe Zusammenfassung sowie der überladene, schwer verständliche Stil des Heymericus erforderten einen kurzen Kommentar, der im Anmerkungsteil der kleinen Edition gegeben wird. Es soll darin vor allem gezeigt werden, wie eng die Beziehungen zur Cusanischen Schrift sind, deren Gedankengang Heymericus Schritt für Schritt nachzeichnet. Zudem wird der auf den ersten Blick dunkle Text wesentlich klarer, wenn man ihn mit den entsprechenden Stellen von *De pace fidei* vergleicht.

6.7. Die kommentierenden Anmerkungen zur Edition zeigen zur Genüge, daß Heymericus den Text des Kusaners mit *erstaunlicher Treue resümiert*. Alle wichtigen Aspekte der Diskussion werden erwähnt. Trotzdem wage ich zu bezweifeln, ob Heymericus die fundamentale Intention des Cusanus verstanden hat. Es scheint, daß er den gesuchten Glaubensfrieden als eine *Aufhebung* der verschiedenen Religionen in den *christlichen* Glauben gedeutet hat. Darin besteht nach ihm die *unitas fidei*. Den für Cusanus grundlegenden Gedanken, daß die Einheit gefunden wird, wenn man die gemeinsamen Voraussetzungen entdeckt, diese *erkenntnistheoretische* Fassung des Problems der Einheit der Vielheit der Theologien hat Heymericus m. E. nicht begriffen.

6.8. Trotzdem ist dieses Kapitel ein nicht ganz wertloses Dokument zur Erforschung der *geistigen Umwelt des Cusanus* und seiner *Wirkungsgeschichte*. Es belegt, daß der Austausch von Ideen und Gedanken, der um 1425 begonnen hat, auch um 1455 noch lebendig war und es führt zu einer *Korrektur* der bisherigen Interpretation der *Beziehung* zwischen den beiden Philosophen. Wenn die Hypothese, Cusanus sei der Schüler des Heymericus richtig ist, so muß sie in jedem Fall ergänzt werden: Heymericus hat seinerseits Motive und Ideen von Cusanus übernommen. Er kann in diesem Sinne als ‘Schüler’ des Cusanus bezeichnet werden. Vielleicht wurde bis anhin die gegenseitige Beziehung der beiden zu *einseitig* betrachtet<sup>27a</sup>.

7. Mag auch Heymericus das Werk, das er bespricht, nicht richtig gedeutet haben – der Leser wird sich darüber sein eigenes Urteil bilden –, so ist er doch wahrscheinlich der *erste*, der das Cusanische Projekt einer *concordia religionum* ausführlich gewürdigt hat. Das Ringen um Frieden

<sup>27a</sup> Vgl. allerdings E. COLOMER, Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde, art. cit., 212–213.

und Toleranz ist so wichtig, daß auch der bescheidenste Beitrag zur Verwirklichung dieser Aufgabe Anerkennung verdient. Die Überwindung politischer, philosophischer und religiöser Dogmatismen, zu der das Gespräch mit dem andern – hier in der Gestalt des Andersgläubigen – beiträgt, ist ein zeitlos gültiger Imperativ, zu dessen Erinnerung die Erforschung der Vergangenheit ihren bescheidenen Beitrag zu leisten hat.

B. TEXT UND KOMMENTAR<sup>28</sup>  
(Heymerici de Campo Centheologicon, capitulum 20:)

12va

THEOLOGIA VARIARUM SECTARUM CONSONA

Quidam catholicus, religionis christiane zelator, recitat ex quodam oraculo sompniali ei semel hoc modo facto, quod placuit regi celorum ad querelam miserabilis plurium sectarum naciones orbis terrarum, quas 5 ipse fecit sanabiles, letaliter perturbancium discordie misericorditer flexo,

<sup>28</sup> Neben PF werden folgende Abkürzungen verwendet CA: *Cribratio Alchorani*, ed. Argent., hrsg. von P. WILPERT, Bd. II, Berlin 1967; DI: *De docta ignorantia*, ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY, Nicolai de Cusa, Opera omnia, I, Leipzig 1932.

2–17 *quidam-conscriptis*: Zusammenfassung der Kapitel I–III von PF.

2 *quidam catholicus, religionis christiane zelator*: Der Ungenannte ist natürlich Nicolaus von Cues, der den Dialog PF als Erzählung eines quidam vir zelo Dei accensus (PF I, 1; 3,4–5) ausgibt. Vgl. ebenfalls PF I, 1; 3,9, wo der Erzähler als zelosus bezeichnet wird.

2–3 *recitat-facto*: Cf. PF I, 1; 3,8–9: Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur.

3 *placuit-celorum*: Vgl. PF III, 9; 10,7: *placuit regi*. Rex celorum erinnert an rex caeli (PF I, 2; 4,11; III, 9; 10,12), rex universitatis (PF I, 3; 4,21), rex regum (PF I, 4; 6,1; III, 8; 9,14).

