

CHRISTUS - „WORT UND WEISHEIT“ GOTTES

Von Klaus Reinhardt, Trier

Einleitung

Der Ruf nach einer sapientialen Christologie heute

Wenn das II. Vaticanum in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* sagt¹, in unserer Zeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts habe der Mensch nichts nötiger als die Weisheit, die seinen Geist über alles Sichtbare hinaus auf das Wahre und Gute hinlenkt, dann ist das nicht zuletzt eine Aufforderung an die Theologie, sich auf ihren sapientialen Charakter zu besinnen. d.h. die Grundfragen des menschlichen Lebens von der Mitte des Glaubens her zu deuten und sich nicht in wissenschaftlichen Spezialfragen zu verlieren². In diesem Sinn haben in jüngster Zeit Theologen wie Walter Kasper und Eugen Biser in je verschiedener Weise den Ruf nach einer weisheitlichen Christologie erhoben³. Gemeint ist damit der Versuch, Jesus als Gottes Antwort auf die letzten Fragen des Menschen, die Fragen nach dem Sinn des Lebens, des Leidens und des

¹ Vaticanum II, GS, N. 15.

² Zum sapientialen Charakter der Theologie vgl. G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. von J. Feiner und M. Löhrer. I (Einsiedeln 1965) 905-980; PAPST JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution „Sapientia christiana“ vom 29. April 1979 über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten*. - Wenn nach GS (N. 15) die reichen Nationen oft von der Weisheit armer Völker lernen können, so gilt das auch bis zu einem gewissen Grade für die Theologie; in der lateinamerikanischen Theologie hat man die Weisheit des einfachen gläubigen Volkes neu entdeckt; vgl. C. MEESTERS, *Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns*. I (Mainz 1983) 37-40.

³ W. KASPER, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*. FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Im Auftrag des Schülerkreises hg. von W. Baier (St. Ottilien 1987) 311-328; E. BISER, *„Christus und Sophie“*. *Die Neuentdeckung Jesu im Zeichen der Weisheit* (Kath. Akademie Augsburg, Akademie-Publikationen Nr. 81, 1987). Vgl. auch L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie* (Einsiedeln 1976). Auch Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar haben in unserer Zeit zu einer solchen Christologie viel beigetragen, auch wenn sie den Terminus weisheitliche Christologie nicht verwenden. Eine marianisch verstandene Sophiologie vertritt neuerdings TH. SCHIPFLINGER, *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung* (München/Zürich 1988) (kurze Hinweise allgemeiner Art auf NvK finden sich bei ihm auf S. 55 und 214).

Sterbens, zu begreifen und darzustellen. In einer solchen Christologie wird die universale Bedeutung Christi als dessen, in dem sich alle menschliche Suche nach Weisheit vollendet, ebenso zur Geltung kommen wie das Unterscheidende der christlichen Weisheit als einer von Gott geschenkten Gabe, die in den Augen der Welt oft als Torheit erscheint.

Unter den Vorläufern einer solchen Christologie wird auch NvK genannt⁴.

Daß die Jagd nach Wissen und nach jener höchsten Form des Wissens, die wir Weisheit nennen, das ganze Schaffen des Cusanus bestimmt hat, ist bekannt⁵. Die anderen Referate werden sein Verständnis von Wissen und Weisheit im einzelnen entfalten. In diesem Referat geht es speziell um die Frage, welche Rolle Christus in der cusanischen Konzeption der Weisheit spielt. Der erste Teil soll im Überblick zeigen, in welchen Zusammenhängen Cusanus von Christus als der Weisheit Gottes spricht. Die folgenden Teile werden die einzelnen Aspekte seiner Weisheitschristologie entfalten.

I. Christus-Sapientia in den Schriften des Cusanus: ein Überblick

1. Weisheit als bevorzugter Name Christi

Man braucht nicht lange zu suchen, um bei Cusanus Stellen über Christus als die Weisheit zu finden. Zwar ist *sapientia* nicht der schlechthin dominierende Name Christi bei Cusanus; auch andere Titel wie Wort, Mittler, Gottessohn und Jesus spielen eine beachtliche, in

⁴ W. KASPER, *Gottes Gegenwart* (wie Anm. 3) 319, 321-22; E. BISER, „*Christus und Sophie*“ (wie Anm. 3) 21-23. Vgl. auch J. MÖLLER, *Das Sein der Weisheit - die Weisheit des Seins. Marginalien zu einer Problemgeschichte*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 3-14. - Als Vorbilder einer sapientialen Christologie werden außer NvK genannt Athanasius, Origenes, Augustinus, Maximus Confessor, Bonaventura, Meister Eckhart, Heinrich Seuse u. a. - Vgl. zur Geschichte des Weisheitsbegriffs im allgemeinen besonders E. BISER, Artikel *Weisheit*, in: *Sacramentum mundi IV* (Freiburg i.Br. 1969) 1293-1300; DSAM XIII (Paris 1988) 72-132: Artikel *Sagesse* von M. GILBERT, J. CAZEAUX, J.-N. ALETTI, A. SOLIGNAC, CH. BÉNÉ, B. SCHULTZE und F. MARTY. Leider fehlt in den Beiträgen von DSAM ein Hinweis auf Cusanus (ausgenommen in Spalte 121) und andere Autoren des 15. Jh.s wie z. B. den französischen Augustiner JACOBUS MAGNI (Jacques Legrand, † ca. 1415), den Verfasser des weitverbreiteten *Sophilogium*; vgl. dazu E. BELTRAN, *L'idée de sagesse d'après Jacques Legrand* (Paris 1989).

⁵ *De ven. sap. Prolog*: h XII, N. 1, Z. 18-19: *Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.*

mancher Hinsicht sogar eine größere Rolle. Trotzdem ist es auffallend, wie oft Cusanus von Christus als der Weisheit spricht. Schon in den frühen Schriften, in den Thomas-Exzerpten von 1428, in den ersten Predigten und in *De concordantia catholica*, zitiert er entsprechende Aussagen von Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters⁶. Später entfaltet er diese Ansätze. Der Name Weisheit gewinnt unter den Christusaussagen stärkeres Gewicht und tritt fast ebenbürtig neben den zunächst alles beherrschenden sinnverwandten Begriff des Wortes Gottes.

2. Die biblischen Grundlagen

Mit der Bezeichnung Christi als der Weisheit Gottes reiht sich Cusanus in die Tradition der Weisheits- oder Logos-Christologie ein. Über seine unmittelbaren Vorbilder, etwa Heinrich Seuse und Meister Eckhart, wird noch zu reden sein⁷. Die letzte Wurzel seiner Weisheitschristologie liegt sicher in der Heiligen Schrift⁸.

Es sind vor allem zwei Stellen aus dem Corpus Paulinum, die NvK immer wieder zitiert, wie es schon viele Theologen vor ihm getan haben: In den beiden ersten Kapiteln des ersten Briefes an die Korinther verkündet Paulus Jesus, den Gekreuzigten, als „Gottes Kraft und Weisheit“ (1 Kor 1,24; vgl. 30), in dem die verborgene Weisheit Gottes offenbar geworden ist (1 Kor 2,6-9). Dazu kommt die Aussage des *Kolosserbriefs* (2,3), daß in Christus alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind⁹.

⁶ *De con. cath.* I, 1-3: h²XIV, N. 4-18, besonders N. 18; *Sermo I*: h XVI, N. 9 et 23; *Sermo II*: h XVI, N. 27; *Sermo IV*: h XVI, N. 30. Zu den Thomas-Exzerpten vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Strassburg 84*, in: MFCG 1 (1961) 17-51, dort 24.

⁷ Vgl. auch J. BÜHLMANN, *Christuslehre und Christumystik bei Heinrich Seuse* (Luzern 1942).

⁸ Vgl. zum Neuen Testament besonders F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970); A. FEUILLET, *Le Christ la sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1967); P. E. BONNARD, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Paris 1966); E. SCHILLEBEECKX, *Jésus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg i.Br. 1974) 380-83. Bezüglich der alttestamentlichen Vorbereitung siehe G. VON RAD, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn 1970); B. L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen 1973); B. LANG, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt* (Düsseldorf 1975); O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (Berlin 1985).

⁹ Im Jahre 1450, also in dem Jahre, in dem auch *De sap.* entstanden ist, hat sich Cusanus intensiv mit der Heiligen Schrift, insbesondere mit den Paulus-Briefen beschäftigt, wie die

Andere neutestamentliche Texte, die denselben Gedanken in anderer Terminologie zur Geltung bringen, wurden von NvK ebenfalls sehr oft herangezogen:

Im Christushymnus des Kolosserbriefs (1,15) wird Christus als der Erstgeborene (vor) der Schöpfung besungen, - ein Text, dem NvK im dritten Buch von *De docta ignorantia* große Bedeutung beimißt und den er dort wie an zahlreichen anderen Stellen in Verbindung mit alttestamentlichen Aussagen auf Christus als die schöpferische Weisheit Gottes bezieht¹⁰. In mehr heilsgeschichtlichem Sinn legt er den Anfang des Hebräerbriefes über Christus als das alles zusammenfassende Wort Gottes aus¹¹.

Am meisten aber orientiert er sich an der Aussage des Johannes-Prologes, daß in Jesus das ewige Wort Gottes, der göttliche Sinngrund der Schöpfung, der Gottes Weisheit ist, menschliche Gestalt angenommen hat. Zahlreiche Predigten und Schriften (*De intellectu evangelii Johannis*, *De filiatione Dei*, *De aequalitate*, *De principio*) gehen von Worten des Johannes-Evangeliums aus¹².

Von großer Bedeutung ist schließlich, daß NvK auch die alttestamentlichen Aussagen über die Weisheit Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte, besonders aber jene Aussagen, die die schöpferische Weisheit Gottes schon bis zu einem gewissen Grade hypostasieren und in die Nähe Gottes rücken (*Prov* 8; *Sap* 6-8; *Sir* 24), in seinen Predigten und Traktaten in reichlichem Maße zitiert¹³ und meist auf Christus bezieht¹⁴.

Collectiones textuum Novi Testamenti (Cod. Cus. 220, Fol. 95^r-97^v, 105^r-108^v) bezeugen. Vgl. auch seine *Elucidatio epistulae ad Colossenses*, die in den Jahren 1455-57 entstanden ist (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288^r-291^v). Siehe zu beiden Texten R. HAUBST, *Praefatio in Elucidationes Novi Testamenti*: h X/1 (im Druck).

¹⁰ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i.Br. 1956) 168-169. In der *Elucidatio epistulae ad Colossenses* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288^r) heißt es zu Kol 1,15: Ante enim omnem creaturam est genitus in sua virtute omnem complicans creaturam quia est logos seu ratio rerum (cf. Jo 1,1). - In *De beryl.* 24: h ²XI/1, N. 35, Z. 14-15 identifiziert er den primogenitus omnis creaturae (Kol 1,15) mit der sapientia ab initio et ante omnia saecula (*Sir* 24,14).

¹¹ *Sermo* CCLVIII (Koch 255): Multifarie (Brixen 25. 12. 1456), in: Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 199^v-202^{ra}.

¹² Vgl. J. KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, in: CT I, 2./5. (Heidelberg 1936) 158-168; HAUBST, *Die Christologie* 22-29. Daß im Logos-Begriff das Weisheitsdenken des Alten Testaments aufgehoben ist, zeigt u.a. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. I. Teil: HThKNT IV/1 (Freiburg i.Br. 1965) 257-69.

¹³ Ein vollständiger Index der von Cusanus zitierten Bibelstellen würde wohl einen hohen Anteil von Zitaten aus den alttestamentlichen Weisheitsbüchern ergeben. Vielleicht könnte man dann auch genauer sagen, in welchem Umfang Cusanus frühere

Selbst dann, wenn er an Marienfesten über die Lesungen aus dem *Buch der Sprüche* oder *Jesu Sirach* predigt, erklärt er diese von der Liturgie auf Maria angewandten Texte vorwiegend im christologischen Sinn¹⁵. Gerade das zeigt, daß Cusanus nicht nur Christus im Lichte des Weisheitsgedankens interpretiert, sondern auch umgekehrt den Weisheitsbegriff ganz in Christus verankert. Damit gewinnen die biblischen Aussagen über Christus für sein spekulatives Weisheitsdenken eine entscheidende Bedeutung¹⁶.

Kommentare zum Buch der Weisheit (von Meister Eckhart, Robert Holcot, Nikolaus von Lyra u. a.) sowie das *Horologium sapientiae* des HEINRICH SEUSE benutzt hat.

¹⁴ Seit der Zeit des Neuen Testaments und der Kirchenväter (Athanasius u.a.) wurde die alttestamentliche Weisheit vorwiegend christologisch gedeutet und mit dem Logos identifiziert; daneben wurde sie von Theophilus von Antiochien und Irenäus von Lyon auch auf den Heiligen Geist bezogen; schließlich wurde sie auch auf die geschaffene, schöpfungsmittlerische Weltseele oder auf die Kirche oder auf Maria gedeutet (siehe die an Marienfesten verwendeten Lesungen aus den Weisheitsbüchern des AT). Vgl. dazu das allerdings mit kritischen Augen zu lesende Buch von TH. SCHIPFLINGER, *Sophia-Maria* (wie Anm. 3); zur marianischen Deutung der alttestamentlichen Weisheit siehe auch S. VENGCO, *Juan de Cartagena O.F.M. (1563-1618). The Mariology of his Homiliae Catholicae and its Baroque Scripturism* (New York 1978) 155-60.

¹⁵ Siehe etwa *Sermo CLXIII* (Koch 155) (Brixen 1454, am Fest Mariä Himmelfahrt) über *Sir* 24,20: *Quasi myrriba electa dedi suavitatem odoris* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 31^{va}-32^{rb}) und *Sermo CCLXXXVII* (Koch 285) (Brixen 1458, am Fest Mariä Geburt) über *Prov.* 8,35 ff.: *Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 277^{va}-279^{va}). In *Sermo IX* allerdings (gehalten in Koblenz 1431, zum Fest Mariä Geburt; h XVI, NN. 1-38) bezieht er *Prov.* 8,22-23 auf die Prädestination Marias und läßt in einer allegorischen Auslegung des Hexaemeron Gott am siebten Tag in Maria als dem vornehmsten Geschöpf ruhen. Über die Korrektur dieser Mariologie durch eine entschiedenere Christologie siehe R. HAUBST, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung*, in: *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati. Vol. V* (Roma 1981) 267-300, besonders 288-89. Auch in *Sermo CCLV* (Koch 252) (Brixen, 8. Dez. 1456, über *Ct* 22,2: *Sicut lilium inter spinas...*) deutet er *Prov* 8,22 auf die Prädestination Marias; vgl. HAUBST, EBD. 295. Siehe auch Anm. 67 und 70.

¹⁶ Vgl. zur Bedeutung der biblischen Aussagen für das Denken des NvK im allgemeinen und zur Methode seiner Exegese HAUBST, *Christologie* 22-29, 305-306; DERS., *Praefatio in Elucidationes Novi Testamenti*, in h X/1 (im Druck); H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das NT im Denken des NvK*, in: *TThZ* 94 (1985) 197-211; DERS., *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs „De visitatione“*, in: H. Gestrich (Hg.), *Zugänge zu Nikolaus von Kues. FS zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft* (Bernkastel-Kues 1986).

