

»DONUM DEI« BEI NIKOLAUS VON KUES

Zum Verständnis von Natur und Gnade nach den Schriften:

*De quaerendo Deum, De filiatione Dei und De dato Patris luminum**

Von Meinolf von Spee, Essen

Im Februar 1438 kehrt Nikolaus von Kues als päpstlicher Legat aus Konstantinopel zurück.¹ Unterwegs wird ihm bei der Schiffsreise eine besondere Erleuchtung zuteil. Seine geistigen Bemühungen um Erkenntnis, insbesondere um die Gotteserkenntnis, so berichtet er in der *Epistola auctoris* am Ende von *De docta ignorantia*, seien solange vergeblich gewesen, »bis ich auf dem Meer, als ich von Griechenland zurückkehrte, dazu geführt worden bin – ich glaube durch ein Geschenk von oben, vom Vater der Lichte, von dem alle gute Gabe kommt –, daß ich das Unbegreifliche auf nicht begreifende Weise umfasse in belehrtem Nichtwissen, durch den Überstieg noch über die auf menschliche Weise wißbaren unvergänglichen Wahrheiten.«²

In diesem Nachwort zu *De docta ignorantia* finden sich schon die wichtigsten Stichwörter, die die Suche des Cusanus nach der Gotteserkenntnis kennzeichnen.³ Dies läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: In der Haltung der *docta ignorantia* kann der Mensch zum Unbegreiflichen vordringen und sich zu jener Einheit erheben, wo die Gegensätze ineinsfallen.⁴ Dieser *transcensus* wird ihm durch ein Geschenk von oben ermöglicht.

Die wichtige Frage, ob Cusanus selbst glaubt, bei dieser Überfahrt »eine Art Inspiration oder Offenbarung empfangen zu haben«,⁵ oder

* Die vorliegende Studie geht auf eine Anregung von Prof. Dr. R. Haubst zurück und wurde im Oktober 1993 an der Theologischen Fakultät Trier als Lizentiatsarbeit angenommen.

¹ Vgl. AC I/2, N. 334.

² Vgl. K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie: Symposion 31* (Freiburg/Br. – München 1969) 131 (Hervorhebung von mir). »... quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.« *De docta ign. Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 7–11.*

³ Vgl. K. JACOBI, *Die Methode* (Anm. 2) 133–142.

⁴ Vgl. »ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.« *De docta ign. Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 15f.*

⁵ So L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus: CT III/1* (Heidelberg 1949) 35.

ob er hier nur rhetorisch-stilistisch⁶ auf Jak 1, 17 anspielt⁷, d. h. ob er diese Erleuchtung als gnadenhaft übernatürliches Widerfahrnis oder »nur« als entscheidende philosophische Einsicht⁸ erfahren hat, darf in der Interpretation des cusanischen Denkens und seines Selbstverständnisses nicht übergangen werden⁹. Sie soll jedoch erstmal offengehalten werden, da Nikolaus von Kues diese besondere »Gabe« bzw. dieses »Licht von oben« erneut im Zusammenhang mit der Frage des Gott-suchens ausführlich in den Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und ganz besonders in *De dato Patris luminum* thematisiert. Von diesen Opuscula her soll sich zeigen, was er mit *donum Dei* meint und – damit verbunden –, wie sich seine Einsichten über die Gotteserkenntnis in das Verständnis von Natur und Gnade einordnen lassen.

Bei dieser Fragestellung sind zwei Schwierigkeiten mitzubedenken. Zum einen beschäftigt sich Nikolaus von Kues nicht explizit mit der Thematik der Gnade, noch nimmt er zu irgendwelchen gnadentheologischen Lehrmeinungen ausdrückliche Stellung.¹⁰ Zum anderen be-

⁶ Vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*: BGThPhMA NF 3 (Münster 1971) 114.

⁷ So M. HONECKER, *Nikolaus von Kues und die griechische Sprache*: CSt II (Heidelberg 1938) 27 Anm. 98. Aber auch die Bezugnahme auf den Jakobusbrief schließt nicht aus, daß Cusanus hier »mit diesem Schriftwort einen Vorgang gnadenhafter Erleuchtung [signalisiert], der jenseits der Vernunftkenntnis vor sich geht.« M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 31.

⁸ Senger betont, daß diese Erleuchtung »nur für die Lösung der Frage gilt, wie Gott als der Unendliche von einem endlichen Geschöpf erkannt werden kann. ...« H. G. SENGER, *Die Philosophie* (wie Anm. 6) 7. In seinem Kommentar zur Übersetzung von *De docta ignorantia* III sucht er dagegen eher eine Mittelposition: »Mit dem Bezug auf Jak. 1, 17 will Nikolaus die Erkenntnis des Prinzips der docta ignorantia auf eine göttliche, gnadenhafte Gabe, auf eine Eingebung von oben zurückführen. Trotz dieser als Selbstzeugnis ernst zu nehmenden Aussage darf nicht verkannt werden, daß die Philosophie von De docta ignorantia das Ergebnis einer mehr als zehnjährigen philosophischen Arbeit ist, dessen Genese zurückverfolgt werden kann.« NvKdÜ H. 15c, S. 158.

