

DER EINFLUSS DES NICOLAUS CUSANUS AUF DAS DENKEN MARTIN LUTHERS

/k

Von Reinhold Weier, Mainz

Wenn Nikolaus Cusanus das Denken Martin Luthers ernstlich beeinflußt hat, so kann die Darlegung dieses Einflusses sicher hohes Interesse beanspruchen, erscheint es doch überaus bemerkenswert, daß der große Kardinal aus Kues, der das ökumenische Anliegen der heutigen Zeit gleichsam vorweggenommen hat, ausgerechnet mit dem Reformator Martin Luther in geistesgeschichtlichem Zusammenhang stehen soll.

Jedoch ist eben dies die Frage, ob denn Nikolaus von Kues tatsächlich einen ernstzunehmenden Einfluß auf das Denken Luthers ausgeübt hat. Die Lutherforschung glaubt bis zum heutigen Tage, diese Frage negativ entscheiden zu müssen¹ oder stillschweigend übergehen zu dürfen. Wir versuchen im folgenden zu erfassen, daß diese Haltung der Lutherforschung den Tatsachen nicht gerecht wird. Wahr ist lediglich, daß sich kein unmittelbarer Einfluß des Cusanus auf Luther feststellen läßt^{1a}, wohl aber ein mittelbarer Einfluß, und dieser ist greifbar genug, um konkrete Aussagen über die geistesgeschichtliche Wirkung des Cusanus auf Luther zu machen.

I

Die Schlüsselfigur für die Betrachtung des Verhältnisses von Cusanus und Luther ist der französische Humanist Jacques Lefèvres aus Étapes in der Normandie – oder nach seinem latinisierten Namen Jacobus Faber Stapulensis. Er hat in echtem Sinne eine Mittlerrolle zwischen Cusanus und Luther gespielt. Hierfür war er seiner Natur nach der gegebene Mann. Faber hat nicht den Ehrgeiz besessen, ein eigenes philosophisches oder theologisches System zu entfalten, dafür besaß er aber einen ausgeprägten pädagogischen Eros und ebenso

¹ Vgl. A. ADAM, *Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung*: Luther-Jahrbuch 1963, S. 98.

^{1a} Erst nachträglich bin ich darauf aufmerksam geworden, daß sich Luther in irgendeiner Form auch persönlich mit dem Schrifttum des Cusanus befaßt haben muß. Vgl. das Vorwort Luthers zu dem *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, 1530: WA 30/2, 205, 4–7: »Hactenus enim cum vehementer cuperem nosse religionem et mores Mahometistarum, nihil offerebatur quam quaedam confutatio Alkorani et item Cribratio Alkorani N. de Cusa...«

beachtliche pädagogische Fähigkeiten. Ihm ging es nicht darum, eigene Lehren zu entfalten, sondern – wenn nötig vereinfachend – den Studierenden die großen Lehrmeister im Reiche des Geistes nahezubringen².

Neben zahlreichen Editionen sind sein Werk Kommentare zu großen Autoren, die zum Teil groß angelegt sind, zum Teil auch kurz und gedrängt eine Einführung in das betreffende Werk bieten³. Immer geht es ihm darum, die eigentliche Meinung des Autors ans Licht zu stellen.

Ein Zeitgenosse urteilt über seine Darstellungsart folgendermaßen: »Sie ist klar und ansprechend, nicht durch Aufzählung zu vieler Ansichten undurchsichtig geworden, systematisch nach Kapiteln gegliedert. Der Inhalt der Kapitel ist ausgezeichnet in Konklusionen zusammengefaßt. So ist fast völlig das Übel vermieden, durch langatmige Unterteilungen die Kapitel in Teile und die Teile in Teilchen zu zerschneiden⁴.«

Als Luther sich im Jahre 1513 anschickte, seine erste biblische Vorlesung zu halten, war kurz zuvor auf dem Büchermarkt ein Werk des Faber Stapulensis erschienen, das in der gelehrten Welt sehr schnell ein gutes Echo gefunden hatte⁵. Es wurde alsbald auch an der jungen Universität Wittenberg erworben. Es handelt sich um das sogenannte Quincuplex Psalterium.

Dieses Werk lenkte in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit des neupro-

² Vgl. J. FABER, *In Aristotelis octo physicos libros paraphrasis*, J. Higman 1492, fol. 1v: Paraphrases, quas *scholasticorum utilitati* paravi ... – Textus de Sphaera Iohannis de Sacrobosco ... cum additione ... adiecta: Nouo commentario nuper edito *Ad vtilitatem studentium* philosophice Parisiensis Academie..., W. Hopyl 1500. – *Compendiaria in Aristotelis ethicon introductio rei litterarie studiosis apprime vtilis*, Wien 1501.

³ *Compendiaria in Aristotelis ethicon introductio*, Wien 1501. – *Arithmetica speculativa Boetii per Iacobum Fabrum Stapulensem in compendium redacta*, Paris 1549.

⁴ *Meteorologia Aristotelis eleganti Iacobi Fabri Stapulensis paraphrasi explanata commentarioque Ioannis Coclaei Norici declarata...*, Norimbergae 1512/13, fol. Aii^r: »Plana est, et iucunda / non multis obnubilata opinionibus / ordinate per capita diuisa / capitumque conclusionibus luculentissime digesta: Ita vt opus sit minime / longa subdiuisionum continuatione / capita in partes / partiumque particula dilacerare.«

⁵ Beatus Rhenanus an Michael Hummelberg, 27. Sept. 1509 (A. HORAWITZ – K. HARTFELDER, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig 1886, Nr. 10, S. 23): »Psalterium quincuplex ... quid primum extollam nescius sum; ita me (sc. Faber) copia (ut ille inquit) inopem facit.« – Franz Ximénes an Bovelles, Alcalá, November 1509 (C. BOVILLUS, *Liber de intellectu ... Epistolae complures*, H. Estienne 1510/I, fol. 167^r): »Tui Stapulensis in recollectione et compaginatione illius laudes non tacebo. Est enim opus illud: tam docte premeditatum atque compositum: vt psalmodum intelligentie / nichil sit accomodatius / Ingentes ei / nostro nomine agito gratias.« – Alain de Varennes aus Grenoble an Bovelles (1510?) (C. BOVILLUS, *Liber de intellectu, Epistolae complures*, fol. 170^v): »Amplexantur omnes eruditi / preclaros in psalmis Fabri nostri commentarios.«

movierten Doktors Martin Luther auf sich. Zunächst einmal durch die textkritische Arbeit, die Faber darin am Psalterium geleistet hat. Er bietet einen vierfachen überlieferten Text und erarbeitet daraus eine fünfte (seiner Meinung nach) verbesserte Textform. Sodann bietet er einen Kommentar zu den Psalmen. Wie Faber in seinen übrigen Kommentaren versucht hatte, den eigentlichen Sinn des Verfassers herauszustellen, so bemüht er sich auch jetzt in seinem Psalmenkommentar um ein Verständnis, das die eigentliche Intention des Hagiographen treffen soll. Durch schlichtes Hören auf den Text sucht er den eigentlichen Sinn der Psalmen zu erfassen⁶. Sein Kommentar unterscheidet sich deutlich von den scholastischen Kommentaren. Nicht einmal die übliche Methode der Frage nach dem vierfachen Schriftsinn hat er beibehalten.