3. Die differenzierte Anwendung des Weisheitsbegriffs auf Christus

Die eben aufgestellte Behauptung, daß nämlich NvK alle Weisheit im Sinne des NT letztlich von Christus herleitet, wird allerdings durch einige seiner Werke in Frage gestellt.

Im Dialog über die Weisheit, in dem Cusanus sein Verständnis der Weisheit durch den Mund des Idiota, des Laien, so eindrucksvoll darstellt und gegen die Gelehrsamkeit des Rhetors abgrenzt, fehlt jeder Hinweis auf Christus. Es ist wohl kein Zufall, daß NvK sich in dieser Schrift an Sätzen des Alten Testaments orientiert, in denen die Offenbarung der göttlichen Weisheit in der Schöpfung gepriesen wird: Die Weisheit ruft auf den Plätzen, allen vernehmlich¹⁷.

Bei näherem Zusehen jedoch führt uns dieser scheinbare Mangel gerade zu einer Eigenart des cusanischen Weisheitsdenkens. Wenn Cusanus die Weisheit des Menschen auf die *sapientia increata* Gottes zurückführt, dann begreift er Gott schon im Ansatz trinitarisch und eignet die Weisheit in besonderer Weise dem Sohn zu. So geschieht es auch im Dialog über die Weisheit; die Weisheit, die in den höchsten Höhen bei Gott wohnt, ist das Wort Gottes¹⁸.

Christus ist also nach NvK in mehrfacher Hinsicht Zentrum der Weisheit. Zum einen ist er es als Mensch. In Christus, der die Tugend der Weisheit in höchstem Maße besitzt, findet das Verlangen der Menschen nach Weisheit seine letzte Vollendung. In diesem Sinne kann Cusanus auch den von allen ersehnten Messias als die Fülle der Weisheit bezeichnen¹⁹. Da aber nach Cusanus Christus nur deshalb voll der Weisheit ist, weil sich in ihm die ewige Weisheit Gottes selbst inkarniert hat, so trifft man bei ihm auch viele Aussagen, in denen er die Weisheit mit dem ewigen Wort des Vaters identifiziert²⁰, und das manchmal, ohne die Linie

¹⁷ *De sap.* I: h ²V, N. 5, Z. 2-4. - In den ersten Sätzen des Idiota findet sich allerdings auch eine Anspielung auf 1 Kor 3,19 (*scientia huius mundi stultitia est apud deum*) und 8,1 (*scientia inflat*). Vgl. auch Anm. 4.

¹⁸ *De sap.* I: h ²V, N. 21-22.

¹⁹ Vgl. *Crib. Alk.* II,17: h VIII, N. 145.

²⁰ Schon in *De con. cath.* I, 2: h ²XIV, N. 7, Z. 16-18 zitiert er zustimmend den Satz des AUGUSTINUS (*Ep. 120 ad Consentium*, 7,12; CSEL 34, 720): *Unde scriptum est de unigenito filio dei, cum utique sit patris sapientia atque iustitia et semper in seipso sit, quod factus sit pro nobis a deo sapientia atque iustitia et sanctificatio et redemptio (1 Kor 1,30)...* Was Paulus also von der Weisheit des geschichtlichen Jesus sagt, führt er auf den ewigen Sohn zurück. Vgl. auch Anm. 6. - Ein anderes Beispiel für die differenzierte Sicht der Weisheit bietet die Auslegung von Kol 1,15. Nach *Sermo XLV* (Koch 36) nennen wir Christus nicht nur als Gottmenschen den ‚Erstgeborenen aller Schöpfung‘ (und die

zur Menschwerdung auszuziehen. Vielleicht ist diese große Spannweite des Weisheitsbegriffs der Grund, warum Cusanus unter den vielen Christus-Prädikaten bis zu einem gewissen Grade den der Weisheit bevorzugt. Mit diesem Begriff kann er nicht nur die innertrinitarische und gottmenschliche Würde Christi erfassen; der Terminus Weisheit schließt auch das menschliche Verlangen nach Weisheit ein. Gerade das aber ist das Neue in der Christologie, die Cusanus im dritten Buch von *De docta ignorantia* vorstellt: In Christus findet die Suche des Menschen nach Weisheit ihre Erfüllung.

Freilich bindet er die neue Christologie von unten in die traditionelle Christologie von oben ein. Oft führt Cusanus das Sehnen des menschlichen Geistes nach Weisheit zunächst auf die ewige Weisheit Gottes zurück, um erst dann deren Selbstmitteilung in der Schöpfung und schließlich in Christus, dem Höhepunkt der Schöpfung, zu betrachten.

Wir wollen darum mit dem trinitarischen Aspekt seiner Weisheitschristologie beginnen. Natürlich schweben solche Überlegungen zur Trinität nicht in himmlischen Höhen. Auch sie gehen von der Schöpfung und von der menschlichen Erfahrung aus.

II. Die ewige Weisheit des Vaters

1. Die Zueignung der schöpferischen Weisheit Gottes an das Wort

In *De sapientia* führt Cusanus in einem ersten Gedankenschritt alle Weisheit der Welt auf die ewige, unendliche Weisheit zurück, die Gott selbst ist. Obwohl diese Weisheit dem Menschen unfassbar bleibt, so hat sie doch überall in der Schöpfung ihre Spuren hinterlassen²¹. Sie zeigt sich nicht eigentlich in der Existenz der Dinge (diese ist Wirkung der göttlichen Allmacht), sondern im Sosein, in der Ordnung und Disposition, in den Gesetzen, die den Kosmos und die menschliche Gesellschaft bestimmen, in der Führung der menschlichen Geschichte. Die Nähe zu alttestamentlichen Vorstellungen der Weisheit ist unübersehbar²².

schöpferische Weisheit Gottes), sondern auch gemäß seiner ewigen Gottheit; vgl. HAUBST, *Die Christologie* 168-169.

²¹ Vgl. *De sap.* I: h²V, N. 7, Z. 12-14: Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.

²² Der Vers aus dem *Buch der Weisheit* 11,21: Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti, wird von NvK in *De sap.* nicht zitiert, aber der Hinweis des Idiota auf das Zählen, Messen und Wiegen auf dem Marktplatz ist wohl eine Anspielung darauf. Vgl. zur Auslegungsgeschichte dieses Verses auch W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretati-*

Diese schöpferische Weisheit Gottes identifiziert NvK dann in einem weiteren Gedankenschritt mit dem Wort oder dem Sohn Gottes. In Weisheit schaffen bedeutet nichts anderes als im Wort schaffen²³. Die Gleichsetzung der Weisheit mit dem Logos hat wohl ein Fundament in den neutestamentlichen Aussagen über Christus als Gottes Weisheit²⁴; trotzdem ist sie, wie NvK selbst genau weiß, nicht unproblematisch²⁵. Augustinus hat in den Büchern VI und VII seines großen Werkes über die Trinität gezeigt, daß man die paulinischen Aussagen über den geschichtlichen Christus als Gottes Weisheit nicht einfach auf den Logos übertragen kann. Sapientia und Verbum sind zwar in Gott sachlich identisch, formal aber doch unterschieden. Denn Sapientia ist ein absoluter, Verbum dagegen ein relationaler Begriff. Darum eignet sich nur Verbum als Eigenname des Sohnes; die Sapientia dagegen kommt allen drei göttlichen Personen in gleicher Weise zu; den Sohn kann man höchstens Sapientia nata oder Sapientia de Sapientia nennen²⁶. Das hindert Augustinus jedoch nicht, im 15. Buch, wo er von den Analogien der Trinität handelt,

on von Sapientia 11,21, in: REAug 15 (1969) 51-61; I. PERI, *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti: die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik*, in: A. Zimmermann (Hg.), *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter I* (Berlin 1983) 1-21.

²³ *De sap.* I: h²v, N. 22, 1-2: Non est aliud dicere deum omnia in sapientia fecisse quam deum omnia verbo creasse. Vgl. auch *De docta ign.* II, 9: h I, S. 94-96. Dort zeigt NvK, daß die rationes der Dinge nicht in einer zwischen Gott und der Schöpfung stehenden Weltseele gründen, sondern im Sohn Gottes selbst; er nennt diesen dort Verbum, logos und ratio, nicht jedoch, wie dann in *De sap.*, auch sapientia. Siehe dazu auch die Anmerkungen (besonders Anm. 129) in der Ausgabe von NvKdÜ 15b, 130; HAUBST, *Das Bild* 115-120. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in: K. Flasch (Hg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger* (Frankfurt 1965) 307-321.

²⁴ *1 Kor* 1,24.30; *Kol* 2,3.

²⁵ Das Problem ist in diesem Zusammenhang also nicht die Frage, ob die Weisheit nicht eher auf die Weltseele zu beziehen sei statt auf den Logos (siehe dazu Anm. 14). Es wird hier vorausgesetzt, daß die schöpferische Weisheit ungeschaffen und mit Gott identisch ist. Die Frage bezieht sich darauf, ob man die Weisheit als Eigenschaft des einen Gottes einer bestimmten göttlichen Person, eben dem Logos, zueignen kann.

²⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* VI et VII; ed. CCSL 50, 228-267. Siehe dazu M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster 1927) 344-347.

nun doch die Weisheit speziell dem Sohne zuzueignen²⁷. Die spätere Theologie ist ihm darin auf breiter Front gefolgt²⁸.

NvK hat den Ternar *potentia - sapientia - bonitas* schon in den frühen Exzerpten aus Thomas von Aquin (1428) übernommen und dann immer wieder verwendet²⁹.

Daß er sehr wohl um das Problem der Appropriation weiß, das zeigt sich daran, daß er an einigen Stellen die ewige Weisheit auf den einen Gott schlechthin bezieht und an anderen Stellen das Verbum im Unterschied zu der Sapientia ingenita des Vaters als Sapientia genita bezeichnet³⁰. Ferner koinzidiert nach NvK Gottes Weisheit mit den anderen

²⁷ AUGUSTINUS, *De trin.* XV, 17, 31; ed. CCSL 50A, 505: Sicut ergo unicum dei verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et spiritus sanctus et pater ipse sapientia, ita spiritus sanctus proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et pater et filius universaliter caritas. - Während SCHMAUS (*Die psychologische Trinitätslehre* 347) meint, hier werde die Klarheit und Präzision der im sechsten und siebten Buch gemachten Ausführungen wieder etwas verwischt, wird man eher den hier verwendeten Terminus „proprie“ im Sinne des späteren „appropriate“ deuten müssen. - Vgl. auch den christologischen Gebrauch von sapientia in AUGUSTINUS' Werk *De doctr. chr.* I,11,11; ed. CCSL 32, 12.

²⁸ Es seien nur wenige Beispiele genannt: *Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts.* Hg. von F. Diekamp (Münster ²1981) 286-90; dieses Florilegium nennt 187 biblische Namen des Soter; nur die beiden an erster Stelle genannten Namen Sophia und Logos kommen ihm nach Meinung dieses Florilegiums im eigentlichen Sinn zu. - JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Homilia super prologum evangelii Johannis* V,14-15; ed. E. Jeauneau, Sources chrétiennes 151 (Paris 1969) 232. - *Glossa ordinaria*, tom. V (Lyon 1545) Fol. 185^v: Glossa interlinearis in Joh 1,1: Verbum non prolatum sed semper apud eum manens seu sapientia qua de creandis omnia sciebat vel de se. Glossa marginalis in Joh 1,1:...hac similitudine ratio vel sapientia Dei ex Deo nata quae omnia comprehendit verbum dicitur... Vgl. ferner L. HÖDL, *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts.* Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Univ. München, Heft 12 (München 1965). - HUGO VON ST. VICTOR hat in seiner Schrift *De sapientia animae Christi* (PL 176, 845-75) ganz entschieden die Identität von Verbum und Sapientia betont (dort col. 848); vgl. R. BARON, *Science et sagesse chez Hughes de Saint-Victor* (Paris 1957) 156-59; H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII* (Pamplona 1970) 71-99. - Zur Theologie vor Augustinus vgl. die Anm. 7 und 14.

²⁹ Vgl. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte* (wie Anm. 6) 24; DERS., *Marginalien des Nikolaus von Kues zu Abaelard (oder: Abaelard, wie Cusanus ihn sah)*, in: R. Thomas (Hg.), *Petrus Abaelardus* (1079-1142). Person, Werk und Wirkung (Trier 1980) 287-96; sowie den Apparat zu *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 5, S. 76. Auch außerhalb des Ternars begegnet immer wieder der Satz: Filius est Sapientia Patris, so schon in *De con. cath.*; vgl. Anm. 6.

³⁰ Vgl. *Sermo XVI*: h XVI, N. 11, Z. 8. Im Apparat (h XVI, S. 266) wird ausdrücklich auf AUGUSTINUS, *De trin.* VII, c. 2, n. 3 und c. 3, n. 4 verwiesen. Im *Sermo XVI* selbst

göttlichen Eigenschaften, mit Leben, Macht, Gerechtigkeit und Liebe, so daß Weisheit für ihn viel mehr ist als bloßes Wissen, eine *sapida scientia*, wie es die etymologische Erklärung seit Isidor von Sevilla und Gregor dem Großen versteht³¹. Trotz allem verwendet er den Namen Weisheit in erster Linie als Personalnamen des Sohnes und identifiziert die Weisheit mit dem Verbum³², das *incoincidenter* beim Vater ist, wie er in *De intellectu evangelii Johannis* betont³³.

2. Die Weisheit als Wort

Der Weisheitsbegriff steht also in der cusanischen Trinitätslehre zunächst ganz im Schatten des Verbum-Begriffs. Das Wort ist das Produkt einer geistigen Zeugung (*conceptio mentalis et intellectualis*), in der der Vater sich selbst einsieht, erkennt und ausspricht. Das ist die psychologische Erklärung der Trinität und insbesondere des Sohnes, die vor allem seit Augustinus in der abendländischen Theologie eine dominierende Rolle spielt: *generatio filii per modum intellectus*³⁴.

folgt in N. 11, Z. 11ff.: *Quamquam enim ubique est et in qualibet rationali creatura per essentiam Dei Verbum et divina Sapientia, simul et tota Trinitas attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter, non tamen est ubique per lumen gratuitum... Hoc nempe opus (illuminatio sc. mentis), licet a tota Trinitate fiat effective, cum opera Trinitatis sint indivisa, tamen iure Filio, cum ipse sit imago Dei, Verbum et sapientia et candor lucis aeternae, appropriatur.*

³¹ Vgl. *De sap.* I: h 2V, N. 10, Z. 7; *Sermo CCXI* (Koch 208): *Mitto angelum meum* (Brixen, 14. 12. 1455) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 127^{ra}); hier vergleicht er die sapientia mit der Sonne und sagt: *Sicut enim in sole lux coincidit cum calore, sic et in sapientia scientia scilicet cum caritate; nam es sapida scientia.* Für die Koinzidenz der Eigenschaften in Gott siehe *De ven. sap.* 16: h XII, N. 46-48. Zur Geschichte der Erklärung der sapientia als sapida scientia vgl. DSAM XIII, 106.