4–5 *ad querelam-discordie*: Nicolaus beschreibt die Not der Religionswiste mit folgenden Worten: Aiebat enim rex caeli ... ad eum de regno huius mundi tristes nuntios gemitus oppressorum attulisse, ob religionem plerosque in invicem arma movere et sua potentia homines ad renegationem diu observatae sectae cogere aut mortem inferre (PF I, 2; 4,10–14). Zu secta vgl. PF I, 2; 4,14; 4,18.

4–5 *quas ipse fecit sanabiles*: Cf. PF I, 3; 4,20–5,3: Quid habet omnis creatura quod ei non dedisti? Ex limo terrae placuit corpus hominis formatum spiritu rationali per te inspirari, ut in eo reluceat ineffabilis virtutis tuae ymago. PF II, 7 wird die Inkarnation erwähnt. Der Abschnitt endet mit der Frage: Et cum haec acta sint, quid est quod fieri potuit, et non est factum (9,11–12).

5 *misericorditer*: Der Kusaner schildert zu Beginn seiner Schrift (PF I, 2–6), wie in einem himmlischen Konzil Künder (Engel) der in den verschiedenen Erdteilen und

ut aperirentur libri a Marco Varro (!) apud Latinos et ab Eusebio apud Grecos super diversitate religionum scripti et mitterentur nichilominus inde legati varietatem huiusmodi sectarum et quarumlibet aliarum exploratores, qui sapientissimos eorundem doctores in unum locum, id est Ierusalem, desuper tractaturos convocarent, utpote Grecum, Ytalum, 10 Arabem, Indum, Caldeum, Iudeum, Persam, Syrum, Hyspanum, Turcum, Alemanum, Tartarum, Armenum, Bohemum, Gallicum et Anglicum, qui per apostolica Petri et Pauli dogmata in plenitudine veritatis et gracie Christi inhesitanter fundata persuasi in eam, que pro tempore moderno fuerit possibilis, conducantur religionis christiane unitatem. 15

Nationen herrschenden Religionskriege vor Gott versammelt waren. Einer von ihnen ergreift das Wort, Gott darum bittend, er möge doch dem Streit der Menschen um seinetwillen ein Ende setzen: *Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala* (PF I, 6; 7,9–10). Dem Vorschlag seines Sohnes, die Verschiedenheit der Religionen solle auf einen Glauben zurückgeführt werden, stimmt dann der *pater misericordiae* (III, 8; 9,16) zu: *misertus est dominus* (III, 9; 10,16–17). Zur Barmherzigkeit Gottes cf. I, 6; 7,16.

*6–7 ut aperirentur-scripti*: Anspielung auf den Schluß von PF XIX, 68; 62,9–13: Postquam cum sapientibus nationum haec sic pertracta sunt, producti sunt libri plurimi eorum qui de veterum observantiis scripsere, et in omni lingua quidem excellentes, ut apud latinos Marcus Varro, apud Graecos Eusebius qui religionum diversitatem collegit. Gemeint sind wohl die *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* des M. Terentius Varro, die zwar nicht mehr erhalten sind, von denen aber Augustinus, De civ. Dei, VI, 2–9, ausführlich berichtet. Die *Praeparatio evangelica* des Eusebius von Caesarea war im 15. Jh. von Georgios Trapezuntios ins Lateinische übersetzt worden. Nicolaus besaß ein Exemplar dieser Übersetzung (Cod. cus. 41). Vgl. die entsprechende Notiz von R. Klibansky, PF, 90.

*7–10 mitterentur-convocarent*: Cf. PF III, 9; 10,7–9: Et advocatis angelis qui omnibus nationibus et linguis praesunt, cuilibet preecepit (scil. rex), ut unum peritiorem ad Verbum caro factum adduceret. Mit den *legati* (8) meint Heymericus wohl die *angeli*; die *sapientissimi doctores* (9) entsprechen den *virи graviores huius mundi* bei Cusanus (loc. cit. 10).

*10 Ierusalem*: Wird von Cusanus als Versammlungsort genannt PF III, 9; 10,21–22.

*10–12 Grecum-Anglicum*: Von den 17 bei Nicolaus auftretenden Gesprächspartnern werden hier 16 genannt. Heymericus vergißt den Scita, der im X. Kapitel das Wort ergreift (PF, 28–29). Mit einer Ausnahme (Gallicus) zählt Heymericus die Dialogpartner in jener Reihenfolge auf, in der sie im Werk des Cusanus zum Wort kommen.