Luthers erste biblische Vorlesung ist bekanntlich seine erste Psalmenvorlesung. Er hat für sie viel aus Fabers Psalterium gelernt. Seine ausführlichen Randglossen sind glücklicherweise durch die Weimarer Lutherausgabe überliefert⁷. Die handschriftliche Grundlage dieser »Adnotationes« ging leider durch die Kriegereignisse in Dresden verloren⁸.

Luther hatte mit seiner Psalmenvorlesung noch nicht begonnen, da erschien bereits ein zweites exegetisches Werk Fabers: diesmal ein Kommentar zu den Briefen des Apostels Paulus⁹. In ihm ist der Römerbriefkommentar mit besonderer Sorgfalt ausgeführt. Faber hat in diesem Werke seine textkritische Arbeit auf die Briefe des Apostels Paulus ausgedehnt.

Luther lernte auch dieses Werk Fabers kennen. Karl August Meißinger veranschlagt die Bedeutung der genannten beiden Werke Fabers so hoch, daß er meint, Luther habe sich in der Reihenfolge seiner ersten beiden Vorlesungen »offensichtlich nach der Reihenfolge des Erscheinens dieser beiden Werke gerichtet«. Sie seien die beiden Hauptquellen Luthers gewesen¹⁰. Jedenfalls hat Luther bis zum Erscheinen des Erasmischen Neuen Testaments so gut wie regelmäßig seine textkritischen Hilfen aus Faber bezogen¹¹.

Ähnlich wie im Psalmenkommentar hat Faber auch im Pauluskommentar versucht, die eigentliche Intention des Apostels zu erfassen.

Die Jahre, in denen Luther seine erste Psalmenvorlesung und seine Römer-

⁶ J. FABER, *Quincuplex Psalterium*, H. Estienne 1509, fol. 1^r.

⁷ WA 4, 466–526.

⁸ H. RÜCKERT, *Vorwort zur Neuedition der 1. Psalmenvorlesung*: WA 55, 8.

⁹ J. FABER, *Epistola ad Rومانos...*, H. Estienne 1512.

¹⁰ K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther*, München 1952, S. 73; ders., *Luther: Sammlung Dalp*, Bd. 35, München 1953, S. 55.

¹¹ MEISSINGER, *Der katholische Luther*, S. 73; TH. PAHL, *Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung*, Weimar 1931, S. 7f.

briefvorlesung gehalten hat, besaßen für seine innere Entwicklung entscheidende Bedeutung. Dies wird durchweg von der Forschung zugegeben¹². Wenn Luther gerade in diesen Jahren den Psalmenkommentar und den Pauluskommentar Fabers intensiv studiert hat, so ist damit diesen beiden Werken eine Rolle zugefallen, die ihren inhaltlichen Wert übertrifft. In einem geradezu einzigartigen Augenblick hat sich das Denken Luthers mit ihnen auseinandergesetzt.

II

Uns interessiert der Einfluß, den Faber auf Luther ausgeübt hat, nur insoweit, als Faber seinerseits von Cusanus beeinflusst ist. Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie Luthers Denken durch Faber und mittelbar durch Cusanus beeinflusst worden ist, fragen wir nun zunächst nach dem Verhältnis Fabers zu Cusanus.

Hier ist ein wenig weiter auszuholen.

Faber hat seine wissenschaftliche Laufbahn als Aristotelesinterpret begonnen. Er hat nach und nach sämtliche Werke des Stagyriten kommentiert. Doch zeigte sich sehr bald, daß die Weisheit des Aristoteles allein sein geistiges Suchen nicht auszufüllen vermochte. Er beschäftigte sich mit mathematischen, neuplatonischen, patristischen Schriften und nicht zuletzt mit jenem Bereich, den er selbst etwas unscharf als »contemplatio« umschreibt¹³. Dieser zweite Bereich seines geistigen Bemühens drängte sich je länger je mehr in den Mittelpunkt seines Denkens. Schließlich mußte er den Gegensatz und die Spannung zwischen beiden Bereichen seines Denkens als Problem empfinden: die Spannung zwischen dem Bereich, der durch sein Aristotelesstudium charakterisiert ist und jenem anderen Bereich, in dem seine Neigung zur Innerlichkeit, zur contemplatio zu ihrem Rechte kam.

In dieser Situation wurde Faber mit den Hauptschriften des Cusanus bekannt¹⁴. Er hat sogleich und in den darauf folgenden Jahren sogar mit steigendem Nachdruck die Lehre des Cusanus von den verschiedenen Stufen menschlichen Wissens als Antwort auf seine wissenschaftstheoretischen Probleme empfunden. Er war schließlich überzeugt, daß zur höchsten Stufe menschlichen Wissens

¹² Vgl. z. B. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg 41962, S. 157.

¹³ J. FABER, *Politicorum libri octo*, H. Estienne 1506, fol. 124^r: »si mens generosior / elevatior contemplationes affectet«.

¹⁴ C. BOVILLUS, *In artem oppositorum introductio*, W. Hopyl 1501, (Bibl. de Sélestat, 822 c 2). In der Praefatio, die von Faber verfaßt ist, taucht der Name des Cusanus auf (fol. 2^r): »In paulo et dionysio multum silentium / deinde in Cusa...«

unter den älteren Meistern Ps.-Dionysius, unter den neueren aber Cusanus der beste Führer sei¹⁵.