³² In *Sermo CCLXXXVII* (Koch 285) (wie Anm. 15) Fol. 277^{vb} identifiziert er die alttestamentliche Sapientia mit dem Logos von *Jo* 1,3: *Sapientia sive ratio sine qua nihil factum.* In *Sermo CLXIII* (Koch 155) (wie Anm. 15) identifiziert er die Sapientia ex ore Altissimi (*Sir* 24,5) mit logos, ratio, verbum, intellectus und deus creator. Vgl. auch Anm. 10. - NvK benutzt in anderen Predigten noch eine ganze Reihe anderer sinnverwandter Ausdrücke: sermo, conceptus, notitia, nomen, scientia, lex, ars, imago, exemplar, splendor, candor, lux, veritas, virtus, potentia, forma, aequalitas, causa, principium.

³³ *De intellectu evangelii Johannis* (1444) N. 3: Cod. Cus. 220, Fol. 125^r; p II 49^v: *Haec autem ratio absolute omnium, quae vel Verbum vel Logos vel Sapientia dicitur (est apud Patrem) non in eo modo, quod Verbum, quod est apud Deum Patrem, coincidat cum Patre, quia apud ipsum est incoincidenter.* Vgl. dazu auch HAUBST, *Praefatio in Elucidationes thematum Novi Testamenti*: h X/1 (im Druck).

³⁴ Vgl. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre* (wie Anm. 22); DERS., *Der Liber pro-pugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und*

Wie schon die frühen Thomas-Exzerpte und seine verschiedenen Schriften bis hin zu *De aequalitate* (1459) zeigen, ist NvK von dieser Erklärung nachhaltig beeinflusst. Trotzdem kann man, wie R. Haubst sehr detailliert dargelegt hat³⁵, NvK nicht einfach auf die augustinisch-thomistische Linie bringen. Schon in den frühen Predigten³⁶ macht sich noch eine andere Trinitätsbetrachtung geltend, die aus der neuplatonischen Tradition herkommt³⁷: Gott, das höchste Gut, reine Aktualität voller Dynamik, kann nicht untätig bleiben; er teilt sich mit, zunächst innerhalb der Gottheit im Sohn, der die ganze Wirklichkeit in sich enthält, dann in die Schöpfung hinein, wobei es besonders dem Heiligen Geist zukommt, die im Sohn enthaltenen Ideen in die Wirklichkeit umzusetzen.

J. Koch hat diese beiden Erklärungsversuche einander entgegengesetzt³⁸. Die augustinische Erklärung tendiert dahin, die Trinität im innergöttlichen Kreis der Selbsterkenntnis und Selbstliebe einzuschließen, während die neuplatonisch-dionysische Konzeption die Trinität nur als eine Voraussetzung der Schöpfung betrachte. Wie R. Haubst im einzelnen nachgewiesen hat³⁹, wird diese Gegenüberstellung den Texten nicht gerecht wird. Bereits in der ersten Predigt (Weihnachten 1430 oder 1428),

Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Erster Band; Systematische Darstellung und historische Würdigung (Münster 1930). Vgl. auch W. BEIERWALTES, *Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena (Divina ignorantia summa ac vera est sapientia)*, in: Ders. (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1969) 484-516.

³⁵ Vgl. HAUBST, *Das Bild* 152-184; DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 48-50. Haubst weist darauf hin, Cusanus habe von seinen ersten Predigten an das Wort *memoria* als das erste Glied des augustinischen Ternars gemieden und eher den Lullischen Dreischlag (*intellectus, intellegibile, intellegere*; *Sermo I*: h XVI, N. 4, Z. 6) oder (z.B. in *Crib. Alk.* II, Z. 5-6) den Ternar Fruchtbarkeit-Geburt-Liebe bevorzugt.

³⁶ Vgl. *Sermo I*: h XVI, N. 12, Z. 20-28; *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 6-18 (Anklänge an Hugo von Straßburg, Alexander von Hales und Bonaventura). In der N. 29 dieser Predigt gibt er folgende *ratio trinitatis*: Qui crederet Deum non posse se summe communicare, negaret in eo potentiam; qui hoc crederet, sed diceret hoc nolle, clementiam negaret; qui posse et velle fateretur et diceret eum ignorare, sapientiam negaret...

³⁷ Über die Herleitung der Trinität aus der Idee Gottes als des *summum bonum* in der Theologie der Scholastik (Wilhelm von Auxerre, Albertus Magnus, Bonaventura u.a.) vgl. F. COURTH, *Trinität. In der Scholastik*, Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b (Freiburg i.Br. 1985) 88-89, 96, 122, 131. Vgl. auch DERS., *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte II, 1a (Freiburg i.Br. 1988) 211-213 (Pseudo-Dionysius). Zum Trinitätsverständnis des Raimundus Lullus, von dem NvK beeinflusst ist, siehe HAUBST, *Das Bild* 152-161.

³⁸ J. KOCH, *Vier Predigten* (wie Anm. 12) 162.

³⁹ HAUBST, *Das Bild* 152-161.

einer Predigt über den Johannesprolog, kennt NvK beide Gesichtspunkte: Die Zeugung des Sohnes ist ein Prozeß der *conceptio intellectualis* des Wortes, in dem Gott sich selbst erkennt und betrachtet. Zugleich aber konzipiert Gott in der Form des Sohnes auch alle geschöpflichen Formen⁴⁰.

Wie aus späteren Texten hervorgeht, hat die Weisheit eine besondere Affinität zum zweiten Aspekt; sie wird sehr oft zusammengebracht mit der *ars Dei*, der schöpferischen Kunst, die Gott in vollendeter Meisterschaft ausübt (*magisterium perfectum*)⁴¹. Daß der zweite Aspekt im Denken des NvK eine besondere Rolle spielt, ist unverkennbar. Öfter argumentiert er damit, daß das Hervorbringen der Dinge in Gott selbst einen ewigen Sinngrund (*ratio*) voraussetze. Die beiden Begriffe, mit denen er dies vor allem zur Geltung bringt, sind *praconceptus* (Vorentwurf) und *complicatio* (Einfaltung)⁴².

Die ewige Weisheit ist für Cusanus also vor allem Gottes Schöpfungswort, das sich auch als geschichtsmächtiges Wort erweist⁴³. Mit diesem kosmologischen und weltgeschichtlichen Verständnis der Weisheit führt NvK Gedanken der atl. Weisheitsbücher und des Johannesprologs weiter, wie sie in der späteren Theologie systematisiert wurden, insbesondere bei

⁴⁰ *Sermo* I: h XVI, N. 8-16. - Im *Sermo* XI (Koblenz, Weihnachten 1431) (h XVI, N. 1-7) bezieht er die Aussage des Johannes-Prologs ‚*Verbum erat apud deum*‘ auf die Selbstbetrachtung des Vaters im Wort: *Contemplatio istius est apud se ipsum, id est: Ipse est obiectum suae contemplationis sive sui conceptus* (N. 5, Z. 12-14), während er aus dem Satz ‚*Quod factum est, in ipso vita erat*‘ herausliest, daß der Logos alle Geschöpfe repräsentiert, weil er deren Ideen und Exemplarursachen in sich enthält (N. 5, Z. 23-32). Dem ersten Aspekt ordnet er die Termini *imago, splendor, figura* und *candor* zu, dem zweiten Aspekt die Ausdrücke *exemplar ideale, ars Dei, lex Dei, aspectus vel introspectus rerum, veritas Dei* und *splendor animarum sanctarum* (N. 6).

⁴¹ Vgl. *De intellectu evangelii Johannis* (wie Anm. 33); *Sermo* LXXIV (Koch 69): *Tertia die resurrexit* (Koblenz, 24. 3. 1448). Im *Sermo* CCXXVI (Koch 223) (*Missus est Gabriel*; Brixen, 24. 3. 1456) sagt er: *Intellectus creator omnipotens est, verbum eius est virtus seu ars omnipotentis intellectus, et dicitur sapientia illa ars seu scientia* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 148^{ra}). Vgl. auch *Sermo* CXI (Koch 105) (*Vigilate quia nescitis*; Mainz 25. 11. 1451): *Pater intellectus - Filius ars - Spiritus sanctus unio seu amor* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 28^{vb}); *Elucidationes in Col.* 1,3: *Sapientia - gubernator* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 288^r).

⁴² Vgl. *Sermo* XIX (h XVI, N. 13-15) und die Hinweise in den Apparaten der Edition; *De intellectu evangelii Johannis* (wie Anm. 33)

⁴³ Das Wirken des Logos in der Geschichte wird z. B. hervorgehoben in *Sermo* CCLVIII (Koch 255) (wie Anm. 11) und im *Sermo* CCXCII (Koch 289): *Sicut nuper dum synodum* (Rom 1459) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 284^{ra}-286^{ra}); auf Fol. 284^{vb} begreift er die *generatio Filii* als *missio*.

Johannes Scotus Eriugena, in der Schule von Chartres, bei Raimundus Lullus und anderen⁴⁴.

Allerdings betrachtet NvK Weisheit und Wort nicht in einseitiger Weise nur als Voraussetzung und Zusammenfassung der Schöpfung⁴⁵. Es finden sich genügend Aussagen, die auch die andere Seite der Weisheit hervorheben. In der Weisheit und im Wort ist der Vater für sich selbst und für die Menschen allererst erkennbar. Aufgabe der Weisheit ist es, den Vater zu zeigen⁴⁶.

2. Die Weisheit als Gleichheit

Die am biblischen Terminus des Wortes orientierte Betrachtung der ewigen Weisheit zieht sich durch das ganze Werk des Cusanus hindurch. Trotzdem kann man, was das Verhältnis von Wort und Weisheit bei Cusanus angeht, im Laufe der Entwicklung neue Akzente feststellen. Zum einen tritt die Weisheitschristologie etwas aus dem Schatten der Logoschristologie heraus und erhält mehr eigenes Gewicht. Das hängt vielleicht mit einem formalen Vorzug des Terminus Weisheit zusammen. Weisheit bezeichnet den aktiven Habitus einer Person, während das Wort ein passives Produkt darstellt. NvK war auf jeden Fall bemüht, die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen auch sprachlich konsequent in aktiver Form auszudrücken⁴⁷. Wichtiger noch ist eine zweite Beobachtung, daß nämlich Cusanus vor allem in den spekulativen Schriften Gottes Weisheit nicht mehr so sehr durch den Begriff des Verbum erklärt als durch den der Gleichheit⁴⁸.

Damit hat Cusanus nichts völlig Neues eingeführt. Die trinitarische Verwendung dieses Begriffes geht auf Augustinus zurück⁴⁹. Hauptquelle

⁴⁴ Vgl. COURTH, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (wie Anm. 37) 215; DERS., *Trinität. In der Scholastik* (wie Anm. 37) 58-60. Vgl. auch Anm. 23

⁴⁵ Neuerdings möchte L. BOUYER (*Das Wort ist der Sohn* 499) (wie Anm. 3) in Gottes Weisheit die der Welt und Schöpfung zugewandte Seite des Logos sehen.

⁴⁶ *Crib. Alk.* II, 17: h VIII, N. 148.

⁴⁷ Vgl. HAUBST, *Streifzüge* 49. In neuerer Zeit mehrten sich die Stimmen, die auch für die Person des Sohnes und vor allem die des Heiligen Geistes eine aktive Rolle innerhalb der göttlichen Trinität reklamieren; vgl. J. ZIMMERMANN, *Trinität, Schöpfung, Übernatur* (Regensburg 1949) 11-54; F. X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris 1983); H. U. VON BALTHASAR, *Theologie III* (Einsiedeln 1987) 48; G. REMY, *Théologies de l'Esprit Saint. Esquisse d'une étude comparée* (Metz 1990).

⁴⁸ HAUBST, *Das Bild* 161 Anm. 56.

⁴⁹ In *De doctrina christiana* I 5,5 (CCSL 32, S. 9) gibt er eine kurze Zusammenfassung seines Trinitätsverständnisses: In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis

für NvK sind die Schriften des Thierry von Chartres, der in seiner Trinitäts- und Schöpfungslehre den Sohn Gottes mit Vorliebe unter dem Begriff der Gleichheit und Weisheit behandelt⁵⁰.

Cusanus hat den Ternar *unitas - aequalitas - conexio* schon in seinen Thomas-Exzerpten von 1428 notiert, im *Sermo IV* kurz gestreift⁵¹ und dann vor allem in *De docta ignorantia*⁵² entfaltet. In der Folgezeit wird der Gedanke der Gleichheit immer mehr zu einem bevorzugten Feld, auf dem Cusanus die Erkenntnis Gottes, des Universums und seiner selbst sucht⁵³.

In der Welt ist kein Ding dem anderen gleich; trotzdem sind alle Dinge nur, insofern sie an der Gleichheit teilhaben⁵⁴. So streben alle Seienden und insbesondere die Menschen nach Gleichheit und Identität, ohne diese in der durch Veränderlichkeit gekennzeichneten Welt je prä-

aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, conexa omnia propter spiritum sanctum. - Vgl. HAUBST, *Streifzüge*; W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in: Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985) 368-394.

⁵⁰ Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum de Trinitate* (ed. N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* [Toronto 1971] 55-116) und *De sex dierum operibus* (ed. Häring 555-575). Nach Thierry bewirkt die ewige Weisheit in den Geschöpfen vor allem den modus, die forma, die mensura, so daß ein Geschöpf nichts mehr und nichts weniger ist als das, was es ist. Thierry bezieht sich dafür ausdrücklich auf *Weish* 11,21, das in seiner Version lautet: Omnia in modo (!), pondere, numero et mensura disposuisti (ed. Häring 79). Dieser modus aber ist die aequalitas essendi: Istum autem modum sive unitatis equalitatem antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam tum creatoris sapientiam appellant (ed. Häring 572). Der Zusammenhang von Weisheit und Gleichheit des Seins ist also zunächst einmal von der Schöpfung her zu verstehen; die göttliche Weisheit ist die causa formalis mundi (ed. Häring 555); das Verbum ist die eterna creatoris de omnibus rebus preinitio (ed. Häring 574). Dann aber versteht Thierry die Seinsgleichheit auch trinitarisch. Die Einheit des Vaters zeugt die Gleichheit der Weisheit.

⁵¹ *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 19. Vgl. HAUBST, *Das Bild* 44.

⁵² *De docta ign.* I, 7-10: h I, S. 14-21; III, 3: h I, S. 128, Z. 1-10; III, 4: h I, S. 131, Z. 1-13; III, 5: h I, S. 133-135; III, 11: h I, S. 151-157.

⁵³ *De aequal.*: h X/1 (in Vorbereitung); Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 257^{ra}-262^{vb}; *De ven. sap.* 23-26: h XII, N. 68-79.

⁵⁴ Wie NvK in der Martinspredigt (*Sermo XL*: Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 135^{rb}-137^{va}), demnächst in h XVII, N. 6) ausführt, kann man dabei von der Vielheit der Dinge ausgehen und kommt so zu der Erkenntnis, daß ihre Ungleichheit letztlich die absolute Gleichheit voraussetzt. Man kann aber auch nur ein einzelnes Geschöpf in den Blick nehmen und sehen, wie es durch Einheit, Gleichheit und durch beider Verbindung konstituiert wird. Die Gleichheit ist das formgebende Prinzip, durch das jedes Ding ist, was es ist, nicht mehr und nicht weniger.

zise zu erreichen. Das Streben nach Gleichheit führt also über diese Welt hinaus zu einem Absoluten, das der göttlichen Einheit völlig gleich ist, das als vollkommenes Abbild aus dem Einen hervorgeht wie der Sohn aus dem Vater. Die *aequalitas* hat also letztlich eine trinitarische Bedeutung⁵⁵. Sie bezeichnet die Konsubstantialität, die absolute Gleichheit des Sohnes und der in ihm enthaltenen Schöpfung mit dem Vater bei aller personalen Verschiedenheit. So kann Cusanus im *Sermo XXIII* (1441) sagen: „Kein anderer Name läßt sich finden, der uns zur Kenntnis des Vaters führen könnte, als jenes unendliche Wort und jener unendliche Name, der die unendliche Gleichheit des Vaters ist“⁵⁶.