*13 per apostolica-dogmata*: Bis zum X. Kapitel ist das Verbum Dei selbst Gesprächspartner der verschiedenen Vertreter der Religionen. Im XI. Kapitel, wo die Inkarnation besprochen werden soll, ergreift der Apostel Petrus das Wort (PF X, 28; 30,15: Et comparente Petro in medio eorum ita exorsus est). Ihn löst c. XVI der Apostel Paulus ab, der dem Tartaren, welcher an der Verschiedenheit der äußern Riten Anstoß nimmt, antwortet.

*14–15 pro tempore moderno*: Wahrscheinlich eine Anspielung auf den Anlaß zur Schrift des Cusaners, d.h. die Eroberung von Konstantinopel. Cf. PF I, 1; 3,3–4.

*15 religionis christiane unitatem*: Man vgl. dazu die von Cusanus zur Bezeichnung des

Quod iste zelator post hanc visionem sompnialem memoriter revolvens sic summaliter conscripsit:

Grecus consentit Latino seu Ytalo, quod deus verbo suo eterno, quod ipse est et coincidit cum sua sapiencia et racione omnium univer-  
20 saliter practica, cuncta creavit. Et propter ordinatam eiusdem sapiencie dispositionem eundem deum ut omnium deorum, quos ydolatre colunt, principem, qui soli debetur latraria, sapiens Arabs adorat. Quem insipientes Indi ex responsis spirituum maligni in et ex simulachris loquencium decepti per ydolatriam dividunt, sapientes tamen hac racione necessaria

Zieles der Unterredung verwendeten Ausdrucksweisen: perpetua pax (PF I, 1; 4,4); religio una in rituum varietate (I, 6; 7,10–11); perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam (III, 8; 10,5–6); (Dominus) ... contentatur omnem religionum diversitatem communis omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem (III, 9; 10,17–19); unius Dei cultura (XIX, 68; 62,14); concordia religionum (XIX, 68; 62,19); unitas veri cultus (XIX, 68; 62,21).

16–17 *quod-conscriptis*: Cf. PF I, 1; 4,5–7: Unde, ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit.

18–20 *Grecus-creavit*: Zusammenfassung von PF IV und V. Das Ergebnis der Diskussion zwischen dem Wort und dem Griechen ist folgendes: Omnes igitur vos, etsi diversarum religionum vocemini, unum praesupponitis in omni diversitate tali, quod sapientiam nominatis (IV, 12; 13, 10–11; vgl. auch VI, 16; 15,7–14). Diese Weisheit ist identisch mit dem *creatoris Verbum, in quo cuncta creavit* (V, 13; 13,21), welches mit Gott selbst identisch ist: quia Deus creator omnia creat in sapientia, ipse est necessario sapientia creatae sapientiae (V, 14; 14,3–4).

20–22 *et propter-adorat*: Cf. PF VI, 16–17. Die Verehrung mehrerer Götter setzt die eine Gottheit voraus: Omnes qui umquam plures deos coluerunt, divinitatem esse praesupposuerunt (VI, 17; 16,6–7). Eine Vielheit von Erstprinzipien ist undenkbar und unmöglich (cf. loc. cit. 16–17). Diese prinzipientheoretische Interpretation des Polytheismus ist das Zentrum des VI. Kapitels von PF. Sie wird hier von Heymericus nicht aufgegriffen. Vgl. aber Z. 25–27. Heymericus spricht vom *princeps omnium deorum*, während Cusanus von *principium* spricht.

21 *ydolatre*: Vgl. PF VI, 17; 15, 18–19: cultores plurium deorum; VI, 18; 17,5–6: cultura deorum.

22–24 *quem-dividunt*: Bezieht sich auf PF VII, 19–21. Nicolaus erörtert die Verehrung von Götterbildern (*simulacra*), die wegen der Orakel (*responsa*) besonderen Erfolg ernte. Orakel aber, so der Cusaner, sind Menschenwerk und beruhen letztlich auf einer Täuschung. Es wird auch die Möglichkeit erwogen, daß ein böser Geist (*spiritus inimicus*, PF VII, 20; 19,6–7) sich der Bilder bedient. Darauf verweist Heymericus: *ex responsis-loquencium* (23–25).

24 *decepti*: Dieses Verb begegnet bei Cusanus in diesem Zusammenhang zweimal: PF VII, 19; 18,6; VII,20; 19,8.

24–36 *sapientes tamen-venerantur*: Sehr schwer verständliche Konstruktion, da Heymericus in äußerster Knappheit eine ganze Reihe verschiedener Gedanken wiedergeben will. a) Ein *erster* Aspekt wird vom Kusaner wie folgt formuliert:

convicti, quod, cum omnis multitudo reducitur ad unitatem, sua / pluralitas ydolatrica subordinatur singulari illius dei primi summi et maximi, qui iure sue inplurificabilis excellencie tantum unus est, latere et ex eo, quod sua unitas est universaliter fecunda, omnis diversitatis, inequalitatis et discordie in creaturis reperte equatrix et connectrix, est intrinsice

<sup>25</sup>  
12 vb

Detectis fallaciis praeapertis atque quod ob illas Romani prudentissimi similiter et Graeci atque Arabes ydola confregerunt, sperandum est omnino ydolatras Indos similiter acturos, maxime cum sapientes sint et necessitatem religionis in cultu unius Dei esse non haesitant (PF VII, 20; 19,15–19). Diesen Gedanken greift Heymericus auf, wenn er sagt: sapientes tamen ... eandem ydolatricam deitatis turbam sub uno deorum monarcha ... venerantur (Z. 24/33–34/36).