Es verwundert daher nicht, daß Faber auch den Plan faßte, die zum Teil noch verstreuten Schriften des Cusanus zu sammeln und eine Gesamtausgabe zu veranstalten. Dieser Plan nahm spätestens im Jahre 1508 feste Gestalt an, als er auf einer Romreise in der Vatikanischen Bibliothek die beiden Prachtkodizes mit den Predigten des Cusanus entdeckte. Damals veranlaßte er wohl auch Johannes Solidus und Peter Meriel zu den Exzerpten aus cusanischen Predigten, die er dann unter dem Namen »Excitationes« später in seine Ausgabe der Werke des Cusanus aufgenommen hat¹⁶.

In den auf die Romreise folgenden Jahren hat der Gedanke an Cusanus Faber nicht mehr losgelassen. Er selbst und seine Freunde scheuten keine Mühe, um die Werke des Cusanus, soweit sie noch verstreut waren, aufzuspüren und zu sammeln. Besonders eindrucksvoll ergibt sich das aus der Korrespondenz, die Fabers Schüler Beatus Rhenanus, Michael Hummelberg und Reuchlin diesbezüglich geführt haben¹⁷. Aus den Zeugnissen für die Arbeit Fabers an der Cusanusedition ergibt sich, daß Fabers Interesse für diese Arbeit bis zur endgültigen Edition im Jahre 1514 praktisch dauernd wach gewesen sein muß.

Die beiden Schriften Fabers, die Luther zur Vorbereitung seiner ersten beiden biblischen Vorlesungen studiert hat (das Quincuplex Psalterium und der Pauluskommentar), sind genau in den gleichen Jahren entstanden, in denen Faber die Edition der Werke des Cusanus vorbereitet hat. Das Psalterium wurde in der Zeit zwischen 1507 und 1509 geschrieben, der Pauluskommentar zwischen 1509 und 1512. Genau in den Jahren, in denen Fabers Interesse für

¹⁵ FABER, *Politicorum libri*, fol. 123^r–124^v; ders., *Ricardi ... coenobitae sancti victoris de superdiuina Trinitate*, H. Estienne 1510, fol. 2^r. – Vgl. J. AL. CLERVAL, *De Iudoci Clichtovei ... vita ... thesim*, Paris 1894, S. 55f; A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme a Paris*, Paris 21953, S. 487.

¹⁶ *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, ed. FABER STAPULENSIS, Parisiis 1514, tom. I, fol. aaiii^v: »Excitationum libros decem ex vrbe Rhoma ab amicissimis meis Ioanne Solido Polono Cracouiensi / artium et iuris pontifice doctore / et Petro Meriele doctiss. Gallo. Quae excitationes: extractiones sunt a duobus magnis voluminibus Sermonum Cardinalis Cusae.« – Vgl. G. MERCATI, *Opere minori*, Vol. 4: Studi e Testi, Bd. 79, Città del Vaticano 1937, S. 129.

¹⁷ Beatus Rhenanus an Michael Hummelberg, 15. Mai 1508 (HORAWITZ – HARTFELDER, *Briefwechsel*, Nr. 3, S. 167). – Michael Hummelberg an Bruno Amerbach, Paris, 9. Jan. 1509: Univ.-Bibl. Basel, G II 29, 183 (A. HARTMANN, *Die Amerbachkorrespondenz*, Bd. 1, Basel 1942, Nr. 407, S. 371f). – Beatus Rhenanus an Johannes Reuchlin, Schlettstadt, 10. Nov. 1509 (HORAWITZ – HARTFELDER, a. a. O., Nr. 11, S. 24–26). – Beatus Rhenanus an Johannes Reuchlin, Straßburg, 14. April 1510 (HORAWITZ – HARTFELDER, a. a. O., Nr. 14, S. 29). – Vgl. bei FABER selbst: *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, H. Estienne 1513, fol. aaiii^r; *Nicolai Cusae Cardinalis Opera* I, fol. aaiii^r–v.

Cusanus auf dem Höhepunkte war und in denen Cusanus eine in etwa führende Rolle für sein Denken einnahm, hat er die für Luther wichtig gewordenen Kommentare verfaßt. Obgleich Faber sich in beiden Kommentaren scheinbar schlicht dem Bibeltexte anschließt, sind seine Ausführungen von cusanischem Gedankengut förmlich durchtränkt.

Wir kommen daher zu folgendem Ergebnis: Luther hat bei Faber schlichte Biblexegese gesucht und sicher auch zu finden gemeint. In Wirklichkeit ist er, ohne es selbst zu ahnen, mit einer umfangreichen Masse cusanischen Gedankengutes bekannt geworden.

III

Hier ist nun zweierlei hervorzuheben: Zunächst dies: Der im Quincuplex Psalterium und im Pauluskommentar Fabers zutage tretende Gegensatz zwischen schlichter Exegese und cusanischem Gedankengut ist kein Gegensatz im strikten Sinne. Denn Cusanus selbst hat in viel größerem Umfange bibeltheologisch gearbeitet, als das in der bisherigen Forschung beachtet worden ist. Mein Lehrer, Professor Dr. R. Haubst, hat darauf schon vor längerem hingewiesen¹⁸.

Der zweite Punkt bestimmt die Problemstellung für das folgende, das nun konkret einen Eindruck der Beziehungen zwischen Cusanus und Luther vermitteln will.

Es geht um folgendes: Das von Faber übernommene Gedankengut des Cusanus ist in die beiden in Frage stehenden Kommentare eingestreut, das heißt es ist darin ohne eine systematische Ordnung enthalten, die diesem Gedankengut selbst entstammen würde. Daraus ergibt sich, daß eine gedankliche Überschau über den Gedankenkomplex, der von Cusanus über Faber schließlich in das Denken Luthers eingedrungen ist, gewissermaßen eine Stufe hinter die verstreuten Gedanken des Cusanus zurückzugehen verlangt. Das bedeutet näherhin, daß wir nach dem Denken fragen müssen, das in diesen vereinzelt Gedanken sich ausspricht und in dem sich Cusanus, Faber und Luther begegnen. Hier kommt uns nun eine Beobachtung zu Hilfe. Cusanus hat gewisse gedankliche Schemata entfaltet und an Hand dieser Schemata theologische Probleme erörtert. Die Erörterung einer Reihe eben dieser von Cusanus behandelten Probleme geschieht bei Faber und Luther in der Weise, daß die von Cusanus entwickelten Schemata impliziert, das heißt als Leitfaden für die Erörterung dieser Probleme vorausgesetzt und angewandt sind.

¹⁸ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*: RCIB, S. 33 ff.

Es handelt sich vor allem um zwei gedankliche Schemata: 1. ein Schema, das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesen ist, 2. ein Schema, das die Funktionen des Lichtes ins Auge faßt. Diese beiden Schemata bilden das Einteilungsprinzip für die folgenden Darlegungen.