Schon in dieser trinitarischen Sicht hat die absolute Gleichheit etwas mit der Weisheit zu tun; sie offenbart den Vater. Wenn allerdings Cusanus in *De sapientia* die Weisheit ausdrücklich als Gleichheit des Seins bestimmt, dann denkt er mehr an den schöpfungstheologischen Aspekt der Gleichheit und Weisheit. So wie Gottes Allmacht die Dinge aus dem Nichts ins Sein ruft, so gibt ihnen Gottes Weisheit die Form. Die Gleichheit des Seins besteht gerade darin, daß die Dinge das sind, was sie sind, nicht mehr und nicht weniger. Diese Gleichheit aber erreichen die Dinge nicht in sich selbst, sondern nur in der ewigen Idee, in der absoluten Weisheit des Vaters, die der Sohn ist⁵⁷. Weisheit als Gleichheit des Seins meint also hier die „Gültigkeit der einen göttlichen, allumfassenden Schöpfungs-idee gegenüber der kreatürlichen Vielheit und Verschiedenheit“⁵⁸.

Das Streben nach Gleichheit führt nach NvK also zur schöpferischen Weisheit Gottes und zu dem mit dem Vater wesensgleichen Sohn. Zumindest im dritten Buch von *De docta ignorantia* gebraucht NvK den

⁵⁵ Allerdings ordnet er in *De aequal.* (im Unterschied zu *De docta ign.*) den Terminus *aequalitas* nicht dem Sohne zu, sondern Gott als dem ersten ewigen Prinzip. Es ist freilich eine trinitarisch differenzierte Gleichheit: die absolute Gleichheit, dann das Wort der absoluten Gleichheit oder die Gleichheit der Gleichheit und schließlich die Verbindung beider, die ebenfalls Gleichheit ist (N. 31 und 33). So erklärt er trinitätstheologisch die absolute Gleichheit als Gleichheit in drei Subsistenzen oder Hypostasen. Vgl. dazu HAUBST, *Streifzüge*. In *De ven. sap.* bezieht er die Gleichheit (Feld 7-8) wieder mehr auf das Wort Gottes; siehe Anm. 53

⁵⁶ *Sermo XXIII*: h XVI, N. 30, Z. 3-6. Vgl. auch *Sermo XXIV*: h XVI, N. 18, Z. 1-27; *De docta ign.* I, 7: h I, S. 14-16.

⁵⁷ *De sap.* I: h ²V, N. 23, Z. 1-4: Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formarum ac omnium talium praecisissima aequalitas... Vgl. auch N. 24 und 25. Siehe auch *De docta ign.* I, 7 (wie Anm. 56) mit den Hinweisen auf die Quellen bei Thierry von Chartres in h I und in NvKdÜ 15b, 118.

⁵⁸ HAUBST, *Die Christologie* 167. Vgl. DERS., *Das Bild* 231-236.

Begriff der Gleichheit noch in einer anderen Weise; er will zeigen, daß das menschliche Streben nach Gleichheit seine letzte Erfüllung nicht einfach in Gott findet, sondern in der hypostatischen Verbindung der menschlichen Natur mit der absoluten Gleichheit des ewigen, dem Vater konsubstantialen Sohnes⁵⁹. Daß Cusanus den nach Weisheit suchenden Menschen zunächst einmal auf den dreieinigen Gott und dessen Wirken in der Welt verweist, bevor er Christus in den Blick nimmt, mag als Umweg erscheinen. Doch bei näherem Zusehen erweist es sich als Vorteil. Erst auf diesem universalen Hintergrund wird klar, daß im menschengewordenen Logos wirklich alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind.

III. Die Inkarnation der ewigen Weisheit in Christus

1. Die Angemessenheit der Inkarnation - von Gott her gesehen.

Aus dem vorher entwickelten Begriff Gottes und der ewigen Weisheit ergibt sich eine entschiedene Dynamik auf die Inkarnation hin. Die göttliche Weisheit, die in absoluter Gleichheit die Formen aller formbaren Dinge in sich enthält⁶⁰ und die mit Gottes Güte identisch ist, teilt sich ohne Neid, auf freigebigste Weise mit. Das ist ein Grundgedanke der cusanischen Gottes- und Schöpfungslehre⁶¹.

a) Der menschliche Intellekt als Adressat der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit

Die göttliche Weisheit, die ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen will, ruft zunächst die Geschöpfe ins Dasein⁶². Kein einzelnes Geschöpf aber ist fähig, Gottes Weisheit zu fassen. Nur in der Vielfalt zahlloser Geschöpfe leuchtet etwas von der ewigen Weisheit wider. Allerdings gibt es in der Teilhabe an der göttlichen Weisheit Abstufungen. Nur der menschliche Intellekt, der auf der höchsten Stufe steht, ist fähig, die göttliche Weisheit in etwa zu kosten und durch sie selbst weise zu werden.

⁵⁹ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 1-10; III, 4: h I, S. 129-132. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* 167. Diese Hinführung zur Inkarnation fehlt bei seinem Vorbild Thierry von Chartres; sie fehlt auch im Dialog des Cusanus über die Weisheit.

⁶⁰ Siehe Anm. 57.

⁶¹ Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 11-23; *De sap.* I: h ²V, N. 25, Z. 1-9. Zu den Vertretern dieser neuplatonisch beeinflussten Theologie zählen Johannes Scotus Eriugena, Bonaventura, Thomas von Aquin und vor allem Raimundus Lullus; vgl. HAUBST, *Die Christologie* 174. Vgl. auch Anm. 37.

⁶² Vgl. *Sermo CCXXVI* (Koch 223) (wie Anm. 41).

Darum hat Gott, der, wie Cusanus in Anspielung auf *Prov.* 16,4 sagt, alles um seiner selbst willen wirkt, die einsichtshafte Natur des Menschen erschaffen, damit er einen Adressaten habe, dem er sich zeigen kann⁶³. Cusanus veranschaulicht den Vorrang des mit Einsicht begabten Menschen vor den übrigen Geschöpfen durch einen Vergleich. So wie das biblische Buch der Weisheit in seinen Wörtern und Sätzen viele Weisheiten enthält, so sind auch in den Geschöpfen die Spuren der göttlichen Weisheit eingeschrieben; aber erst der Mensch ist fähig, das Buch zu lesen und die Weisheit zu erfassen. So ist er das lebendige Buch, das lebendige Abbild der göttlichen Weisheit⁶⁴. Der menschliche Intellekt selbst besteht gleichsam aus nichts anderem als aus Weisheit⁶⁵. Obgleich Abbild der ganzen Trinität, hat der Intellekt des Menschen so eine besondere Hinordnung auf das Wort im trinitarischen Sinn. Die sohnschaftliche Weisheit des Vaters ist die eigentliche Nahrung des menschlichen Intellektes.

⁶³ Der Vers „Universa propter semetipsum operatus est Dominus“ (*Prov* 16,4) wird von NvK immer wieder zitiert, z. B. in *Sermo* LXIX (Koch 67) (In dedicatione ecclesiae, 1446, Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam...): h XVIII, N. 14 (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 120^{va}) und in *Sermo* CCVIII (Koch 206) (Brixen, 1. Advent 1455): *Induimini Dominum Jesum Christum* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 120^{va-b}): Cum Deus omnia sapientissime operetur, ideo intellectualem naturam propter seipsum creat, ut possit ostendere sapientiam suam cum alteri naturae quam intellectuali non sit ostensibilis. Nec est aliud intellectualis natura quam sedes seu capacitas ostensionis sapientiae. - Ähnlich auch in *Crib. Alk.* II, 16: h VI, N. 133. Vgl. auch HAUBST, *Die Christologie* 168-69 und 177.

⁶⁴ Der Vergleich findet sich in *Sermo* CXLII (Koch 116): *Verbum caro factum est* (In die circumcissionis, Brixen 1454; ed. J. Koch, CT I, 2./5., 72-83, dort 80-81). Über den intellectus oder die mens als viva imago sapientiae siehe *De sap.* I: h ²V, N. 26. Im allgemeinen ist nach Cusanus der intellectus, nicht die ratio (sofern man darunter die ratio inferior versteht) Sitz der Weisheit. Es gibt allerdings auch Stellen, die die ratio als Sitz der Weisheit bezeichnen, siehe *Sermo* LXXXII (Koch 77): *Gaudium meum in vobis sit* (Bamberg, 4.-7.5.1451) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 11^{ra}); *Sermo* CXXIV (Koch 116; Kirchweihfest in Brixen 1452): *Venit filius hominis quaerere* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 32^{ra}); *Sermo* CCXXVI (Koch 223) (wie Anm. 41).

⁶⁵ *Sermo* CXXIV (Koch 116) (wie Anm. 64): Attende Sapientiam sibi aedificasse domum (*Prov* 9,1) et quia nihil erat, ex qua posset aedificari domus Sapientiae. Non enim est Sapientia in aliquo, quod sit ex alio quam Sapientia. Quo modo scilicet anima capax Sapientiae, ex nihilo est. Zur Vorstellung vom menschlichen Intellekt als der Wohnung der ungeschaffenen Weisheit vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XII, wo Augustinus die vor aller Zeit geschaffene Weisheit im Unterschied zur ungeschaffenen Weisheit als Haus der göttlichen Weisheit und als intellektualen Himmel (caelum intellectuale) beschreibt: ... sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est... ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia, quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae, quae sursum est et libera est et aeterna in caelis ... O domus luminosa et speciosa... (*Conf.* XII,15,18-20; CCSL 27, 225-226).

In einer seiner letzten Predigten, einer Predigt zum Fest Mariä Geburt (Brixen 1458) nimmt er den Ausspruch der göttlichen Weisheit aus dem *Buch der Sprüche* (8,35) zum Thema: Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino, und stellt das ganze Schöpfungs- und Heilsgeschehen als Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit dar. Dabei dient ihm der Vers 31 des 8. Kapitels („Meine Freude ist es, bei den Menschen zu sein“) als biblische Begründung für die Auffassung, daß nur der menschliche Intellekt fähig sei, die Weisheit zu erfassen⁶⁶. Öfter gebraucht er auch die biblischen Bilder von dem Haus der Weisheit, vom Tempel, vom Tabernakel (Bundeszelt), die nach atl. Auffassung Wohnsitz der Weisheit sind, um sie auf den Menschen anzuwenden⁶⁷.

b) Der hypostatisch mit der ewigen Weisheit geeinte Intellekt Christi als letztes Ziel der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit

Nun ergibt sich eine Schwierigkeit. In manchen Schriften, etwa in *De sapientia*, aber auch in einigen Predigten, findet die von Gott ausgehende Bewegung der Selbstmitteilung ihr letztes Ziel einfachhin im menschlichen Intellekt; er ist das nächste Abbild der göttlichen Weisheit. Nach anderen Texten dagegen kommt die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes erst im Gottmenschen zur Ruhe. Sehr eindringlich hat Cusanus im dritten Kapitel des dritten Buches von *De docta ignorantia* dargestellt, wie die Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung hindrängt auf die Inkarnation des Wortes⁶⁸. An anderen Stellen hat Cusanus denselben Gedanken auch speziell mit der Weisheit verknüpft; in der schon genannten Predigt CCLXXXVII über das 8. Kapitel des *Buches der Sprüche* bezieht er den Satz, daß, „wer die Weisheit findet, das Leben findet und Heil schöpft aus dem Herrn“ (*Prov* 8,35), auf Christus; „denn er ist die inkarnierte oder Mensch gewordene Weisheit, durch die Gott das All gemacht hat“⁶⁹.

⁶⁶ *Sermo* CCLXXXVII (Koch 285) (wie Anm. 15).

⁶⁷ Vgl. *Sermo* CLXIII (Koch 155) (wie Anm. 15). Hier erklärt er die Welt als Ausfaltung (explicatio) der Weisheit, den Intellekt als ihren Wohnort (tabernaculum) und die Kirche als ihre vollkommene Erscheinung. Über die verschiedenen Deutungen der sedes sapientiae (die intellektuale Natur des Menschen überhaupt, die menschliche Natur Christi, Maria, die Kirche) siehe M.-TH. D'ALVERNY, *La sagesse et ses filles*, in: *Mélanges dédiés à la mémoire de Felix Grat*, I (Paris 1946) 245-78; A. GRABAR, *Iconographie de la Sagesse divine*, in: *Cahiers Archéol.* 8 (1956) 254-61; P. BLOCH, *Ecclesia und Domus Sapientiae*, in: *Judentum im Mittelalter* (Berlin 1966) 370-81; K. H. SCHELKLE, *Sedes Sapientiae. Zu einem Siegel der Universität Tübingen*, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 901-906; TH. SCHIPFLINGER, *Sophia - Maria* (wie Anm. 3).

⁶⁸ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128, Z. 11-23. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 166 und 173-192.

⁶⁹ *Sermo* CCLXXXVII (Koch 285) (wie Anm. 15). Vgl. auch *Sermo* CLV (Koch 147) (Brixen, Palmsonntag 1454): *Vere Filius Dei erat* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 50^{va}-62^{vb}); hier bezeichnet er Christus als finis creationis, als verbum Patris abbreviatum super terram, als conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilibium et operabilium. Im *Sermo* CCLVIII (Koch 255) (wie Anm. 11) erscheint Christus als

Genau besehen liegt allerdings kein Widerspruch vor, wenn einmal der menschliche Intellekt als letztes Ziel der Selbstmitteilung der göttlichen Weisheit erscheint, zum anderen aber der Gottmensch Christus. In der schon zitierten Predigt CCVIII ordnet Cusanus zunächst Christus als den zweiten Adam in die Reihe der Adamskinder ein, die von Gott als vernunftbegabte Wesen geschaffen wurden, um durch ihren Intellekt die göttliche Weisheit zu kosten. Der Vorzug Christi besteht darin, daß sein Intellekt nicht in labiler, sondern in untrennbarer Weise, das heißt durch hypostatische Union, mit der göttlichen Weisheit verbunden ist. Dieser Vorzug steht ganz im Dienst des göttlichen Heilsplanes mit allen Menschen. Indem Gott in Christus seine Weisheit in untrennbarer Weise mit einem Menschen verbindet, macht er es möglich, daß auch die anderen Menschen durch ihn zur Weisheit gelangen. So wird Christus zum Garanten und zum Mittler der Weisheit für alle Menschen⁷⁰.