24–27 b) Der Grund dieser Überzeugung der Weisen ist die bereits erwähnte Unmöglichkeit der *Vielheit von Erstprinzipien* (hac racione ... latere, Z. 24–27). Dieses Thema wird von Cusanus im VI. Kapitel besprochen. In der Diskussion mit dem Inder, die hier zusammengefaßt werden soll, wird es nur beiläufig erwähnt (Prius autem dictum est, et vere ita esse necesse est, scilicet non esse nisi unam deitatem absolutam, PF VII, 20; 20,4–6). Das den Monotheismus stützende Prinzip – *omnis multitudo reducitur ad unitatem* – spielt bei Cusanus eine grundlegende Rolle. In PF trifft man es mehrmals an in der Formulierung: *ante omnem pluralitatem est unitas* (IV, 11; 11,21; V, 15; 14,19; VI, 17; 16, 20; VII, 21; 20,16–21,1). Vgl. die überaus interessante Notiz von R. Klibansky PF, 70–71, wo die neuplatonischen Quellen des Cusanus genannt werden. In c. VI von PF ist dieses Axiom die Grundlage der Argumentation, die zeigen soll, daß jeglicher Polytheismus ein Urprinzip voraussetzt. Vgl. DI I, 7; 16,14–16: Sed plura aeterna esse non possunt. Si enim plura essent aeterna, tunc, quoniam omnem pluralitatem praecedit unitas, esset aliquid prius natura aeternitate; quod est impossibile. Die von Heymericus gewählte Ausdrucksweise ‘*pluralitas ... subordinatur ... singulari ... dei ... latere*’ ist eigenartig.

27–30 c) Ein dritter Gedankenkomplex (Z. 27–30: *et ex eo ... perfectrix*) faßt einen vom Inder c. VII angesprochenen Themenkreis zusammen: die *Trinität* des Erstprinzips. Der Inder fragt, ob die Trinitätslehre nicht eine Art Polytheismus impliziere: Quod si trinitas est in divinitate, erit et pluralitas in deitate (VII, 20; 20,4). Darauf antwortet das göttliche Verbum (VII, 21; 20,9–14), daß es im Universum Vielheit (multitudo), Ungleichheit (inaequalitas) und Trennung (separatio) gebe. Diese drei Eigenschaften der Weltwirklichkeit sind ohne die sie allerst ermögliche Einheit, Gleichheit und Verknüpfung (connexio) undenkbar. Zu diesem Beweis vgl. DI I, 7; 14–16. Jedes dieser drei Prinzipien aber ist ewig: sed non possunt esse plura aeterna (PF VII, 21; 21,8). Daraus erhellt, daß das Absolute Einheit, Gleichheit und deren Verknüpfung zugleich ist, und zwar deshalb, weil das Absolute Prinzip von allem ist und das Prinzipiat im Prinzip eingefaltet ist (PF VII, 21; 21, 11: *in principio complicari debet principiatum*). Das Absolute, Prinzip aller Prinzipien, ist also dreieinig: Igitur in una aeternitate reperitur unitas, unitatis aequalitas, et unitatis et aequalitatis unio seu connexio. Sic principium simplicissimum universi est unitrinum (PF VII, 21; 21,8–11). Zur Triade unitas, aequalitas, connexio bei Nicolaus vgl. DI I, 7–9 und De venatione sapientiae, c. 21–26. Die Triade *diversitas, inequalitas, discordia* steht für multitudo, inaequalitas, separatio bei Cusanus. Zu ‘*unitas est universaliter fecunda*’ (Z. 28) cf. PF VIII, 24; 25,8–9 (fecundissima essentiae simplicitas); sowie VIII, 24 passim; IX, 25; 26,9–10; IX, 26; 26,11–17.