1. Wenden wir uns nun zunächst dem »Schema des Wortes« zu (um uns vereinfachend auszudrücken) und betrachten wir, wie Cusanus und Luther dieses Schema in gleicher Weise als Leitfaden für die Erörterung theologischer Probleme eingesetzt haben.

Cusanus, Faber und Luther waren von der biblischen Aussage, daß Jesus Christus das Ewige Wort Gottes ist, stark beeindruckt. Unüberschätzbare Gewichte für ihr Denken besaß ferner die Glaubensaussage, daß die Bibel Gottes Wort ist. Schon hieraus ergibt sich, was im einzelnen noch zu vertiefen wäre, daß das Reden des Cusanus und Luthers vom »Worte« zutiefst theologisch verankert ist. So wahr und wichtig dies ist, so leicht kann es jedoch die Tatsache verhüllen, daß in eben diesem Reden vom Worte oft genug das »Schema des Wortes«, das heißt das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesene Gedanken-schemata Anwendung findet.

Betrachten wir nur, wie Cusanus und Luther von der Inkarnation des Gottes-sohnes sprechen.

Cusanus deutet das Geheimnis der Inkarnation entsprechend dem geistigen Vorgange der lautlichen Wortbildung. Er schreibt: »Wenn irgendein ausgezeichnete Lehrer den Schülern das ›Wort‹ seiner geistigen Einsicht darlegen will ... tut er es so, daß er eben dieses sein geistiges ›Wort‹ mit dem Laut bekleidet. Denn anders ist es den Schülern nicht darbietbar, als daß es sinnhafte Gestalt annimmt ..., so daß die Hörer mittels des Lautes das ›Wort‹ berühren können. Durch dieses wenn auch ganz entfernte Gleichnis erheben wir uns in unserer Betrachtung ein wenig über das hinaus, was durch uns erfaßt werden kann: daß nämlich der ewige Vater in seiner unermeßlichen Güte uns die Reichtümer seiner Herrlichkeit in der ganzen Fülle des Wissens und der Weisheit zeigen wollte: das ewige Wort, seinen Sohn, der ja die Fülle von allem ist, teilnehmend an unseren Schwachheiten. Weil wir ihn aber anders nicht begreifen konnten, hat er ihn unserer Fassungskraft gemäß kundgemacht und bekleidete ihn durch den mit ihm wesensgleichen Heiligen Geist mit der menschlichen Natur«¹⁹. Cusanus sagt hier ausdrücklich, daß er am Gleichnis des menschlichen Wortes die Inkarnation deutet.

¹⁹ *Doct. ign.* III, 5 (H I 133, 27–134, 16): »Quasi ut exemplo instruat ignorantia nostra: Dum excellentissimus aliquis doctor verbum intellectuale ac mentale suum vult discipulis pandere ... agit, ut ipsum tale suum mentale verbum vocem induat ... ita quod audientes mediante voce verbum attingant. Hac licet remotissima similitudine supra id, quod

Worum es hier Cusanus geht, hat er in anderem Zusammenhang deutlicher dargelegt. Faber hat es prägnant zusammengefaßt: »Das Geheimnis der Fleischwerdung Christi bleibt auch geoffenbart verhüllt«²⁰.

Ganz so lehrt auch Luther: »Wie sich (beim Sprechen) der Gedanke mit dem klanglichen Laut bekleidet, so der Sohn Gottes mit dem Fleische«: »Sicut verbum induit vocem, sic filius dei carnem«²¹. »Die Gottheit verbarg sich im Fleische Christi wie der Geist im Buchstaben.« Auch bei Luther geht es um das Moment der offenbarenden Verhüllung: Die Gottheit Christi war »unter dem Buchstaben und der Menschheit verhüllt, wie das Gesicht des Moses unter einem Schleier«²².

Wir haben hiermit ein erstes Moment des Gedankenschemas »Wort« in den Griff bekommen: es ist das Moment der offenbarenden Verhüllung. Zwar nicht Luther, wohl aber Cusanus ist sich klar bewußt gewesen, daß das dialektische Verhältnis von offenbarender Verhüllung an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesen ist. Die vox (der lautliche Klang) verbirgt das Wort (den geistigen Gehalt) für den, der die Sprache nicht versteht. Es ist dann leerer Klang. Die vox offenbart aber auch das Wort. Sie offenbart es für den, der vom rechten Geiste erleuchtet, die vox zu verstehen vermag. So offenbart und verhüllt zugleich das Wort die Gedanken des Sprechenden²³.

Eine besonders naheliegende Anwendung findet das Schema des Wortes in der Deutung des Wesens der Heiligen Schrift, das heißt bei Behandlung der Frage, was eigentlich Heilige Schrift sei.

Faber hat zur Lösung dieser Frage cusanische Gedankenansätze fruchtbar gemacht. Er unterschied zwischen einem äußerlichen Buchstabensinn der Schrift, welcher der vox entspricht und einem tieferen eigentlichen Schriftsinn, der dem verbum entspricht²⁴. Hier ist zu beachten, daß im »Gedankenschema« die vox den sprachlichen Laut, das verbum jedoch das besagt, was der Sprechende

intelligi per nos potest, alleviamur parumper in nostra meditatione, quoniam Pater aeternus ... nobis volens divitias gloriae suae et omnem scientiae et sapientiae plenitudinem ostendere Verbum aeternum, Filium suum ... quoniam aliter quam in sensibili et nobis similiformi percipere non poteramus, ipsum ... humana natura induit...«

²⁰ FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 90, Adv. I versu, fol. 139^v: »sacramentum incarnationis Christi / reuelatum etiam manet occultum.«

²¹ *Dictata super Psalterium*, 1513–1515: WA 3, 157, 29f. Vgl. BONAVENTURA, *In nativitate Domini*, Sermo 2: Opera Omnia, t. IX, Quaracchi 1901, S. 107, 42f.

²² *Dict. super Psalt.*: WA 4, 101, 14f: »Revelatio divinitatis Christi: que sub litera fuit velata et humanitate, sicut facies Mosi sub velamine.«

²³ *De fil.* (H IV n. 60, 9–11).