An dieser Stelle sei es erlaubt, auf eine Parallele bei Karl Rahner hinzuweisen. Auch er geht in seiner Christologie vom Gedanken der Selbstmitteilung Gottes aus; auch er begreift die geistige Kreatur als möglichen Adressaten einer solchen Selbstmitteilung und zugleich Christus als deren unüberbietbaren Höhepunkt. Auch ihm stellt sich dann die Frage: „Ist die hypostatische Union eine schlechthin höhere Stufe, auf der die Begnadigung der geistigen Kreatur überboten wird, oder ist sie ein eigenartiges (auch einmaliges) Moment an dieser allgemeinen Begnadigung, die als solche ohne die hypostatische Union eines einzelnen Men-

conclusio und als verbum abbreviatum „verbum a Deo Patre genitum, in quo tota sapientia, mens, intentio, veritas, conceptus et quidquid circa hoc dici potest, plene et perfecte continetur“. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 180-81.

⁷⁰ Vgl. *Sermo CCLVIII* (wie Anm. 63; dort Fol. 200^{rb}): Et si subtiliter advertis, ex quo Deus propter ostensionem gloriae suae omnia creavit, tunc omnia non habent finem nisi mediante Christo. Vgl. auch *Crib. Alk.* II, 17: h VI, N. 148. Vgl. dazu auch HAUBST, *Die Christologie* 259. - Auch die Gestalt Marias, die oft als sedes sapientiae im hervorragenden Sinn betrachtet wird, fügt sich gut in diese christozentrische Sicht ein. Sie ist auf der einen Seite die Braut der göttlichen Weisheit; zugleich aber ist sie auch deren Mutter. In beiden Funktionen steht Maria auch exemplarisch für alle Gläubigen. Sie ist einfachhin die menschliche Seele, die sich der göttlichen Weisheit öffnet und sie empfängt. In den Weihnachtspredigten hat Cusanus dies immer wieder als eine geistliche Geburt Christi in den Herzen der Gläubigen beschrieben. Siehe vor allem auch die Auslegung der Verkündigungsszene im Dialog *De visitatione* (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 124^{ra}-127^{ra}). Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* 261; DERS., *NuK in der Geschichte der Marienverehrung* (wie Anm. 15) 282 u. 299; PFEIFFER, *Maria, die Dienerin* (wie Anm. 16) 144-151. Vgl. auch das in Anm. 15 über die Prädestination Mariens Gesagte. - Die Verbindung von Weisheitschristologie und Brautmystik ist auch bei Heinrich Seuse zu finden; vgl. BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 43-55.

schen gar nicht gedacht werden kann?“⁷¹ Rahner entscheidet sich für die zweite Alternative. Die in der *unio hypostatica* erfolgte einmalige Selbstmitteilung Gottes unterscheidet sich von der Begnadigung anderer Menschen „nur“ dadurch, daß sie unwiderruflich, definitiv ist. Damit hängen allerdings zwei andere Bestimmungen zusammen. Die unwiderrufliche Selbstmitteilung Gottes in Christus ist ein inneres Moment an der Begnadigung aller Menschen, d.h. die Menschen können überhaupt nur in Kontakt treten mit der göttlichen Weisheit, weil es einen Menschen gibt, dem sich die göttliche Weisheit in unwiderruflicher Weise geeint hat. Und der zweite wichtige Gedanke: Die unwiderrufliche Verbindung Christi mit der göttlichen Weisheit setzt voraus, daß er die Weisheit selbst ist; sie setzt also die *unio hypostatica* voraus.

Karl Rahner vertritt hier eine *manuductio ad Christum*, die in vielem an NvK erinnert⁷². Dazu gehört auch der Gedanke, daß Gottes Selbstmitteilung in der menschengewordenen Weisheit Christus ihr Ziel und ihren Grund hat. Gott hat demnach die Welt und den Menschen nicht nur in seiner ewigen Weisheit, sondern vielmehr in der menschengewordenen Weisheit erschaffen. Auf der Ebene der göttlichen Prädestination existiert darum die menschengewordene Weisheit früher als die Menschen; ohne den Gottmenschen gäbe es weder Schöpfer noch Geschöpf, wie NvK in *De docta ignorantia* III, 3 sagt⁷³.

Obwohl nach den bisherigen Ausführungen der Begriff Gottes und seiner Weisheit auf die Inkarnation als ihre höchste Vollendung hindrängt, ist die Inkarnation für Cusanus doch keine zwingende Notwendigkeit. Sie bleibt ein freier Gnadenerweis Gottes. Auch fehlt nicht das Motiv der Erlösung. Die Inkarnation ist nicht nur die Vollendung der Schöpfung; sie soll die Menschen auch aus ihrer Unwissenheit befreien⁷⁴. Das kommt noch deutlicher zum Vorschein, wenn wir das Geschehen aus der Perspektive des Menschen betrachten.

⁷¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i.Br. 1976) 199; vgl. auch 122-32 (Selbstmitteilung an die geistige Kreatur), 198-202 (Zum Verhältnis von menschlicher Transzendenz und hypostatischer Union).

⁷² Vgl. R. HAUBST, *Die Wege der christologischen manuductio*, in: MFCG 16 (1984) 164-191.

⁷³ Vgl. auch *Sermo XXII (Dies sanctificatus)*: h XVI, N. 32, Z. 7-10. Siehe HAUBST, *Die Christologie* 166-192.

⁷⁴ Das Verhältnis dieser beiden Motive der Menschwerdung soll hier nicht weiter behandelt werden. Siehe dazu HAUBST, *Die Christologie* 173-192; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo“* (München 1969).

2. Die Angemessenheit der Inkarnation - vom Menschen her gesehen.

NvK begründet die Vorrangstellung Christi nicht nur von oben, von Gottes Selbstmitteilung her, sondern bis zu einem gewissen Grade auch von unten, vom menschlichen Verlangen, her. Ja man muß sogar sagen, im Ansatz von unten besteht das eigentlich Neue der Christologie des NvK⁷⁵. In den ersten Kapiteln des dritten Buches von *De docta ignorantia*, wo er diesen Ansatz am prägnantesten dargestellt hat, verknüpft er diesen Gedanken auch ausdrücklich mit der Idee der Weisheit und zieht als biblischen Beleg den Christushymnus des Kolosserbriefes heran⁷⁶.

Im einzelnen kennt Cusanus einen doppelten Ansatzpunkt der Weisheitschristologie in der menschlichen Erfahrung. Zum einen betrachtet er das Verlangen des Menschen nach Weisheit und legt dar, wie es in sich scheitert, in Christus aber seine Erfüllung findet. Zum anderen verweist er auf die Erfahrung, daß das Weisheitsstreben des Menschen leicht in Hybris und Verblendung umschlägt; von da wird die Erleuchtung und Belehrung der menschlichen Unwissenheit durch die Weisheit Christi noch zwingender.

a) Christus als die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Weisheit

Beginnen wir mit dem ersten Aspekt. Der menschliche Intellekt ist, wie wir gesehen haben, von Gott geradezu auf die ewige Weisheit hin geschaffen worden. Sie bildet seine eigentliche Nahrung. Der Intellekt soll durch die Schau des Wortes in die Weisheit des Vaters selbst eingehen⁷⁷.

Wie aber geschieht das? Ein Aufgehen des Menschen in Gott, eine wesenhafte Gleichheit mit Gott, so wie der Sohn dem Vater konsubstantial ist, ist dem Menschen weder möglich noch ist sie für ihn wünschenswert; denn jedes Seiende findet seine Vollendung innerhalb der Grenzen seiner Art⁷⁸.

⁷⁵ Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 258: „Aber die Vorstellung, daß die menschliche Natur Christi gleichsam magnetisch zur Teilnahme an der göttlichen emporgezogen sei ..., überwiegt entschieden die, daß ihre Gnadenausstattung auf der Emanation oder Einsenkung der Gottheit beruhe.“

⁷⁶ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 130, Z. 7-17. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 168. Ähnliche Gedanken finden sich in der Predigt XXII (*Dies sanctificatus*): h XVI, NN. 1-45. Später, im *Sermo* XLI (Koch 32) (*Confide filia*; Mainz, 22. 11. 1444) geht er ganz von der menschlichen Erfahrung aus (Christus in sich selbst finden). Schon in Predigt II zum Epiphaniestag 1431 sagt Cusanus, die Heiden hätten gehaut, daß „sich Gott eines Tages der gemeinsamen, nämlich der menschlichen Natur, einen werde, damit sie neugeschaffen und der Mensch so zu seinem Ziel geführt werde“: h XVI, N. 5, Z. 14-17. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 203, dort weitere Belege für das Warten der Heiden auf die Menschwerdung.

⁷⁷ Vgl. *De ludo* II: p I, 166^v und den Schluß der Vorform von *De mathematica perfectione*, ed. K. Reinhardt, in: MFCG 17 (1986) 141, Z. 303-308.

⁷⁸ Vgl. *Sermo* XLI (Koch 32) (wie Anm. 76); *De aequal.*, h X/1, N. 1 (wie Anm. 53).

Hier setzt nun die Christologie des Cusanus ein. Der Mensch strebt nach vollkommener Weisheit. Doch das Äußerste, was er erreichen kann, ist „die Einsicht in das im letzten bleibende, jedenfalls durch keine Eigentätigkeit der endlichen Vernunft aufhebbare Nichtwissen“⁷⁹. Auf der anderen Seite kann das Verlangen nach vollkommener Weisheit, das Gott der menschlichen Natur eingestiftet hat, nicht vergeblich sein. Dieser Zwiespalt wird nur dann überwunden sein, wenn die göttliche Weisheit sich selbst in einem Menschen inkarniert, der dann die Fülle der Weisheit und zugleich die Quelle der Weisheit für alle anderen darstellt.

Immer wieder variiert NvK diesen Gedanken in seinen Predigten und Schriften.

In der Predigt LXXXVIII, einer Fronleichnamspredigt aus dem Jahre 1451, spricht er von der angeborenen Fähigkeit des Menschen (*capacitas conata*) für die Aufnahme der Weisheit. Trotzdem kommt der Mensch nur dann zur Weisheit, wenn er von dem Lehrmeister Christus, dem Wort des Vaters, erleuchtet wird⁸⁰.

In *De pace fidei* (1453) zeigt NvK, wie der menschliche Intellekt, der glaubt, die Einigung mit der Weisheit erlangen zu können, einen Menschen voraussetzt, in dem der Intellekt in höchstem Maße mit der Weisheit geeint ist. Das aber ist in Christus geschehen, der hypostatisch mit der ewigen Weisheit geeint ist⁸¹.

Im *Sermo CCXI* (1455) schildert er, ausgehend von der Frage Johannes des Täuflers an Jesus: Bist du es, der da kommen soll?, die Sehnsucht der Menschen des Alten Bundes nach einem Menschen, in dem die Fülle der Weisheit wohnt. Alle Weisen erkennen, daß ihr *desiderium* nicht erfüllt werden kann; aber es kann auch nicht vergeblich sein; so erwarten sie einen, dem die Kunst des Lebens und die Weisheit nicht nur aus Gnade, sondern aufgrund seiner Natur, aufgrund von Zeugung zukommt⁸².

In einer seiner späten Brixener Predigten, im *Sermo CCLXII*, sagt er von den heidnischen Weisen: „Alle diese suchten gewiß (letztlich) nichts

⁷⁹ J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989) 30.

⁸⁰ *Sermo LXXXVIII* (Koch 83) (Magdeburg 1451): *Ego sum panis vivus* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 10^v).

⁸¹ *De pace* 13: h VII, N. 45; vgl. 12: h VII, N. 36-41.

⁸² *Sermo CCXI* (Koch 208) (wie Anm. 31; dort Fol. 127^{ra}). Hier unterscheidet NvK auch zwischen *scientia* und *sapientia*; es ist ein Zitat aus dem Apokalypsen-Kommentar des Matthias von Schweden. Der Name Johannes des Täuflers bedeutet (etymologisch) Gnade, aber es ist eine *gratia* oder *scientia generationis* et *creationis*. Christus kommt demgegenüber die *gratia* et *sapientia regenerationis* zu. Beide verhalten sich zueinander wie Sonne und Mond.

anderes als die inkarnierte Weisheit. Denn in allen Lehrern wird die inkarnierte Weisheit gesucht. Wäre diese also nicht in irgendeinem inkarniert - d.h. fände sich kein Mensch, der so weise ist, daß die wesenhafte Weisheit nicht größer sein könnte - , so suchte man überall vergebens Lehrer...⁸³.

In der Schrift über die Sichtung des Korans (1463) argumentiert er so, Christus könne nur dann den Menschen Gott als Vater offenbaren, wenn er die göttliche Weisheit in Person sei. „Wenn jener Mensch nicht die allwissende göttliche Weisheit selbst wäre, durch die Gott alles wirkt, so könnte er keinesfalls etwas ihm Unbekanntes offenbaren“⁸⁴.

In dieser *manuductio ad Christum* wird auch schon dessen Gestalt wenigstens in Umrissen erkennbar. Christus besitzt die Weisheit offenbar in einem doppelten Sinne. Als Mensch hat er die Tugend der Weisheit wie auch alle anderen Tugenden in ihrer ganzen Fülle; aber er *hat* diese geschaffene Gnadengabe Gottes nur deshalb, weil er von Natur aus Gottes Weisheit in Person *ist*⁸⁵. Das ist für Cusanus entscheidend. Die Maximität des Wissens Jesu, die er immer wieder hervorhebt, ist nur denkbar, wenn Jesus mehr ist als ein weiser, ja sogar mehr als der weiseste unter allen Menschen, wenn er die göttliche Weisheit selbst ist⁸⁶. Die sub-

⁸³ *Sermo CCLXII* (Koch 259) (Brixen, 6.1. 1457): *Obtulerunt ei munera* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 207^{rb}-209^{rb}). Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 203-204.

⁸⁴ *Crib. Alk. Prol.*: h VIII, N. 8, Z. 15-17. Vgl. auch *Sermo CLV* (Koch 147) (Brixen, Palmsonntag 1454): *Vere Filius Dei erat iste* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 50^{va}-52^{vb}, dort Fol. 52^{va}): *Unde nisi Deus creasset talem hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem verbi Dei, remansisset Deus incognitus. Est igitur propter talem omnis creatura, quia ipse finis. Et hic est magister, qui potest tollere ignorantiam et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum (Jo 1,9)...*

⁸⁵ Mit der Unterscheidung von Haben und Sein erklärt Hugo von St. Victor die beiden Formen der Weisheit; als Mensch besitzt Christus die Fülle der Weisheit in der Weise des Habens, als Gottessohn in der Weise des Seins. Siehe HUGO DE S. VICTORE, *De sapientia animae Christi*: PL 176, 845-75. Vgl. dazu Anm. 28; ferner H. SANTIAGO-OTERO, *‘Esse et habere’ en Hugo de San Víctor*, in: Ders., *Fe y cultura en la edad media* (Madrid 1988) 253-57. Ob Cusanus die Schrift Hugos gekannt hat, ist nicht sicher. Zumindest hat er das von Hugo in diesem Zusammenhang benutzte (vielleicht sogar von ihm geprägte?) und dem hl. Augustinus zugeschriebene Axiom gekannt: „*Quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam*“. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 256; vgl. auch H. SANTIAGO-OTERO, *Quidquid habet filius Dei per naturam habet filius hominis per gratiam: ¿impronta agustiniana?*, in: Ders., *Fe y cultura en la edad media* (Madrid 1988) 23-30. In anderem Zusammenhang unterscheidet NvK in der Martinspredigt (*Sermo XL*) (wie Anm. 54) Haben und Gehabt-Werden.