29 Zu *equatrix* vgl. PF VII, 21; 21,2–4: Reperitur in uno universo partium inaequa-

- 30 trina earundem perfectrix trinitate equalitatem exemplariter formativam verbi sui rationaliter vivifici et ex hac unitate eo ipso omnipotenter vigorosa, quo infinite simplici et collecta primordialiter derivante et cum hac ipsa equalitate pacificum utriusque nexum originante, eandem ydolatricam deitatis turbam sub uno deorum monarcha sic, ut prefertur,
- 35 unitrino universitatis encium inter se inequaliter et dissimiliter variorum creatore, formatore et connexore venerantur. Quem in hoc sensu idcirco

litas, quia nulla similis alteri; inaequalitas autem cadit ab aequalitate unitatis; ante igitur omnem inaequalitatem est aequalitas aeterna; zu *connectrix* cf. loc. cit. 5–7: ante autem omnem distinctionem est connexio unitatis et aequalitatis, a qua quidem connexione cadit separatio seu distinctio; connexio igitur aeterna. –

30–33 d) *Ein neuer Aspekt* derselben Trinitätslehre wird Z. 30–33 (*trinitate-originante*) aufgegriffen. Abl. abs. -Konstruktion (*trinitate equalitatem ... ex unitate ... derivante et cum ... equalitate ... nexus originante*) zur Erklärung der *zeitlosen Prozessualität* des *trinitarischen Urprinzip*s. Heymericus faßt die Gedankengänge von PF VIII zusammen. Der Frage des Chaldäers, ob das Eine in seiner Wirkkraft (*virtus*) dreifältig sei, wird zugestimmt (VIII, 22), wobei allerdings betont wird, daß in Gott *virtus* und *realitas* identisch sind (ib.; 22,2–6). Im Erweis der inneren Lebendigkeit Gottes spielt die *Transzentalität* von Einheit, Gleichheit und Verknüpfung eine entscheidende Rolle. Nichts ist ohne Einheit (PF VIII, 22; 22,10–11: *in tantum enim res est in quantum una est; unum et ens convertuntur*). Nichts ist ohne Gleichheit (DI I, 8; 17,9–12: *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.* Cf. PF VIII, 22; 22,12–14). Gleichheit und Einheit sind also untrennbar (*Unitas enim ab aequalitate et aequalitas ab unitate non sunt separabiles*, PF VIII, 22; 23,14–15). Der nexus oder die connexio ist das stets gleichzeitige Resultat der beiden. Alle drei bilden in Gott, dem Urprinzip des Seins, eine wesentliche Einheit und können zahlenmäßig nicht unterschieden werden (cf. PF VIII, 23; 24,6–7). Diese absolute Einheit ist aber in sich bewegt, ein ewiger und notwendiger Prozeß, in dem die Einheit die aequalitas zeugt und der nexus aus der Einheit und der Gleichheit hervorgeht. Vgl. dazu auch DI I, 8–9, vor allem die einleitenden Worte: *Ostendamus nunc brevissime ab unitate digni unitatis aequalitatem, connexionem vero ab unitate procedere et ab unitatis aequalitate* (Op. cit.; 17,3–5). Diesen innergöttlichen Prozeß faßt Heymericus Z. 30–33 zusammen.

30–31 *equalitatem formativam verbi*: Cf. PF VIII, 24; 25,1–2: *Nominant aliqui unitatem Patrem, aequalitatem Filium, et nexus Spiritum Sanctum.*

31–32 *ex-simplici*: Es handelt sich um eine eindeutige Reminiszenz von PF VIII, 23; 24,15–17: *Virtus quanto unitior, tanto fortior; quanto autem unitior, tanto simplicior. Quanto igitur potentior seu fortior, tanto simplicior.* Das Axiom ist neu-platonischen Ursprungs. Vgl. den Kommentar von R. Klibansky, PF, 76.

34–36 *monarcha-connexore*: Die Triade creator, formator, connexor entspricht jener andern unitas, aequalitas, nexus. Cf. dazu PF VIII, 22; 22,9–23,1: *Potentia unitatis uniat seu essentiat omnia quae habent esse ... et potentia aequalitatis aequalificet seu format omnia quae consistunt ... sic potentia connexionis uniat seu nectat.*

36–38 *quem-ponunt*: Dazu PF IX, 26, 26,17–27,2: *Multo melius Arabes capere poterunt veritatem hoc modo, quam modo quo ipsi loquuntur Deum habere essentiam et animam, adduntque Deum habere verbum et spiritum.* Bei Cusanus ist von

Arabes habere animam et spiritum, Iudei autem verbum et spiritum ponunt. De quo verbo per suam rationem uniformiter practicam vite hominis rationali exemplariter superlato et ideo ab eodem homine naturaliter desiderato testatur Persa, quomodo, ne hoc desiderium contra 40 naturam suam frustretur, sit uni summo prophete communicatum, quem

den Juden also nicht die Rede. Die Auffassung, die Araber lehren, Gott besitze Wort und Geist, spielt bei Nicolaus eine wichtige Rolle, vgl. dazu vor allem CA I, 20; 460–462. Es handelt sich um eine Reminiszenz von Surat 4,169 des *Koran* (Versio latina Roberti Kentensis, ed. Bibliander, Tiguri 1550, 37).