²⁴ FABER, *Quinc. Psalt.*, Praefatio, fol. a^r–v: »alia littera surgit / quae ... occidit / et qui spiritui aduersatur ... sed cum / sensum litterae vocemus qui cum spiritu concordat.«

eigentlich meint. Da die Heilige Schrift aber Gottes Wort ist, ist ihr eigentlichster Sinn das Denken des allmächtigen Gottes selbst²⁵. Das Denken Gottes selbst ist absolut einfach und umgreift Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Frage nach dem wahren Sinn der Schrift wird daher zur Frage nach ihrem einzigen Sinn, der zugleich für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gültig sein muß²⁶. Das sind Gedanken, die Luther mit großem Nachdruck zu Ende gedacht hat. Immer wieder fragt er nach dem Eigentlichen der Schrift, ihrer Summa, ihrem Skopus²⁷: Was ist der eine Sinn der Schrift, den Gott selbst in seiner absoluten Einfachheit gemeint hat? Dieser Sinn der Schrift muß für uns ebenso gültig sein, »für mich« und meine Situation, weil Gottes Wort ewig ist und doch in jedem Augenblick gegenwärtig²⁸.

Bemerkenswert ist auch, wie sich das »Schema des Wortes« bei der Deutung der Schöpfung durch Cusanus, Faber und Luther auswirkt.

Im Dialog *De Genesi* hat Cusanus das Geheimnis der Schöpfung erörtert. Unter anderem hat er dabei nach Gleichnissen gesucht, um ihre Eigenart zu beleuchten. Als zentral wichtiges Gleichnis für die Schöpfungstat Gottes erscheint ihm der Vollzug einer menschlichen Belehrung und die Eigenart des Wortes. Am Vollzug des Sprechens liest er Merkmale ab, die für die Schöpfung selbst zutreffen. Er deutet mit anderen Worten die Schöpfung am Leitfaden jener Strukturen, die er am Vollzug der Belehrung und des Wortes abliest. Nicht zufällig legt er daher auf das Psalmenwort Gewicht: »Verbo Domini caeli firmati sunt«²⁹.

Wir haben bereits gesehen, wie das Schema des Wortes auf die dialektische Spannung zwischen Offenbarung und Verhüllung hinweist. Die cusanische Deutung der Schöpfung am »Leitfaden des Wortes« betrifft zunächst ein neues Strukturmoment menschlichen Sprechens: Menschliches Wort läßt sich nur verstehen als Vollzug, oder – wie Cusanus sich in Abwandlung eines Pauluswortes ausdrückt³⁰ – als Ruf des Schweigens zum klanglichen Laut in Ähnlichkeit mit dem Begreifen des Meisters und als Aufsteigen des Schweigens in der

²⁵ FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 118 IX t 8, fol. 186^v: »non enim tua conceptio: tua ratio aliud est a te deus. quo modo igitur vnus es et simplicissimus: sic tua lex vna ac simplicissima est.«

²⁶ FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 96, Adv. 6. versu, fol. 146^f: »in eaque (sc. veritate exemplarium) coincidunt esse / fuisse et fore: ... modus loquendi propheticus: ... quo fit vt ille sermo semper verus sit / et immutabilis: humanus autem nunc verus / nunc falsus et mutabilitati obnoxius: vbi esse / fuisse et fore diuersa sunt et nequaquam coincidunt.«

²⁷ W. H. VAN DE POL, *Das reformatorische Christentum*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, S. 129.

²⁸ Vgl. z. B. WA 34/I, 29, 14 ff.

²⁹ *De Gen.* (H IV n. 162, 2f). Vgl. Ps 32, 6.

³⁰ Ro 4, 17.

Angleichung an das Begreifen des Lehrenden³¹. Eine befriedigende Interpretation dieser cusanischen Bestimmung würde ausführlichere Darlegung verlangen. Jedoch ist soviel klar, daß Cusanus hier das dynamische Moment des Sprechens hervorheben will. Und eben an diesem Punkte wendet er sein Gleichnis auf die Schöpfung an. Daraus ergibt sich, daß Cusanus die Schöpfung vom Worte her betont dynamisch deutet.

Auch das zweite Moment des »Wortschemas«, das bereits genannte Moment der dialektischen Spannung offenbarender Verhüllung geht in seine Schöpfungsdeutung ein.

Verschiedentlich ist Cusanus auf dieses Moment zu sprechen gekommen. Wir greifen als Beispiel eine Darlegung heraus, in der Cusanus die Welt mit einem geschriebenen Buche vergleicht:

Cusanus beginnt ganz schlicht: Einem des Griechischen unkundigen Deutschen wird ein griechisch verfaßtes Buch, zum Beispiel ein Werk Platons, vorgelegt. Wenn dieser Deutsche findig genug ist, könnte er nun aus der Eigenart der Schriftzeichen, aus ihren Verschiedenheiten und Gleichheiten gewisse Elemente der Sprache feststellen. Den eigentlichen Inhalt des Buches (im vorliegenden Falle die Philosophie Platons) könnte er jedoch weder im Ganzen noch zum Teil ergründen – es sei denn, daß ihm jemand den Sinn des Buches erschließt, das heißt ihn »offenbart«³².

Ähnlich verhält es sich mit der Welt, in der göttliche Kraft gleichnishaft verborgen ist. Der Forscher kann zwar das »quia est« dieser Welt erkennen, nie aber deren wahren Namen³³. Wörtlich sagt er: »Das menschliche Betrachten wendet sich vom syllogistischen Forschen ab und wendet sich gehorsam den Erleuchtungen durch prophetische Offenbarung zu«³⁴.

Faber hat die wichtigsten Thesen des cusanischen Schöpfungsverständnisses übernommen.

Auch Luther deutet die Schöpfung vom Worte her. »Jede andere Kategorie als die des Wortes und des Geistes ist mit dem Lutherschen Schöpfungsgedanken unvereinbar«³⁵. Wie Cusanus betont er, daß die Welt durch das Wort Gottes

³¹ *De Gen.* (H IV n. 165, 7–21).

³² *De Gen.* (H IV n. 171, 9–12): »Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem.«

³³ *De Gen.* (H IV n. 172, 1–5).