⁸⁶ Manchmal faßt Cusanus diese Würde des menschengewordenen Christus, daß er nämlich die Weisheit und das Wort Gottes in Person ist, in dem Namen Jesus zusammen; siehe *Sermo XLVIII* (Koch 39) (Mainz, 6. 1. 1445): *Dies sanctificatus* (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 91^{ra}-92^{rb}). Für die Verbindung von Weisheitschristologie und Namen-Jesu-Christolo-

stantiale, naturhafte Weisheit und Heiligkeit Jesu fließt gleichsam auf seine menschliche Seele über und macht Jesus zum weisesten aller Menschen. Wie R. Haubst gezeigt hat, begreift Cusanus die Tugend-Kräfte nicht im scholastischen Sinne als akzidentelle Dispositionen der Seele. „Cusanus schaut vielmehr mit Platon und mit manchen christlichen Platonikern unter den Kirchenvätern zu den Tugenden wie zu ewigen Urbildern im göttlichen Logos oder in der Seele Christi auf“⁸⁷. Cusanus hat dieses Verständnis der Tugenden aus dem Kommentar Meister Eckharts zum Buch der Weisheit übernommen⁸⁸.

Nun stellt sich die Frage: Schaltet die in Christus leibhaft wohnende göttliche Weisheit nicht jegliche Aktivität der aufnehmenden menschliche Seele Jesu und damit die spezifisch menschliche Weisheit Christi aus? Diese Befürchtung, die aus heutiger Sicht immer wieder geäußert wird, trifft nach Cusanus in keiner Weise zu. Im Gegenteil, nach cusanischem Verständnis aktuiert die göttliche Weisheit vielmehr alle menschlichen Kräfte und Möglichkeiten Christi, macht ihn zum weisesten aller Menschen und befähigt ihn, auch die anderen Menschen aus der Unwissenheit herauszuführen⁸⁹.

gie siehe BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 53-55. PFEIFFER, *Maria die Dienerin* (wie Anm. 16) 147 sagt im Sinne des Cusanus mit Recht bezüglich des Namens Jesus, der Heil und Rettung bedeutet, Christus sei „nicht der größte aller Retter, sondern die Rettung schlechthin“. In der Namen-Jesu-Theologie finden wir diese Idee immer wieder; vgl. K. REINHARDT, *Christus der Jesus. Zur Theologie der „Namen Christi“ bei Luis de León (1527-1591)*, in: *Der menschenfreundliche Gott. FS für Alfons Thome zum 75. Geburtstag (Trier 1990)*. Eine moderne Variante findet sich in Kierkegaards Wort „Der Helfer ist die Hilfe“; vgl. E. BISER, *Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen*, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?* (Freiburg i.Br. 1977) 165-200.

⁸⁷ HAUBST, *Die Christologie* 272. Vgl. auch 255-56 und 270-273.

⁸⁸ Das hat neuerdings nachgewiesen R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: U. Kern (Hg.), *Meister Eckhart heute. Freiheit und Gelassenheit* (München/Mainz 1980) 75-96, besonders 86-89. Ob NvK auch den Sapientia-Kommentar des Oxforder Dominikaners Robert Holcot († 1349) gekannt hat, der ungefähr zur selben Zeit entstanden ist wie der Meister Eckharts und eine viel größere Verbreitung erreicht hat, müßte noch genauer untersucht werden.

⁸⁹ Zur Frage des Wissens Christi vgl. HAUBST, *Die Christologie* 261-268. Cusanus kennt zwar eine gewisse Entwicklung des menschlichen Wissens Jesu, betont aber auf der anderen Seite auch, daß Jesus von Anfang an schlechthin weise war. Im *Sermo CCLIX* (Koch 256; Brixen, Weihnachtsoktav 1457) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 202^{ra}-203^{va}) predigt er bezeichnenderweise über *Lk* 2,40 (Puer crescebat et confortabatur plenus sapientia, et gratia Dei erat in illo) und bringt *Lk* 2,52 (Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud deum et homines) nur als Einwand. Die Fülle der Weisheit erlaubt kein Mehr oder Weniger, nur im Akzidentellen kann es deshalb eine Entwicklung geben. Vgl. auch HAUBST, *Über das Seelenleben des Kindes Jesu*, in: *GuL* 33 (1960) 405-415.

Das ganze Leben und Wirken Jesu ist eine Offenbarung der göttlichen Weisheit. Seine Tätigkeit ist vor allem die eines Lehrers⁹⁰. Ebenwenig wie die großen Weisen der Antike Pythagoras und Sokrates hat Jesus seine Lehre in Büchern niederlegt⁹¹. Sein Evangelium, „das lebendige Brot der Weisheit“⁹², ist kurz zusammengefaßt in dem von ihm so gerne ausgelegten Pater noster, „in dem die ganze Weisheit aufleuchtet“⁹³. Letztlich ist Jesus selbst der Gegenstand seiner Lehre, er ist das *Verbum abbreviatum*, die Weisheit in Person⁹⁴. Darum kann auch das Aufnehmen seiner Lehre nicht ein rein intellektueller Vorgang sein. „Wenn einer alle Evangelien auswendig wüßte, wäre er deshalb noch nicht vollkommen; dazu ist es erforderlich, daß er durch die Nachahmung Christi die Gestalt des Gottessohnes annimmt“⁹⁵.

b) Christus als Befreier aus der Dunkelheit der Ignoranz

Ansatzpunkt für die Christologie ist nach Cusanus also zum einen die Erfahrung, daß der Mensch in seinem Streben nach Weisheit höchstens bis zur Einsicht in sein Nichtwissen kommt und die positive Erfüllung seines Strebens nur als Gnade erwarten kann. Dazu kommt jedoch noch eine andere Erfahrung. Cusanus sieht sehr deutlich, daß das menschliche Streben meist nicht zu dieser Weisheit des Nichtwissens führt, sondern weit mehr zu Stolz und Überheblichkeit, durch die sich der Mensch nur noch tiefer in seine Unwissenheit verstrickt.

Schon in der ersten Predigt zum Weihnachtsfest 1428 (1430?) sieht NvK die eigentliche Sünde Adams darin, daß er weise sein wollte wie

⁹⁰ Deswegen wird manchmal gegen NvK (zu Unrecht) der Vorwurf erhoben, er betreibe eine intellektualistische Christologie. Siehe H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III/1 (Einsiedeln 1965) 552-592, bes. 588; DERS., *Theologik* II (Einsiedeln 1985) 191-198.

⁹¹ *Sermo XXIII*: h XVI, N. 14, Z. 15-26.

⁹² *Sermo CLXXIX* (Koch 183) (Bruneck, 5. 6. 1455) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 92^{rb}-95^{vb}): *Qui manducat hunc panem*. Vgl. auch die Bedeutung von Wort und Weisheit als Nahrung und Brot des menschlichen Geistes und deren Bezug zum Evangelium und zur Eucharistie; vgl. R. HAUBST, *Das Wort als Brot*, in: *Martyria, Leiturgia, Diakonia*. Festschrift für H. Volk (Mainz 1968) 21-39.

⁹³ *Sermo XXIII*: h XVI, N. 18, Z. 11-12.

⁹⁴ Vgl. *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 84; dort Fol. 52^{vb}): *Christus igitur est verbum abbreviatum super terram. Humanitas est quasi liber vivus in se habens verbum vivum Patris. Et nota quod est conclusio omnium librorum...* Vgl. auch Anm. 86 (der Name Jesus als Ausdruck der Weisheit Gottes).

⁹⁵ *Sermo CCLXXIII* (Koch 270): *Ut filii lucis ambulate* (Brixen, Sonntag Oculi, 1457). - Auf die zahlreichen Äußerungen des Cusanus über die Schule der Weisheit und über die Art und Weise, wie die Menschen zur Weisheit Christi gelangen, kann hier nicht eingegangen werden.

Gott⁹⁶. Diese Schuld konnte nur durch die Inkarnation der göttlichen Weisheit aufgewogen werden.

Auch in *De concordantia catholica* bezeichnet er die Ursünde ausdrücklich als eine Sünde gegen die Weisheit. Der Mensch wollte durch Wissen und nicht durch Glauben dem Höchsten gleichwerden und weise werden; so hat er vom Baum der Erkenntnis gegessen und damit die Weisheit, das Leben, Christus selbst verloren⁹⁷.

So wurde es notwendig, daß die ewige Weisheit Menschengestalt annahm, um die Weisheit dieser Welt als Torheit zu entlarven und die Menschen zur wahren Weisheit zu führen⁹⁸. Diese in den Schriften des Cusanus immer wieder anzutreffende Begründung für die Menschwerdung der göttlichen Weisheit zeigt, daß für ihn von Anfang an die Menschwerdung der göttlichen Weisheit auf das Kreuz ausgerichtet ist⁹⁹.

In seinem religiösen Vermächtnis, einem Brief an den Novizen Nikolaus Albergati vom 11. Juni 1463, wiederholt NvK nicht nur seine Interpretation der Ursünde, sondern wendet sie auf seine Zeit an: „Das ist die Sünde, die heute in der Welt herrscht. Alle die Adamskinder vermeinen Einsicht zu haben, und zwar ein stolzes und aufgeblähtes Wissen...“ Und er stellt ihnen die Enttäuschung Adams vor Augen: „Während er nämlich durch wissenschaftlichen Fortschritt zur Schau göttlicher Herrlichkeit, die Unsterblichkeit gibt, zu gelangen hoffte, kehrte er in den Tod und zur Asche, aus der er war, zurück“¹⁰⁰. Die Tragweite dieser Äußerungen bringt R. Haubst sehr gut zum Ausdruck, wenn er sagt: „Hier spricht Cusanus das hinter aller Erkenntniskritik seines spekulativen Hauptwerkes stehende religiös-sittliche Anliegen der Worte ‚docta ignorantia‘ deutlich aus: Menschliches Wissen, das nicht von Gott belehrt sein will, ist vor Gott Hybris und Ignoranz und muß in bitterer Enttäuschung enden.“ Und Haubst fügt die Sätze aus *De genesi* an: „Die Erkenntnis die-

⁹⁶ *Sermo I*: h XVI, N. 23, Z. 25-31.

⁹⁷ *De con. cath.* I, 3: h ²XIV, N. 16-18. Offenbar richtet sich nach NvK schon die Ursünde der Stammeltern gegen die sapientia, die Christus ist.

⁹⁸ *De intellectu evangelii Job.* (wie Anm. 33); *De gen.* 4: h IV, N. 174; *De pace* 14: h VII, N. 47-48; *De vis.* 21: Santinello NN. 106-109; *De poss.*: h XI/2, N. 31, Z. 9-13 und N. 32-33.

⁹⁹ Vgl. *De con. cath.* I, 3: h ²XIV, N. 15, Z. 1-3: Et illa est summa huius veritatis, quod nihil aliud per cunctas scripturas nisi deus et verbum caro factum crucifixum propter nos ostenditur signis et sacrificiis. Hoc solum Paulus scivit...

¹⁰⁰ *Der Brief des Kardinals NvK an den Novizen Nikolaus Albergati*, Montepolciano, 11. Juni 1463, hg. von G. von Bredow, CT IV (Heidelberg 1955) 26-57, dort N. 25, S. 26-27.

ser Ignoranz aber demütigt und erhöht, indem sie demütigt, und macht so belehrt¹⁰¹.

Auf dem Hintergrund der Erfahrung von Ignoranz und Hybris der Menschen wird nun auch das Kreuz Christi verständlicher.

3. Die vollendete Offenbarung der göttlichen Weisheit in Tod und Auferstehung Christi

Für eine sapientiale Christologie bildet sicher das Kreuz die größte Herausforderung. Wie kann man im Kreuzestod Jesu, „für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23-24), die eigentliche Weisheit Gottes erkennen?¹⁰²

Schon in seinen frühen Schriften sieht Cusanus in der Botschaft vom Gekreuzigten die höchste Offenbarung der göttlichen Weisheit¹⁰³. Aus dem Grundsatz, daß Gott sich in seiner Weisheit und Güte selbst mitteilen will, leitet NvK nicht nur die Angemessenheit der Inkarnation ab, sondern auch die des Kreuzes. Christus mußte den gewaltsamen Tod am Kreuz erleiden, wenn er auf bestmögliche Weise den Vater offenbaren wollte¹⁰⁴. Durch seinen freiwilligen Tod zeigt er, daß das Leben des Gei-

¹⁰¹ HAUBST, *Die Christologie* 66.

¹⁰² Vgl. G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie* (wie Anm. 2) 910.

¹⁰³ *De con. cath.* I, 3: h²XIV, N. 15, Z. 1-3: Et illa est summa huius veritatis quod nihil aliud per cunctas scripturas nisi deus et verbum caro factum crucifixum propter nos ostenditur signis et sacrificiis. Hoc solum Paulus scivit. - Eine ausdrückliche Verbindung der Weisheit mit der Passion Christi finden wir bei RUPERT VON DEUTZ, *De sancta Trinitate et operibus eius*, lib. XXXV (= De operibus Spiritus sancti. Liber secundus. De sapientia liber primus), ed. Hr. Haacke, CCCM 24, 1862-1904 (die passio novi hominis Jesu Christi als Ausdruck des donum sapientiae). Siehe auch BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, prol. n. 3-4; *Collationes super Hexaemeron* I, n. 28 und 30; vgl. dazu G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie* (wie Anm. 2) 913-914 u. W. HÜLSBUSCH, „Christus - Gottes Weisheit“ nach Bonaventura, in: *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (wie Anm. 3) 739-751. In diese Tradition gehört auch HEINRICH SEUSE, *Horologium sapientiae* (ed. P. Künzle, Freiburg i.Br. 1977) und *Büchlein der ewigen Weisheit* (ed. G. Hofmann, Düsseldorf 1966); vgl. BÜHLMANN, *Christuslehre* (wie Anm. 7) 63-106.

¹⁰⁴ Vgl. *Sermo XXXV*: h XVI, N. 4; besonders deutlich in *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 69; dort Fol. 51^{va}): Et si bene consideras, Deus creator omnium omnia propter revelare se creavit. Et quia Pater non nisi in Filio revelari potest, ideo Filius est consummatio omnis creationis, et ad finem, ut Filius melius posset revelare Patrem, omnia facta et scripta sunt. Et sic oportebat eum mori, si meliori modo quo fieri potuit, revelare debuit Patrem.

stes höher steht als das irdische¹⁰⁵. Ein solches Zeugnis geht über das bloße Lehren hinaus. Der Zeuge tritt mit seinem Leben für die Wahrheit der Lehre ein. So beweist Christus durch sein Sterben, daß aus ihm der Geist der Wahrheit spricht. Wer dieses Zeugnis annimmt, der wird selbst frei von Irrtum und Unwissenheit, dem eigentlichen Tod der Seele; ihm wird bewußt, daß er alles hinter sich lassen und auch noch sich selbst transzendieren muß, um zum vollendeten Wissen Gottes zu gelangen¹⁰⁶.

Mit solchen Überlegungen will Cusanus die Heilsbedeutung des Todes Christi keineswegs auf die eines äußerlich verstandenen Beispielen reduzieren. Christus stirbt den Tod am Kreuz nicht als ein beliebiger einzelner Mensch, sondern als der Mensch, in dem die ganze menschliche Natur zu ihrer Vollkommenheit gelangt ist¹⁰⁷. Sein Zeugnis hat darum weit größeren Wert als das eines Martyrers.