38–47 *De quo – incursum*: Auch in diesem Satz werden in äußerster Knappheit sehr viele, recht verschiedene Gedanken resümiert. Es handelt sich vor allem um PF XI–XIII, wo der Apostel Petrus im Gespräch mit dem Perser und dem Syrer die Inkarnation diskutiert. Der Perser bezweifelt die Menschwerdung Gottes (cf. XI, 30; 32,5–10), anerkennt aber, daß Christus das Wort Gottes sei, d.h. der größte aller Propheten (XI, 32; 33,6). Petrus führt ihn aber (XII) zur Anerkennung des Gott-Menschen: *tunc clare videres solum unum Christum esse posse, in quo natura humana in unitate suppositi unita est naturae divinae* (XII, 39; 37,23–25). Daß alle Religionen dies immer schon voraussetzen, will Petrus dem Syrer mittels des menschlichen Verlangens nach Glück und der von allen anerkannten Unsterblichkeit zeigen (c. XIII). Beides impliziert die in Christus vollzogene, exemplarische Einung der göttlichen und menschlichen Natur (cf. XIII, 42–45). Es ist nicht schwer, diese Gedanken in Heymericus' Resumé zu entdecken.

38–39 *de quo-superlato*: Erinnerung an die in Kapitel IX und X vorgetragene Lehre, das Verbum Dei sei mit Gott identischer Wesensgrund des Geschaffenen: *Omnium igitur rerum ratio una infinita Deus est* (X, 27; 28,14). Vgl. ebenfalls XI, 29; 30,22–23: *Deum enim habere rationem, qui est creator omnium rationabilium animalium et spirituum, indubium est.*

39–41 *et ideo-frustretur*: Vgl. PF XIII, 44–45, besonders: *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant* (Op. cit.; 41,9–10); *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 (ib. 17–22). Die Unmöglichkeit eines sinnlosen Verlangens betont Nicolaus XIII, 45. Das Streben nach Glück ist angeboren (connatum desiderium, PF XIII, 45; 42,8–9).

41 *sit-communicatum*: Der Perser, der die Gottheit Jesu zuerst leugnet, anerkennt, daß er der größte aller Propheten sei (PF XI, 32; 33,6): *Fatemur ipsum esse Verbum et Spiritum Dei, quasi inter omnes qui sunt aut fuerunt nemo habuit illam excellentiā Verbi et Spiritus Dei; non tamen admittimus propterea quod fuerit Deus* (XI, 31; 32,5–8). Petrus bittet ihn darum, zu erklären, was er meine, wenn er vom Wort Gottes rede, und führt ihn dann zur Einsicht, daß das Wort Gottes wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich ist.

41–42 *quem-messiam*: Cf. PF XIII, 43; 40,14–17: *Ergo ipsa natura humana in aliquo homine prioriter unitur divinae, in illo scilicet qui est facies omnium gentium et altissimus Messias et Christus, prout nominant Christum Arabes et Iudei.* Vgl. auch XVI, 58; 54,9. Die Bezeichnung Christi als Angesicht aller Völker ist eine Anspielung auf Surat 3,40 des Koran. Darüber handelt Cusanus ausführlich CA I, 19; 459–460.

appellant Arabes faciem omnium gencium et altissimum messiam, Syrus vero nature humane principem, deo deorum unione altissima, que iure sue superlative altitudinis convincitur secundum rationem prememorata 45 tam esse tantum una, suppositali ferri a magnete attractui assimilata ypostatice coniunctum, per medium cuius ceteri homines suscipiunt graciosum sui prefati desiderii naturalis incursum.

Eundemque licet Iudeus et Turcus negant deum, ille tamen concedit eum mortuum, quod iste negat, et iste concedit natum de virgine, quod

42–43 *Syrus-principem*: Cf. PF XIII, 45; 42,10–14: Hinc video hunc magistrum et mediatorem, naturae humanae suprematatem perfectionis et principatum tenentem, ab omnibus praesupponi. Sed dicunt forte Iudaei hunc principem naturae ... nondum natum.

43–46 *deo deorum unione altissima ... ypostatice coniunctum*: Dazu vor allem PF XI, 35; 34,20–35,10; XII, 38–39; 36,23–38,8. Nicolaus handelt ausführlich von der hypostatischen Union DI III, 3–4; 125–132; III, 12; 157–163.

43 *unione altissima*: Quando unio tanta foret naturae inferioris ad divinam quod maior esse non posset, tunc foret ei unita etiam in unitate personali (PF XII, 38; 36,23–37,1).

43–45 *que iure-una*: Cf. PF XII, 39; 37,13–17: Si attenderes in solo Christo altitudinem altissimam quae maior esse nequit, et gratiam maximam quae maior esse nequit, et sanctitatem maximam, et ita de ceteris; deinde attenderes non esse possibile altitudinem maximam quae maior esse nequit esse plus quam unam.