³⁴ *De Gen.* (H IV n. 174, 2 ff): »humana meditatio ... suas despicit venationes syllogisticas et ad revelatas propheticas illuminationes oboedienter se convertit.«

³⁵ D. LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 10, Göttingen 1960, S. 53.

geschaffen sei, und ebenso wie dieser beruft er sich dabei auf die Heilige Schrift: *Omnium creaturarum esse, agere et posse ex dei verbo esse docet Moses*³⁶. »Moses lehrt, daß das Sein, Wirken und Vermögen aller Geschöpfe aus dem Worte Gottes sei.« Wenn Luther die Schöpfung vom Worte her deutet, so ist das wie bei Cusanus theologisch gemeint. Jedoch wirkt sich bei Luther wie bei Cusanus auch das »Schema des Wortes« als das an der Struktur des menschlichen Wortes abgelesene Gedankenschema aus. Wir sind auf zwei Momente dieses Schemas aufmerksam geworden: das dynamische Moment und das Moment der verhüllenden Offenbarung. Wie im Schöpfungsverständnis des Cusanus und Fabers finden sich diese beiden Momente auch im Schöpfungsverständnis Luthers. Luther betont das aktuelle Moment an der Schöpfung. Daß Gott Schöpfer der Welt ist, das bedeutet für ihn, daß er die Dinge gleichsam täglich neu schafft: »Das Gott creator heist, das ist ein vnerforschlich ding, vnd Gott schafft doch teglich...³⁷« »Resultatkategorien« sind mit seinem Denken nicht vereinbar³⁸.

Luther hat die Schöpfung gewissermaßen massiv als Wort Gottes verstanden. »Gottes Wort«, sagt er, »sind ›Realitäten‹, nicht bloße Vokabeln«³⁹. Die Dinge selbst sind also gleichsam angefüllt mit dem Worte Gottes, sie sind »voll des Wortes«⁴⁰. Daher sind sie auch voll geheimnisvoller Belehrung für uns: »Man versteht also«, schreibt er, »daß jede sichtbare Kreatur Gleichnis ist und voll von ›mystischer‹ Belehrung... Jedes Geschöpf Gottes ist Wort Gottes, ›weil er sprach und es ist geworden‹«⁴¹. Hierbei betont Luther die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung nicht weniger nachdrücklich als Cusanus, wohl aber in einem neuen Sinne. Predigt und Offenbarung ist die Schöpfung für den Gläubigen, Verhüllung Gottes dagegen für den Ungläubigen. Dabei bedeutet Offenbarung Gottes, daß der Mensch die Liebe und Huld Gottes erfährt, Verhüllung Gottes dagegen, daß der Mensch nur noch den Zorn Gottes spürt. Der

³⁶ *Predigten über das 1. Buch Mose, 1523/24*: WA 14, 108, 19f.

³⁷ *Tischreden 1540*: WA Ti 5, 17, 10f.

³⁸ LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 120.

³⁹ *Vorlesungen über 1. Mose (Gen 1, 5), 1535–1545*: WA 42, 17, 23: »Verba dei res sunt, non nuda vocabula.«

⁴⁰ *Über das 1. Buch Mose, Predigten, 1527*: WA 24, 38, 11–18: »Denn es ist auch wol daran zu prüfen, das die erde allein yhr krafft von Gottes wort habe ... das alles land nicht gleich fruchte tregt, ist daher, das solch vermügen nicht ist vom land, sondern von Gottes wort, wo das ist, da folget auch die krafft fruchtbar zu sein, also das die gantze welt vol worts ist, das alle ding treibt, krafft gibt und erhelt.«

⁴¹ *Dict. super Psalt.*: WA 3, 560, 35ff: »Hinc discitur, quod omnis creatura visibilis est parabola et plena mystica eruditione, ... Omnisque creatura dei verbum dei est, ›quia ipse dixit et facta sunt‹.«

Ungläubige muß sich vor den Kreaturen fürchten, so daß ihn schon ein rauschendes Blatt, das vom Baume fällt, erschreckt⁴², denn er ängstigt sich vor dem Zorne Gottes.

Cusanus und Luther haben an der Struktur des Wortes ein Schema abgelesen. Das darf aber nicht verdunkeln, daß ihr Reden vom Wort stets theologisch gemeint und in der Offenbarung verankert ist. Besonders eindrucksvoll zeigt sich diese theologische Gemeinsamkeit bei Cusanus und Luther in ihrer Bestimmung der Erbsünde. Beide lehren: Die Sünde der Stammeltern entstammt dem Willen, durch stolzes Eigenwissen an sich zu reißen, was nur durch demütiges Hören geschenkt werden kann. Gott wollte den Menschen erleuchten, wenn er gehorsam auf sein Wort hörte. Der Mensch aber wollte nicht das Wort, riß sich von ihm los und wollte ohne das Wort zum Wissen aufsteigen. Er wollte das Leben nicht durch das Wort entgegennehmen. Darin liegt die Sünde.

»Sine verbo factum est nihil idest peccatum«⁴³, sagt Cusanus; »nihil ibi geritur nisi verbo domini praeviso«, betont entsprechend Luther⁴⁴. Cusanus sagt: »Oportet eum, qui christianus est, omnem intellectum suum captivare per fidem«⁴⁵. Luther sagt: »inclina, id est humilia, qui a captivari oportet intellectum«⁴⁶. Cusanus sagt: »Non per credere, sed per scire aequari summo voluit (homo)«⁴⁷. Luther: »Hoc enim Diabolus in omnibus tentationibus solet, ut, quanto homo a verbo discedit longius, tanto videatur sibi doctior et sapientior«⁴⁸.

2. Wir haben bisher betrachtet, wie sich im Reden des Cusanus und Luthers vom Worte eine besondere Art des Denkens geltend macht, ein Denken nämlich, das theologische Probleme mit Hilfe eines Gedankenschemas angeht. Betrachten wir dieses Denken nun noch mit Hinblick auf das zweite Denkschema, das von Cusanus und Luther benutzt wird, nämlich das Schema des Lichtes.

Das erste Moment, das dieses Schema bei Cusanus verdeutlicht, ist dies, daß das Verständnis menschlicher Seinsvollzüge immer über den jeweiligen Vollzug hinausverweist und nur aus einem Jenseitigen erklärt werden kann. Cusanus geht beim Aufweis dieser Zusammenhänge vom schlichten Akte des Wahr-

⁴² *Predigten des Jahres 1523*: WA 12, 443, 4.

⁴³ *Sermo 19* (Cod. Cus. 220, fol. 57^v, 59^{ff}).

⁴⁴ *Ad Brismannum epistola*, 1523: WA 11, 287, 18f.

⁴⁵ Cod. Cus. 40, fol. 149^r–150^v: R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, Textanhang, S. 320, 7f.

⁴⁶ *Dict. super Psalt.*: WA 4, 324, 35. Vgl. 2 Kor 10, 5.

⁴⁷ *Sermo 6* (Cod. Cus. 220, fol. 25^r, 25^f).