Entscheidend ist für Cusanus nun, daß Christus auch im Tod die Verbindung mit der ewigen Weisheit voll und ganz durchgehalten hat¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *De intellectu ev. Johannis* (wie Anm. 33) N. 5-6: Ostendit autem Deus supremo testimonio hanc vitam esse parvipendendam propter veritatem quae est vita intellectus alterius mundi... Sic mors Christi certificavit nos et liberavit nos de ignorantia et ab omni malo...; vgl. auch *Sermo CXXII* (Koch 204) (Brixen, Karfreitag 1452): *Agnus in crucis* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 174^{vb}-176^{ra}); *Sermo CCLIII* (Koch 250; Andreastag, Brixen 1456) (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 192^{vb}) und *Sermo CCLXXVIII* (Koch 275) (Brixen, Karfreitag 1457): *Crucifixus etiam pro nobis* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 247^{ra}-250^{rb}); übersetzt von R. Haubst, in: GuL 26 [1953] 3-7); *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123 und II, 16: h VIII, N. 137.

¹⁰⁶ *Sermo CLV* (Koch 147) (wie Anm. 69, dort Fol. 52^{rb}): Si bene consideras, recipere testimonium mortis Christi est consummata scientia. Postquam Paulus ad hoc pervenit, quod scivit Christum et hunc crucifixum, habuit consummatam scientiam ... Illuminationem consummatam assequimur contra ignorantiam ex testimonio mortis, et est fides, in qua lucet lux illa... Vgl. auch Fol. 51^{va}: Hoc testimonium qui accipit liberatus est et redemptus de umbra mortis animae, quae est tenebra et ignorantia, et est in luce in scholis magistri veritatis, ubi revelatur Pater qui in caelis est. Siehe *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123, wo das Wort vom scandalum crucis (1 Kor 1,23) zitiert wird. In *Sermo CCLIII* (Koch 250) (wie Anm. 105); dort Fol. 192^{vb} zitiert er aus einer Predigt des Aldobrandinus de Tuscanella die Sätze: Crux confert scientiam. In aliis libris habetur scientia de creatura, in cruce de creatore.

¹⁰⁷ In *Sermo XXXV* (h XVI, N. 5) folgen die schon in *De docta ign.* III, 6 (h I, S. 136-139, besonders S. 137, Z. 3-16) anzutreffenden Überlegungen über den Einschluß aller Menschen in Christus unmittelbar auf die Lehre über den Kreuzestod als Befreiung aus der Unwissenheit. - Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch seine Überlegung, daß Christus den Tod so radikal erlitten hat, daß er dadurch alle Möglichkeit des Sterbens in die Wirklichkeit überführt und so vom Menschenschlecht den eigentlichen Stachel des Todes, das Sterbenkönnen, weggenommen hat. Vgl. dazu *Sermo CXXII* (Koch 204) (wie Anm. 105); *De docta ign.* III, 7: h I, S. 139-142.

¹⁰⁸ *Sermo CCVIII* (Koch 206) (wie Anm. 63); dort Fol. 120^{vb}.

So hat er die Weisheit als Kunst des unvergänglichen Lebens bewiesen¹⁰⁹. Darum kann NvK gerade im Tode Jesu einen Sieg der unsterblichen Weisheit sehen und das Kreuz als Erhöhung und Verherrlichung Christi und als Beginn der vollkommenen Weisheit interpretieren¹¹⁰.

An dem neuen Leben der Auferstehung gewinnt auch der Gläubige Anteil und gelangt so zur Vollendung seiner Weisheit. Er wird selbst ein Weiser und Meister (*magister*) der Weisheit¹¹¹. Durch die Anschauung des Wortes geht der Mensch geradezu in die Weisheit des Vaters ein¹¹², eine Weisheit, die Schau Gottes und aller Dinge in Gott bedeutet und zugleich auch Teilnahme an seiner schöpferischen Kunst.

Schlußbetrachtung

Fragen wir abschließend, was denn nach Cusanus Weisheit im christlichen Sinne bedeutet.

Die Antwort kann kurz ausfallen: Unsere Weisheit ist Christus selbst. In ihm, in dem sich die absolute Weisheit inkarniert hat, findet die menschliche Suche nach Wissen und Weisheit ihren Anfang, ihre Mitte und ihre Vollendung. In ihm findet der Mensch, der nach der von Cusanus selbst entwickelten neuen Sicht des Kosmos den festen Bezugspunkt in der Welt verloren hat, eine neue Orientierung.

Durch die christozentrische Prägung bekommt der cusanische Weisheitsbegriff eine große Spannweite; er steht zwischen der *humilitas* der

¹⁰⁹ Vgl. *De ven. sap.* 32: h XII, N. 96.

¹¹⁰ Vgl. *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, N. 123; vgl. auch II, 12, 16 und 17. Siehe ferner *Sermo LXXIV* (Koch 69) (Koblenz 24. 3. 1448): *Tertia die resurrexit* (Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 29^{va}-30^{rb}, dort Fol. 30^{ra}: *De tertia die*).

¹¹¹ *Sermo LXXXVIII* (Koch 83) (wie Anm. 80). Vgl. auch *De fil.*, wo zwar nicht von der Weisheit die Rede ist, wohl aber ähnliche Termini gebraucht werden wie *magisterium* etc. Vgl. auch R. HAUBST, *NvK über die Gotteskindschaft*, in: Nicolò da Cusa. *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Firenze 1962) 29-46.

¹¹² So besonders im Schlußwort der Vorform von *De mathematica perfectione* (1458) (ed. K. Reinhardt, MFCG 17, 1986, 141), wo er von der Mathematik zur *visio intellectualis* überleitet: *Visio autem intellectualis nominatur per magnum Dionysium transitio in deum. Sicut qui videt verbum hoc Euclidis, sc. punctus est cuius pars non est, visione intellectuali perfecta, ille videt complicitate omnem quam scripsit geometriam et transit in scientiam eius, sic transit in sapientiam patris creatoris ille, qui videt verbum, per quod fecit et secula, quoniam in verbo illo videt et omnia complicitate quae sunt creata et creati possunt, et haec visio est transitio in sapientiam, quae deus est.* Vgl. auch *Crib. Alk.* II, 18: h VIII, N. 152 und 153 und Anm. 77.

belehrten Unwissenheit und der *exaltatio* der Allwissenheit. Er umfaßt göttliche wie menschliche Weisheit.

Auch seiner Struktur nach ist er umfassend. Weisheit meint Schau, aber nicht im Sinne eines rein theoretischen Wissens. Weisheit meint ein Wissen, das identisch ist mit Leben, Macht, Liebe, Gerechtigkeit. Darum ist sie schmackhaftes Wissen, *sapida scientia* und zugleich schöpferische Kunst, Lebenskunst und Kunst des Sterbens.

Auch was den Gegenstand angeht, ist der cusanische Weisheitsbegriff umfassend. Die christliche Weisheit kommt von Gott und richtet den Menschen ganz auf Gott aus. Trotzdem besteht sie nach Cusanus nicht nur in der Kontemplation Gottes und der Dinge in Gott; als *ars creatrix* verweist sie den Menschen immer auch auf die Entfaltung Gottes in der Schöpfung und gibt so auch den Weg frei für die Wissenschaften¹¹³.

DISKUSSION ZU DEN REFERATEN VON G. SANTINELLO UND KL. REINHARDT

(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Meine sehr geehrten Damen und Herren! Ich würde vorschlagen, daß wir nicht nach den Vorträgen trennen, sondern daß so diskutiert wird, wie die Wortmeldungen kommen. Die beiden Vorträge haben sich ja in gewisser Weise ergänzt, einmal die Weisheit „von unten“ und einmal die „von oben“. Es wird sich zeigen. Herr Passow, habe ich richtig notiert?

PASSOW: Ich möchte zu den beiden Vorträgen eine Übersicht geben. Eine Kathederkontrolle der Wissenschaft, wie sie Hegel gewollt hat, der die Urphänomene bei den Wissenschaftlern eingefordert hat, aus denen er

¹¹³ Vielleicht hat deshalb die augustinische Unterscheidung von *scientia* und *sapientia* bei Cusanus ein so schwaches Echo gefunden. Schon gar nicht wendet er die Unterscheidung auf Christus an; er sagt nicht mit Augustinus, daß der Mensch per Christum *scientiam* ad Christum *sapientiam* strebe. Für ihn ist Christus so Gottes Weisheit, daß er auch alle Wissenschaft in sich enthält. Zur augustinischen Unterscheidung zwischen der auf die vielen Dinge in der Welt ausgerichteten *scientia* und der in der Kontemplation des Ewigen bestehenden *sapientia* siehe AUGUSTINUS, *De trin.* XII, 14 und XIII (das ganze Buch); die wichtige Stelle in XIII, 19, 24 (CCSL 50A, Z. 50-55): *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam; ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg i.Br./München 1969) 237-240 wendet die augustinische Unterscheidung ohne Belege auf Cusanus an.

eine Philosophie bilden wollte, scheint mir nicht möglich zu sein und wohl auch ein Mißverständnis. Die Wissenschaft ist ein gesellschaftlicher Körper, d.h. es entsteht das Problem der Einheit und der Vielfalt. Der Gott, wie ihn Cusanus erklärt, ist ein persönlicher Gott, der mit dem Einzelnen wechselwirkt, und es hängt dann davon ab, ob dieser Einzelne das Urphänomen erkennt. Der Theologe wie der Philosoph kann nicht in den Menschen und den Wissenschaftler hineingucken, um zu erkennen, ob das eine experimentelle oder wissenschaftliche Wahrheit ist. Der Titel heißt ja Weisheit und Wissenschaft und nicht Weisheit und Wissen. Das Streben nach Wissen ist nicht unbedingt das Streben nach Weisheit, sondern oft auch das Streben nach Macht, einfach nur so eine Art Sucht, wenn es ins Extrem geht. Und hier scheint mir ein klassisches Problem vorzuliegen, das Cusanus keinesfalls übersehen hat. Denn er hat das ‚Wort‘ in seiner Arbeit *Über den Frieden im Glauben* zu Gottesproblemen oder zu theologischen Problemen sprechen lassen; und er hat die Jünger Petrus und Paulus zu weltlichen Problemen sprechen lassen, d.h. Menschen, die unter Menschen sind. Daher würde ich lieber sagen, die Theologie sollte nicht eine Kathederkontrolle der Wissenschaft durchführen, sondern die Theologen sollten nach dem Satz von Herrn Santinello, genauso wie die Philosophen, ihre geistigen Interessen von den beruflichen trennen. Nun ist natürlich der Wissenschaftler unter Umständen „berufen“. Aber „berufen sein“ führt auch leicht zu einer Selbstüberheblichkeit und zum Konflikt zwischen Berufung zum Pseudo-Propheten der Philosophie, Ethik oder Moral und dem Streben nach Wissen. Aus dem muß ein Dreiecksverhältnis gebildet werden, um unsere Probleme heute zu lösen.

MEINHARDT: Will jemand antworten? Es war ja eigentlich mehr ein Korreferat.

REINHARDT: Sie haben auch den Theologen angesprochen. Natürlich müßte man den Theologen in dem Dialog *De sapientia* wohl mehr an die Seite des Rhetors stellen, der sich durch Buchwissen auszeichnet, nicht durch eine genuine Weisheit. Herr Santinello hat gestern gezeigt, wie in der Theologie die Wissenschaft mitspricht. Aber das zeigt eben auch die Grenzen der Theologie auf, die sich nicht anmaßen kann, über die Weisheit Gottes zu verfügen.

KANDLER: Ich habe eine Frage zum Referat von gestern und zwar hinsichtlich des Ausdrucks *theologia sermocinalis*. Es wird meist als Unterredungstheologie übersetzt und ist auch gestern, wenn ich es recht im Ohr habe, so verstanden worden. Ich möchte aber fragen, ob man nicht zusätzlich in dem Wort *sermocinalis* die Wortbedeutung *sermo* für Predigt sehen müßte. Ich meine umfassender, nicht nur Unterredungstheologie, sondern Verkündigungstheologie, vor allem weil auch in die-

sem Zusammenhang, und nicht nur in *De venatione sapientiae*, der Ausdruck *vis vocabuli* gleich im selben Zusammenhang folgt, daß also doch das Wort, und ich denke doch wohl auch das verkündigte und geglaubte Wort, die Kraft hat, den Menschen zur Weisheit zu führen. Es ist, wie Nikolaus dann in *De visione Dei* sagt, die leichte Theologie, die vermittelt und angenommen werden kann. Also noch einmal meine Frage: Könnte man auch *theologia sermocinalis* etwas umfassender als Verkündigungstheologie verstehen?

SANTINELLO: Ja, ich glaube, daß Sie recht haben. *Theologia sermocinalis* ist ein umfassender Ausdruck. Es gibt eine gute *theologia sermocinalis* und eine schlechte. Wenn man also glaubt, daß man mit unserer Sprache die Probleme der Theologie ganz verstehen und ganz dem anderen mitteilen kann usw., dann wird die *theologia sermocinalis* etwas wissenschaftlich, etwas zu menschlich. Wenn wir also unsere Worte als Abbilder von etwas Unaussprechlichem verstehen, so wird die *theologia sermocinalis* in verschiedener Weise eine gute Sache und eine positive Theologie. Als positiv gibt es nicht nur die negative Theologie. Als positiv gibt es auch die so sprachlich begrenzte positive Theologie.

BILANIUK: Ich möchte eben diese Gedankengänge fortsetzen. Denn ich vermute ganz stark, daß bei Cusanus die Weisheit auf einer Seite formal als die von Gott vermittelte Tugend erscheint. Auf der anderen Seite, materialiter gesehen, ist das eine Synthese des Wahren, des Guten und des Schönen. D.h. der ganze Mensch mit Intellekt, Wille und dem ästhetischen Sinn wird angesprochen und gibt auch eine Antwort auf diese Herausforderung. Und deswegen handelt es sich um diese Synthese, die in das Mystische hinübergeht und sich eben auf der mystischen Ebene weiterentwickeln kann. Infolgedessen glaube ich, daß man diesen Begriff sehr erweitern muß, um dem Cusanus gerecht zu werden.

REINHARDT: Ja, ich habe auch darauf hingewiesen, daß der Begriff der Weisheit bei Cusanus eine sehr große Spannweite hat und all das einschließt, was Sie eben gesagt haben. Wahrscheinlich war das auch ein Grund dafür, daß er diesen Begriff so gerne gebraucht hat.

MEINHARDT: Herr Santinello! Ich muß Sie nach etwas fragen, was ich nicht gehört habe, sondern nur gelesen habe, da ich gestern abend leider nicht da sein konnte. *Vis vocabuli*, das kam aber eben auch zur Sprache. Ich kenne diesen Begriff eigentlich als sprachphilosophischen Begriff aus *Idiota de mente*. Und da bedeutet er die Frage nach der Leistung der Sprache im Zusammenhang von Sinnerkenntnis und Sinnvermittlung. Herr Kandler, Sie haben vorhin *vis vocabuli* in einem ganz anderen Sinne theologisch verstanden. Natürlich, Sie als protestantischer Theologe betonen die Kraft des Gotteswortes. Ist das die Bedeutung des NvK in *De venatione sapientiae*?