45 *suppositali*: Zum Begriff der unio suppositorialis vgl. PF XII, 41; 39,3–4, wo Nicolaus sagt, daß die menschliche Natur der göttlichen *suppositorialiter unita fuit*.

45 *ferri-assimilata*: Dieser Vergleich zur Erläuterung der gott-menschlichen Einheit Christi wird von Nicolaus PF XII, 40; 38,9–20 erklärt. Vgl. ebenfalls CA III, 21; 518–519.

46–47 *per-incursum*: Vgl. PF XIII, 44; 41,9–24, vor allem 19–21: per quem (scil. Christum) tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possunt).

48 *eundemque-deum*: Bezieht sich vor allem auf PF XIV. Zur Leugnung der Gottheit Jesu durch die Juden vgl. XII, 41; 39,9–15. Expressis verbis wird allerdings diese Lehre den Juden nicht zugeschrieben. PF XI, 30; 31,11–13 sagt aber der Perser: Quomodo Deus, qui est immutabilis, fieri posset non Deus sed homo, creator creatura? Negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis. Die *Juden* sind wohl hier auch eingeschlossen. PF XIII, 45; 42,12–14 erinnert der Syrer daran, daß für die Juden der Messias noch nicht geboren sei. Vgl. auch DI III, 8; 144,14–16. Auch der von Heymericus genannte Türke leugnet die Gottheit Jesu nicht, vor allem da er erst ins Gespräch eingreift, nachdem vom Perser dieses Dogma zugegeben worden war.

48–50 *ille-negat*: Nach dieser Aussage des Heymericus leugnet der Jude die Jungfrauengeburt, gibt aber den Tod Jesu zu, während der Türke die Jungfrauengeburt nicht leugnet, den heilbringenden Tod Jesu aber ablehnt. Nach PF XIV, 46; 43,1–5 glauben die Araber, zu denen ja der Türke gehört, an die Jungfrauengeburt (vgl. Koran, Surat 3,40). Den Kreuzestod hingegen verwirft er PF XIV, 47; 44,4–6:

ille negat, tamen ambo cum aliis, scilicet Tartaris, Armenis, Bohemis 50  
 et omnibus prefatis Christianis, / possibilitatem unionis differenciam cultus 13ra  
 divini rituum presertim sacramentalium in unam religionis christiane  
 ceremoniam ammirantibus conveniunt, quod id poterit fieri, si persuadea-  
 tur eis unitas fidei caritate dei et proximi per exhibicionem operis a deo  
 et natura concorditer precepte ab Abraham in omnes sibi similiter cre- 55

Restat adhuc non parva differentia, asserentibus Christianis Christum crucifixum per Iudeos, aliis id ipsum negantibus. Zu diesem Thema cf. CA II, 13–14; 474–477 und 16–17; 479–485. Heymericus setzt voraus, daß die Juden das Faktum des Kreuzestodes nicht negieren, obschon dies von Cusanus nicht erwähnt wird.

50–57 *tamen ambo-observancie*: Zusammenfassung der Kapitel XVI–XIX des cusanischen Dialogs. Nachdem bezüglich der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes sowie der Inkarnation eine Übereinstimmung gefunden werden konnte, wird in diesem Teil der Schrift die Verschiedenheit der Riten thematisiert. Das Thema wird vom Tartaren eingeführt: Tartari multi et simplices, unum Deum ut plurimum colentes, admirantur varietatem rituum aliorum etiam eundem cum ipsis Deum colentium (PF XVI, 54; 50,15–17). Dieser Teil des Dialogs wird vom Apostel Paulus geleitet. Wie Heymericus erinnert, ergreifen der Tartar (XVI), der Armenier (XVII) und der Boehme (XVIII) darin das Wort. Der Engländer (XIX) gehört zu den von Heymericus genannten Christen.

50–53 *cum aliis-conveniunt*: Die von Cusanus angestrebte Einheit ist keine äußerliche. Die Verschiedenheit der Riten ist kein Hindernis und die rituelle Einförmigkeit ist keineswegs anzustreben. Vgl. etwa XVII, 66; 61,8–9; XIX, 67; 61,14–15: Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare; XIX, 67; 62,3–6: Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate.

53–57 *quod id poterit-observancie*: Die mögliche Einheit soll in der unitas fidei gefunden werden. Paulus betont c. XVI, daß die Rechtfertigung durch den Glauben geschieht: Oportet ut ostendatur non ex operibus sed ex fide salvationem animae praestari (XVI, 55; 51,13–14). Glauben aber bedeutet Erfüllung der Gebote, d.h. der Gottes- und Nächstenliebe.

54–55 *unitas-precepte*: Eine unitas fidei ist deshalb möglich, weil die Gebote Gottes, deren Erfüllung zur Vollendung des Glaubens nötig ist, allen Menschen bekannt sind: Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Ymmo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae. Nam in nobis loquitur Deus, ut ipsum diligamus a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri. Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur (PF XVI, 59; 55,10–15).