⁴⁸ *Vorlesungen über 1. Mose* (Gen 3, 6): WA 42, 120, 36–38. Vgl. *Ad Brismannum epistola*, 1513: WA 11, 287, 13–15: »Non licet hominem sese regere supra se ... Adam vult aequalis esse deo.«

nehmens aus. Er zeigt, wie das Wahrnehmen nur möglich sei, wenn ein doppeltes Licht – ein äußeres und ein inneres – gleichsam zusammenlaufen⁴⁹. Wichtig ist ihm dabei besonders die Erklärung des inneren Lichtes. Er legt dar, daß es ein Licht der nächsthöheren seelischen Stufe sei, nämlich ein Licht der ratio. Weiterhin zeigt er, wie auch die ratio zu ihrem Vollzug eines höheren inneren Lichtes bedarf. Schließlich stellt er heraus, daß auch die höchsten geistigen Akte des Menschen, die Akte des intellectus nur möglich sind im Glanze eines von oben kommenden Lichtes. Dieses Licht steigt von Gott selbst herab, es ist das Licht seiner Gnade⁵⁰. Der intellectus ist für Cusanus der Kern der menschlichen Person. So ergibt sich für ihn, daß der Mensch erst zum Vollzug seines Eigentlichen kommt unter dem Einflusse des göttlichen Lichtes, das heißt der Gnade⁵¹. Deshalb ist nach der Überzeugung des Cusanus wahre Gotteserkenntnis auch nur möglich, wenn Gott den Menschen erleuchtet⁵². Wenn Gott den Menschen verläßt, so zerfällt er gleichsam innerlich, er zerstreut sich zum Vielerlei hin, er ist dem Nichts, das heißt der Sünde, dem Tode und dem Satan anheimgegeben⁵³.

Luther hat den Gedanken, daß der Mensch nur unter der Huld Gottes zu seinem Eigentlichen kommt, mit großer Entschiedenheit vertreten. In der großen Genesisvorlesung legt er dar, daß der Mensch nur unter der Gnade im Vollsinne Mensch sei⁵⁴. So wie eine Pflanze erst richtig zeigen kann, was ihr Wesen ist, wenn sie von der Sonne beschienen wird und wächst und gedeiht, so ist der Mensch erst wirklich Mensch unter dem Gnadenscheine Gottes.

Luther war fest überzeugt, daß der Mensch niemals für sich allein betrachtet verstanden werden kann. Entweder ist er *imago Dei* oder *imago Sathan*⁵⁵.

Der Unterschied zwischen Cusanus und Luther liegt darin, daß Luther härter als Cusanus das Entweder-Oder unterstreicht, dem der Mensch unterliegt

⁴⁹ *De quaer.* (H IV n. 33, 1f): »Ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurrat.«

⁵⁰ *De dato* (H IV, n. 92, 5f): »Non potest autem ad apprehensionem sapientiae ascendere ignorans suo lumine.« Vgl. *De dato* (H IV n. 94, 9f).

⁵¹ *De dato* (H IV n. 94, 15ff): »Salomon ... secundum donum illuminationis est sortitus animam, cuius vis intellectualis ad actualem apprehensionem ... ascenderat.«

⁵² *De vis.* c. 5 (P I, fol. 100v): »Nemo te videre potest: nisi in quantum tu das vt videaris.«

⁵³ *Sermo 48* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 54^{rb}, 13 ff): »Quanto plus per concupiscentias descendis infra tanto inquietior ...« *Sermo 53* (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 102^{vb}, 24ff): »... ut sint angeli ad diuisionem quasi qui sathanici.«

⁵⁴ *Vorlesungen über 1. Mose*: WA 42, 46, 4f: »Vereor autem, postquam haec imago per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere.« Vgl. LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 89.

⁵⁵ *Über das 1. Buch Mose, Predigten, 1527*: WA 24, 51, 13f: »Der mensch mus ein bilde sein entwedder Gottes oder des Teufels.«

(nämlich entweder imago Dei oder imago Sathani): Luther sagt, der Mensch ist unfrei, und somit entweder in der Hand Gottes oder dem Teufel ausgeliefert⁵⁶; Cusanus anerkennt die Freiheit des menschlichen Willens⁵⁷. Cusanus betont andererseits mehr als Luther die Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos⁵⁸. Für ihn ist der Gedanke des Mikrokosmos sehr wichtig, bei Luther taucht er nur gelegentlich einmal auf.

Die Betrachtung der Gnade am Schema des Lichtes hat noch eine weitere Folge. Sie begünstigt eine dynamische Gnadenauffassung, das heißt die Betrachtung der Gnade als Licht lenkt den Blick auf das Geschehen der Begnadung, also auf das Tun Gottes. Cusanus⁵⁹ und Luther betrachten Gnadenicht in ihrem objektiven Sein, sondern von Gott her. Das hat bei beiden natürlich theologische Gründe. Trotzdem bleibt bestehen, daß es bei beiden am Leitfaden des Lichtes geschieht.

Faber hat ebenfalls die Gnade betont von Gott her verstanden. »Dein Anschauen bedeutet Erleuchten und wahrhaft Demütig-Machen«⁶⁰ sagt er.

Luther hat diesen Satz Fabers zu Ende gedacht: Wenn es auf die Erleuchtung und das Anschauen Gottes ankommt, so ist die Schöpfung eben durch dieses Anschauen Gottes, nicht aber durch irgendwelche ihr inhärenten Eigenschaften gut. »Gutsein« und »Schlechtsein« hängt von Gott, nicht von der Natur ab⁶¹.

IV

Aus unserer bisherigen Betrachtung ergibt sich, wie das Denken des Cusanus und Luthers in der Benutzung zweier gedanklicher Grundschemata Gemeinsamkeiten aufweist. Das eine dieser Schemata ist an der Struktur des menschlichen Wortes, das andere an der Funktion des Lichtes abgelesen. Cusanus und Luther benutzen diese beiden Schemata als Leitfäden zur Erörterung wichtiger theologischer Probleme.

Die Frage nach dem Einfluß des Nikolaus von Kues auf das Denken Martin Luthers ist damit nicht voll beantwortet. Es drängt sich noch folgender Gesichtspunkt auf, der eine neue Sicht des Problems gestattet.

⁵⁶ *De servo arbitrio*: WA 18, 600–787.

⁵⁷ *Sermo 28* (Cod. Cus. 220, fol. 117^r, 1 ff): »Noster spiritus ... liberi arbitrij est.«

⁵⁸ HAUBST, *Christologie*, S. 158 ff.

⁵⁹ H. WOLTER, *Funken vom Feuer Gottes. Die Lehre des Nikolaus von Kues vom geistlichen Leben: Geist und Leben* (Würzburg) 31 (1958), 268 f.