SANTINELLO: Ja, die „Bedeutung des Wortes“ ist die Übersetzung von Wilpert. Ich bin nicht einverstanden, aber es ist auch eine gute Übersetzung, weil hier die *Kraft* zum Ausdruck kommt. Wie weit können wir mit der Sprache gehen? Die Sprache hat eben eine begrenzte Gültigkeit.

MEINHARDT: Ich fragte nur, weil Sie mit „Bedeutung des Wortes“ übersetzt hatten. Wenn das von Wilpert ist, dann mag das in Ehren dastehen. Aber ich habe es immer verstanden als die Leistungsfähigkeit des Wortes. Herr Santinello, wären Sie damit einverstanden? Das wäre etwas präziser als „Bedeutung“ im Sinne der Semantik.

SANTINELLO: Aber dann „Bedeutung“ sowohl im wissenschaftlichen als auch im weisheitlichen Sinne. Die Bedeutung von *vis vocabuli* beinhaltet nicht nur die Signifikation, was das *vocabulum* ist. Es gibt nicht nur eine äußere Bedeutung, sondern auch eine innere, eine geheimnisvolle Bedeutung des Wortes. Das ist die äußere Bedeutung der Semantik, aber auch die innere Bedeutung des Wortes der Hermeneutik.

MEINHARDT: Ich stelle wieder, fast mit Bedauern, fest, daß wir uns hier nicht streiten. Ja, Herr Herold. Jetzt werden wir uns sicher streiten.

HEROLD: Ich habe Herrn Santinello gestern so verstanden, daß er vor allen Dingen am Ende seines Vortrages sehr viel Wert darauf gelegt hat, daß die Weisheit nur auf dem Wege der Wissenschaft, um es kantisch auszudrücken, zu gewinnen ist. Also daß - Sie haben es hier so formuliert - nur bei der Erfahrung des wissenschaftlichen Wissens so etwas wie Konvergenz zustande kommen kann, die durch die Weisheit angestrebt wird. Das scheint mir ein ganz wichtiger Punkt. Und meine Frage ist eigentlich: Wieweit läßt sich das z.B. als Programm verfolgen, wenn ich dies auf den heutigen Vortrag übertrage? Ich habe Herrn Reinhardt so verstanden, daß er Wert darauf gelegt hat, zunächst einmal innertheologisch die Gesichtspunkte, die von Interesse und wichtig sind, zusammenzutragen. Und das hat er - so wie ich das als Laie verstanden habe - auch sehr sorgfältig gemacht. Aber die Frage ist doch dann: Was er da als Wissenschaftler, als Theologe betreibt, ist dies das, was Zuwendung zur Welt ist und was dann zur Weisheit konvergieren kann? Wenn ich es nochmal übersetze im Hinblick auf die Frage der *vis vocabuli*: Inwieweit ist das eine Terminologie, die *vis* entwickeln kann? Also worin liegt die Bedeutung? Aber verstehen Sie mich bitte nicht so, daß ich jetzt eine Grundsatze debatte über die Leistungsfähigkeit von Theologie entfachen will. Meine Frage ist eher: Welches Interesse steht dahinter, wieweit kann man das, was als gesichertes Wissen gelten kann, was nachvollziehbar ist, was mit Erfahrungen anzufüllen ist, wieweit kann man das hier wiederfinden und dann als Erfüllung des Verlangens nach Weisheit oder als Schritte dieser Erfüllung interpretieren? Da habe ich einfach Probleme. Vielleicht kann ich den Streit so in Bewegung setzen, daß ich Sie beide oder Herrn

Santinello frage: Wieweit sehen Sie etwa in einer solchen theologischen Christologie die Erfüllung dieses Strebens nach Weisheit zumindest auf den Weg gebracht? Ich muß sagen, als Laie, mit modernem Bewußtsein, vielleicht auch eher aus einer zeitlichen Nähe zu Kant als zu Cusanus formuliert, fällt mir das jedenfalls schwer. Vielleicht können Sie in dieser Hinsicht etwas helfen? Und umgekehrt würde ich Herrn Reinhardt dann fragen, wieweit er seine Christologie als Antwort auf diese, durch Wissenschaft vermittelte Weisheitssuche verstehen kann.

SANTINELLO: Sie haben vielleicht das Kernproblem gefunden und betont. Es ist fast undenkbar, daß ich heute über mein Arbeitsprogramm schreibe: „Heute muß ich jagen, und heute werde ich ein Jäger nach der Weisheit“. Das ist fast undenkbar, direkt die Weisheit zu treffen. Man geht der Weisheit indirekt, mittels anderen Engagements während des Tages, nach. Und diese täglichen Engagements sind unsere humanen Wissenschaften, und das ist die Welt der Erfahrung. In der Erfahrung aber nehme ich wahr: Es gibt eine Wahrnehmung, die etwas anderes ist, die eine Beleuchtung der Sinne meiner Erfahrung ist. Das ist das erste Zeichen, daß ich auf dem Weg zur Weisheit bin. Und so soll ich schreiben, und in der Woche, an Arbeitstagen, arbeite ich als Wissenschaftler, und nur an dem glücklichen Tag des Sonntags oder einem Feiertag erfahre ich etwa, daß mich etwas beleuchtet, daß die Weisheit immer im Hintergrund ist. Ich sollte sagen, daß ich ein Jäger nach der Weisheit bin, weil der letzte Zweck meines Jagens die Weisheit ist. Aber auf welchem Weg? Natürlich auf dem Weg der Wissenschaft, des positiven Wissens.

MEINHARDT: Die Jagd-Metapher bei NvK hat nur den Nachteil, daß unsereiner, der jagt, das Wild nie erwischt.

WEIER: Ich möchte dem, daß die Weisheit auf dem Wege der Wissenschaft gesucht wird, etwas hinzufügen. Bei Cusanus ist es so, daß die Weisheit zwar gesucht und erjagt wird, aber daß sie doch zugleich ein Licht ist, das vom Vater der Lichter herabkommt. Er selbst hat ja betont, welche Bedeutung in seinem eigenen Ringen dieses Geschenk vom Vater der Lichter, d.h. das Gnadengeschenk von oben, für das Erlangen der Weisheit hat. Daß also die Weisheit vor allen Dingen auch ein Gnadengeschenk ist und daß sie in dem Sinne auch verstanden werden muß. Und in dem Sinne spricht er dann auch nicht nur von der *theologia sermocinalis*, sondern auch von der *theologia experimentalis*. Und die *theologia experimentalis* ist die Theologie der Gebetserfahrung, besonders der mystischen. Und in der mystischen Gebetserfahrung wird die Weisheit in diesem vollen Sinn als „eingegossene“ Weisheit zuteil. Der hl. Thomas von Aquin hat unterschieden zwischen der erworbenen und der geschenkten Weisheit. Bei Cusanus ist dieser Gedanke, daß das Licht von oben kommt, in einer besonders intensiven Weise auch entfaltet.

REINHARDT: Sie hatten ja gefragt, was die Theologie dazu sagt, welche Wissenschaft sie voraussetzt. Ich will auf der einen Seite das, was Kollege Weier eben schon gesagt hatte, daß auch das Suchen nach Weisheit schon von der Gnade Gottes angestoßen ist, bejahen. Aber ich möchte noch auf etwas anderes hinweisen. Diese scharfe Unterscheidung von Weisheit und Wissenschaft findet sich zumindest terminologisch bei Cusanus gar nicht so deutlich. Oft ist das für ihn einfach dasselbe: *sapientia* und *scientia*. Herr Santinello hatte darauf hingewiesen, daß es schwer ist, bei ihm eine einheitliche Terminologie herauszufinden. Schon von daher würde ich sagen, daß die Theologie auch ein Suchen nach dieser göttlichen Weisheit voraussetzt, aber ein Suchen, das eben doch letztlich von dieser Weisheit selber in Gang gesetzt wird.

HEROLD: Ich möchte noch auf zwei weitere Punkte hinweisen: Das eine ist, daß z.B. in der Schrift *Der Laie über die Weisheit* gerade als befreiend gelesen wird, daß die Weisheit auf den Plätzen und Märkten gesucht werden soll, also in der Zuwendung zur Welt. Und ich hatte Herrn Santinello auch so verstanden, daß das eigentlich ein wichtiger Zug ist, daß wir die Zuwendung zur Welt und damit auch eine Richtung auf eine neue, ja moderne Form von Wissenschaft bei Cusanus entdecken. Und das empfinden wir als befreiend. Ich sehe zweitens auch das Problem, daß weit bis ins 18. Jh. hinein Wissenschaft und Philosophie, Wissenschaft und Weisheit begrifflich gar nicht getrennt werden und erst mit der Moderne diese Trennung von Philosophie, als der Liebe zur Weisheit, und der Wissenschaft auftritt. Damit werden beide zum Problem: Wissenschaft stellt nicht mehr ganzheitliches Wissen dar und verliert auch die praktische Dimension, die im Begriff der Weisheit enthalten ist und bei Cusanus ja ganz sicher auch zur *sapientia* gehört. Die Weisheit muß in der modernen Wissenschaft neu thematisiert werden, da sie nicht mehr zum exakten Wissen gehört. Meine Frage zielt jetzt eigentlich darauf, ob wir diese moderne Trennung nicht mitbedenken wollen, wenn wir versuchen, den Cusanus in die Spannung von Wissenschaft und Weisheit hineinzubringen. Denn meine Befürchtung ist etwas, daß diese moderne Spannung verlorengeht, wenn man allzu sehr auf dem Felde der Theologie bleibt, die diese Trennung ja nicht kennt, die also jetzt, modern gesprochen, so etwas wie Begriffsakrobatik betreibt, also Schulweisheit bleibt und nicht das ist, was Sie gestern mit dem Kantschen Terminus als Weltweisheit bezeichnet haben. Das ist jedenfalls ein Verdacht, dem sich die Theologie heute ausgesetzt sieht. Das hängt schon mit der Terminologie zusammen, da müssen Übersetzungsprobleme gelöst werden. Und meine Bitte war, in dieser Richtung sozusagen den Bedrängnissen des modernen Bewußtseins Rechnung zu tragen und solche Übersetzungsleistungen zu versuchen. Ich sehe also: Die moderne

Spannung können Sie bei Cusanus in der Begrifflichkeit nur sehr bedingt finden. Aber wir müssen sie, glaube ich, mitthematisieren.

WEIER: Bei Cusanus gibt es eine sehr deutliche Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Forschen, Denken und dem Suchen nach Weisheit und dem, was man jedenfalls von einer Seite aus als das Gnadenhafte der Weisheit verstehen kann, und zwar, indem er selber vom Menschen her sehr deutlich unterscheidet zwischen *ratio* und *intellectus*. Das, was bei Hegel dann etwa der Unterschied zwischen „Verstand“ und „Vernunft“ ist. Dabei geht es in der *ratio* weitgehend um das, was wir heute als wissenschaftliche Forschung verstehen. Die Weisheit ist dem *intellectus* zugeordnet, der Erkenntnis der Einheit, dem Einheitsfinden. Und diese Erkenntnis des Einheitsfindens ist letzten Endes auf Gott hingebunden. Dies aber nicht nur im Sinne des Suchens, sondern auch im Sinne der Gnade, die von oben herabsteigt, indem die Bewegung von unten, vom Menschen her, und die Bewegung von Gott her, als Gnade, als Erleuchtung in eins fällt, koinzidiert, wie es ja auch in *De visione Dei* thematisiert ist.

REINHARDT: Sie meinten, die Theologie komme leicht in den Verdacht der Begriffsakrobatik. Nun ist es gerade bei diesem Thema so, daß Cusanus größten Wert darauf legt, daß nicht die Theologie im eigentlichen Sinne die Weisheit darstellt, sondern die Nachfolge Christi. Und auch da sagt er noch einmal, es komme nicht darauf an, das Evangelium nur auswendig zu kennen, sondern das Entscheidende sei, die Person Christi und die Form Christi anzunehmen. Also es kommt da keineswegs auf irgendwelche Begriffsakrobatik an, sondern tatsächlich auf *Leben*. Und auch wenn Sie am Anfang darauf hingewiesen haben, daß die Weisheit überall in der Welt zu finden ist, so hat Cusanus da biblische Leitworte aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur aufgegriffen. Das ist eigentlich nicht so theologiefern oder führt nicht von der Theologie weg, sondern eher zu ihr hin.

SCHNARR: Ich möchte darauf hinweisen, daß das cusanische Denken sich oft in Symbolen und Bildern bewegt. Und diese Bilder sind meistens gleichzeitig immer sowohl theologisch als auch philosophisch deutbar und verwendbar. Die *sapientia* ist für ihn Nahrung des Geistes. Wer geistig leben will, muß nach Wissen und *sapientia* streben, damit dieses geistige Leben erhalten bleibt. Christus ist für Cusanus *panis vivus* nach dem Wort aus dem Johannes-Evangelium, und hier verbinden sich beide Ebenen. Wenn ich geistig leben will, muß ich nach Weisheit streben. Aber Christus als Weisheit ist gleichzeitig Nahrung für den Geist. Hier sehe ich die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie bei Cusanus.

BOLBERITZ: Das Wissen der *ratio* ist wissenschaftlicher Natur und führt zur demonstrierten Wahrheit. Das Wissen des *intellectus* dagegen ist ein unsicheres Wissen, und diese Unsicherheit gibt dem Menschen ein schlechtes Gefühl. Und deswegen ist die Wissenschaft der *ratio* für den Menschen zunächst leichter zu erfassen als die Weisheit des *intellectus*. Aber bei Cusanus ist die Gedankenführung in seinem Werk *De non aliud*, wo er über die Definition spricht, diese: Er sagt, daß Gott die Definition der Definitionen ist. Gott ist die Möglichkeit, die transzendente Möglichkeit für alle Definitionen. Also mit wissenschaftlichem Wissen können wir etwas definieren. Aber das ist ein begrenztes Wissen. Mit *sapientia* können wir vielleicht zu der *definitio definitionum* gelangen, und so führt uns dieses Wissen zur Einheit, und mit Wissen können wir nur zur Vielheit hinkommen. Daher gibt es bei Cusanus zwei Wahrheiten, eine wissenschaftliche, die eine definierbare und demonstrierbare Wahrheit ist. Das ist eine Wahrheit für Vielfältigkeit, die an der Einheit nur partizipiert und unvollkommen ist. Zu der anderen Wahrheit können wir mit der der *sapientia* zugeordneten Erkenntnisfähigkeit kommen, und das führt uns zu der *definitio definitionum*, zu der absoluten Einheit. Deswegen ist die *sapientia* als Wissen vollkommener, weil wir mit ihr zu der vollkommensten Wahrheit hingelangen können.

FRIEDRICH: Ich möchte noch bemerken, daß wir jetzt nicht einfach den Cusanus mit modernen Begriffen ausnehmen können. Daß wir also sagen, wie einer der Vordisputanten gesagt hat, es sei eine Akrobatik, daß sich die Vortragenden da winden, um den Cusanus zu erklären. Wir müssen jeden Philosophen zunächst einmal in der Sprache seiner Zeit sehen und wenn wir dann das Bedürfnis haben, das auf unsere Zeit zu übertragen, so ist das dann unsere zusätzliche Aufgabe. Ich meine, daß so, wie es die Vortragenden vorgetragen haben und wie es in der Diskussion überwiegend zum Ausdruck gekommen ist, dem Cusanus Recht widerfahren ist.