54 *per exhibicionem operis*: Cf. PF XVI, 58; 54,24–55,1: Oportet autem quod fides sit formata; nam sine operibus est mortua.

55–56 *ab Abraham-credentes*: Abraham ist das Vor-Bild des Glaubens – *pater fidei omnium credentium* (PF XVI, 55; 51,13–14). Vgl. ebenfalls XVI, 57; 53,24–27: Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens iustificetur cum fideli Abraham ad assequendum reprobationem in uno semine Abrahae, Christo Iesu.

dentes iuxta dogma doctoris gencium perfecte cum pacientia prefate diversimode eiusdem fidei observancie. Que, cum sit tantum per modos vivendi materiales particulariter distributa, non equivocat universalem gracie et veritatis Christi pietatem et iusticiam sue religionis catholice  
 60 constituencium in specie et ordine virtutis ab eo formaliter et finaliter intente et divinitus precepte scerimoniam, eo ipso pocius in communione mistica huiusmodi gracie et veritatis spiritualis quam simbolica formarum et ceremoniarum sensibilium suam virtutem interius sanctificam enigmatice velancium consistentem. Quo descendit a suo patre per se de  
 65 spiritu sancto incarnatum in ecclesiasticam orbis terrarum per mortem eius virtute e converso spiritus immortaliter vivificantem nationem. Quia fide in veritate eterna stante prefata ceremoniarum sensibilium cum tempore, sub quo cadunt, mutabilium diversitas coit in catholicam eiusdem religionis christiane quoad ea, que censemur ad promotionem

56 *iuxta dogma doctoris gencium*: Der Lehrer aller Völker ist Paulus. Vgl. dazu PF XVI, 55; 51,10; 58; 54,20.

57 *diversimode*: Cf. PF XVI, 60; 56,18–19: Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando. Vgl. ebenfalls XIX, 67; 62,3–8.

57–64 *que-consistentem*: Es geht um die Kapitel XVII–XIX, in denen die Sakramente der Taufe (XVII), der Eucharistie (XVIII) und der Ehe (XIX) behandelt werden. Nicolaus gibt eine sehr spirituelle Deutung dieser Sakramente. Die Taufe ist *confessio fidei* (XVII, 61; 57,5), die Eucharistie *Zeichen der Erlösung* (XVIII, 63; 58,13–15). Sie sind in ihrer äußereren Form nicht heilsnotwendig (XVIII, 66; 60, 19–61,3). Heymeric greift dies auf, wenn er sagt, die Verschiedenheit der Riten widerspreche der universalis ceremonia nicht, da das Wesentliche nicht die sinnlichen Formen, sondern die unsichtbare Verbundenheit mit Gott sei. Die Begriffe der *communio mystica/simbolica* kommen bei Cusanus nicht vor. Man beachte aber XVI, 55: Die Sakramente sind sinnliche Zeichen des Glaubens und als solche nicht unveränderlich: *Signa autem mutationem capiunt, non signatum* (loc. cit.; 52,2).

64–66 *quo-nacionem*: Damit soll das Wesentliche der universalis ceremonia ausgesagt werden. Vgl. PF XVI, 58; 54,13–17: Adduco testimonium tam Arabum quam Christianorum, quod spiritus vivificans mortuos est spiritus Christi. Si igitur est spiritus vitae in Christo, qui potens est quos vult vivificare, tunc ille est spiritus, sine quo non potest quisquam mortuus resuscitari aut quicumque spiritus aeternaliter vivere.

66–76 *qua-elevate*: Dieser letzte Teil greift noch einmal das Grundthema des ganzen Dialogs auf: Durch die Verschiedenheit der Zeremonien (*diversitas ... ceremoniarum*, Z. 67 und 68) hebt die Einheit des Glaubens nicht auf. Wesentlich ist das Gesetz Christi (73–76), das jenseits der *materialis observancie sensibilis differencia* gilt. Der Satz '*fide stante ... ceremoniarum ... diversitas ... coit in catholicam religionis christiane ... universitatem*' erinnert an folgende Formulierungen des von Cusanus intendierten Ziels: *religio una in rituum varietate* (PF I, 6; 7,10–11); III, 8; 10,5: *perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam*. In diesem letzten Abschnitt entfernt sich aber Heymericus ziemlich vom Text des Kusaners.

nostre salutis eterne necessaria, universitatem, presertim cum preceptum 70  
huiusmodi ecclesiastice caritatis cadat dumtaxat supra speciem et  
ordinem et non supra huiusmodi materialem modum sue religiose dispo-  
sitionis, quodque legislator eiusdem Christus ipsam format et ordinat ad  
ymaginem et similitudinem sue artis et providencie exemplaris desuper  
universaliter practice supra omnes materiales observancie sensibilis 75  
differencias incommiscibiliter elevate.