⁶⁰ FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 118 X i 3, fol. 187^v: »Tuum respicere est illuminare / et in veritate humiliare.«

⁶¹ *Über das 1. Buch Mose, Predigten, 1527*: WA 24, 39, 21–27. Vgl. LÖFGREN, *Die Theologie*, S. 46.

Das Denken des Cusanus ist schon früh und sehr nachhaltig durch die Erfassung des Koinzidenzprinzips geformt. Cusanus hat die Entdeckung dieses Prinzips als entscheidende Erleuchtung empfunden. Es erhebt sich mithin die Frage, ob dieses Prinzip auch das Denken Fabers und schließlich das Denken Luthers beeinflusst hat.

Das Koinzidenzprinzip des Cusanus besitzt einen mehrschichtigen Gehalt. Für unseren Zusammenhang genügt, sich vor Augen zu halten, daß Cusanus durch dieses Prinzip aussagen will, daß in Gott die vom menschlichen Verstand, der ratio, erfaßten Gegensätze in absoluter Einheit verschlungen sind. Eine besondere Ausformung dieses Gedankens liegt in der Formulierung, daß in Gott das Größte und das Kleinste in eins zusammenfällt. Auch bei Faber klingt dieser Gedanke an. Er schreibt. »In Gott koinzidiert das Unterste mit dem Höchsten«, in deo infimitas cum summitate coincidit⁶². Bei Luther heißt es: »Ein leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und kondten viel tausent Gottheit drynnen sein. Widderumb auch viel, viel zu enge, das nicht eine Gottheit drynnen sein kan. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürtzter, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler und so fort an«⁶³.

Hier ist außerdem an die starke Spannung zu erinnern, die Luther seinem Gottesbilde eingezeichnet hat. In der Lutherforschung hat man diese Spannung zuweilen als ernstes Problem empfunden. So spricht O. Ritschl von einer »dualistischen Konstruktion des (Lutherschen) Gottesbegriffes«⁶⁴, und W. Elert meint, Luther verzichte auf einen spekulativen Ausgleich zwischen dem Zorn und der Barmherzigkeit Gottes⁶⁵. In der Tat hat Luther die harte Spannung zwischen Zorn und Liebe in Gott stets herauszustellen gesucht.

Bereits Faber hat in seinem Römerbriefkommentar ausführlich das Problem von Zorn und Liebe in Gott behandelt, und zwar im Zusammenhang mit dem Problem der Prädestination. Um dieses Problem zu erhellen, hat er sich des cusanischen Prinzips der coincidentia oppositorum bedient und dieses auf das Verhältnis von Zorn und Liebe in Gott angewandt⁶⁶. Hierdurch hatte er die

⁶² FABER, *Quinc. Psalt.*, Ps. 98, Adv. 5. versu, fol. 148^r.

⁶³ *Vom Abendmahl Christi*, 1528: WA 26, 339, 32–340, 2.

⁶⁴ O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig-Göttingen 1908–1926, Bd. 3, S. 16.

⁶⁵ W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, München 1958, Bd. I, S. 187.

⁶⁶ *Sancti Pauli Epistolae XIV cum commentariis* J. FABRI STAPULENSIS, H. Estienne 1512, Ro 9, can. 85, fol. 91^r: »Non-electio et electio coincidunt: neque aliud et aliud sunt. Vides ne igitur non aliud fuisse in deo dilectionem qua dilexit Iacob / et odium quo Esau odio habuit?«

theoretische Möglichkeit geschaffen, den Gegensatz zwischen Zorn und Liebe im Gottesbilde zuzuspitzen, ohne doch die Einheit dieses Bildes zu gefährden. In diesem Zusammenhange taucht übrigens bei Faber bereits das von Luther so gern gebrauchte theologumenon vom *opus dei proprium* und *alienum* auf⁶⁷.

Die Anwendung des cusanischen Koinzidenzprinzips auf das Verhältnis von Zorn und Liebe in Gott ist Lefèvres eigenes Werk. Freilich hat auch Cusanus um die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott gewußt. In einer Weihnachtspredigt hat er dies ergreifend zum Ausdruck gebracht. Er schildert, wie Wahrheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Milde Gottes gleichsam einen heiligen Rechtsstreit ausfochten, aus dem die Barmherzigkeit und Milde als Siegerin hervorging und Gott zu dem Entschlusse bewog, das Ewige Wort zur Erlösung auf diese Erde zu senden⁶⁸.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die starke Spannung im Gottesbilde Luthers als Hintergrund die Aussagen Fabers über den Gegensatz von Zorn und Liebe in Gott hat. Und diese Aussagen sind ihrerseits gewagt mit Berufung auf das cusanische Koinzidenzprinzip.

Überschauen wir nochmals unsere Überlegungen, so können wir sagen:

Cusanus hat zwar nicht unmittelbar auf Luther eingewirkt, aber er hat in Faber einen glänzenden Vermittler seiner Gedanken gefunden, und zwar sowohl wegen der pädagogischen Art Fabers, als auch wegen seiner großen Hochschätzung und seines großen Interesses für Cusanus. Ferner auch und nicht zuletzt, weil Faber die Gedanken des Cusanus in zwei Bibelkommentare hat einfließen lassen, die Luther benutzt hat. Diese beiden Kommentare waren für Luther sowohl wegen der darin geleisteten textkritischen Arbeit als auch wegen ihrer von der üblichen scholastischen Methode abweichenden Art ansprechend. Schließlich hat Luther sie in einem Zeitpunkte kennengelernt, der für seine Entwicklung entscheidend war, und sie wurden damals sogar zu Hauptquellen für seine Arbeit.

So ist es verständlich, daß in der Behandlung wichtiger theologischer Probleme das Denken des Cusanus das Denken Luthers befruchten konnte: In der Lehre von der Inkarnation, im Verständnis dessen, was Heilige Schrift sei, in der Schöpfungstheologie, in der Deutung der menschlichen Existenz, im Gottesbilde. Trotz weitgehender Gegensätze im Denken des Cusanus und Luthers, die sich leicht aufreihen ließen, zeigen sich echte Gemeinsamkeiten in ihrem theologischen Denken.

⁶⁷ FABER, *S. Pauli Epistolae*, Ro II, can. 103, fol. 95^r: »Magis proprie dicitur deus amare quam quicquam odire . . . nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. Nam hoc: *alienum* respicit. illud substantiale et intimum.«

⁶⁸ HAUBST, *Christologie*, S. 74 ff.