⁹ Vgl. K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 2) 140–142. Vgl. auch die Diskussion zu K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 83–85; bes. 84f. Anm. 11; R. HAUBST, *Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues*, in: Ders., *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG Sonderbeitrag 3 (Münster 1991) 325–354; DERS., *Das Neue in De docta ignorantia*, in: MFCG 20(1992) 28.

¹⁰ In den dogmengeschichtlichen Darstellungen der Gnadenlehre nimmt Nikolaus von Kues keinen besonderen Raum ein. So kommt er z. B. bei H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Paris 1948), gar nicht vor. H. DE

tont er selber: »Wenn jemand die Ansicht eines Schriftstellers über irgendein Thema untersucht, so ist es notwendig, daß er dessen sämtliche Schriften aufmerksam liest und diese in ein einheitliches Sinn-ganzes auflöst.«¹¹

Zur zweiten Schwierigkeit ist zu bemerken, daß gezeigt werden soll, wie er in den drei kleinen Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* exemplarisch seine philosophisch-theologische Methodik durchführt. Eine umfassende Untersuchung des gesamten cusanischen Werkes würde den Rahmen dieser Studie sprengen.

Um der ersten Schwierigkeit zu begegnen, soll zuerst ein Überblick über die Entwicklung der gnadentheologischen Fragestellung sowie über einige Interpretationsansätze zur cusanischen Theologie gegeben werden. Durch das Nachzeichnen der Denkwege des Gottsuchens kann die Bedeutung bzw. der Ort des *donum Dei* insbesondere als Licht von oben in der cusanischen Theologie herausgearbeitet werden. Ausgehend von dieser Analyse soll die gnadentheologische Bedeutung des *donum Dei* bei Nikolaus von Kues genauer bestimmt werden.

1. Die *Gottsuche* im Rahmen von Natur und Gnade: Zur Fragestellung

1.1 Das Verhältnis von Natur und Gnade: Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Fragestellung

Cusanus greift, wie sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen wird, immer wieder auf Ansätze aus der Tradition zurück. Deshalb sei die dogmengeschichtliche Entwicklung der Fragestellung nach dem Verhältnis von Natur und Gnade im Rahmen der Gnadenlehre vorweg-geschickt.¹²

LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*. Übertr. v. H. U. v. Balthasar. 2 Bde. (Einsiedeln 1971), zitiert zweimal *De visione Dei* (Bd. II, 232f., 270) und erwähnt ihn überraschenderweise im Zusammenhang mit Dionysius dem Kartäuser, der in den neuplatonischen Schriften der cusanischen Bibliothek die Anregung für seine Vorstellung von der *natura pura* und dem *desiderium naturale* gefunden habe (I, 224; II, 196).

¹¹ »Oportet enim, qui scribentes in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et in unam concordantem sententiam resolvat.« (*Apol.*: h II, S. 17, Z. 4–6. Übers. Dupré I, 553).

¹² Vgl. die folgenden Übersichten mit der jeweiligen Literatur (der entsprechende Faszikel im *Handbuch der Dogmengeschichte* steht noch aus): P. FRANSEN, *Die dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre*, in: MySal IV/2 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1973)

Hatte die griechische Kirche die Gnade besonders unter dem Aspekt der Vergottung des Menschen, der *theïosis*,¹³ nach dem Beispiel der Vergöttlichung des Menschensohns betrachtet, so orientiert sich die Gnadenlehre in der lateinischen Kirche vor allem an der »Befreiung von Sünde und Korruption der menschlichen Natur. Gnade ist zuerst Rechtfertigung des sündigen Menschen und sodann Vergöttlichung.«¹⁴ So sucht zu Beginn des 5. Jahrhunderts Augustinus, in theologischer Reflexion seiner Lebenserfahrung und kongenialer Paulusexegese zum einen gegen die Pelagianer die Alleinwirksamkeit der Heilsinitiative Gottes (gegen die Semipelagianer auch für das *initium fidei* und das *initium boni operis*) zu sichern und beschwört damit die Konkurrenz von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit herauf. Gleichzeitig leitet er durch seine Auffassung von Gnade als *adiutorium*, das in der menschlichen Seele »den Willen des Menschen von der Sünde zu Gott herumwirft«¹⁵, die Konzentration der nachfolgenden Dogmenentwicklung auf dieses psychologische Geschehen ein. Bei dieser vorrangigen Betonung der Heilsfrage und aufgrund des vorherrschenden neuplatonischen Erkenntnisoptimismus, ist die das Verhältnis von Natur und Gnade betreffende Frage nach dem Vermögen zur Schau Gottes noch kein Thema.¹⁶

Die fröhscholastische Theologie führt die augustinischen Ansätze weiter und versteht »die Gnade als bleibendes Prinzip der Tugend«.¹⁷ Bestimmend für die weitere Entwicklung wurde die Systematisierung der Gnadenlehre in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der »Tugend und Gnadenwirken zusammendenkt und die Gnadenlehre mit der Pneumatologie verbindet«.¹⁸ Erst die Rezeption der aristotelischen Schriften in der Mitte des 13. Jahrhunderts bietet die philosophischen Voraussetzungen, um die schon dunkel geahnte Übernatürlichkeit der Gnade begrifflich zu fassen und führt mittels des Form-Begriffs zu einer ontologischen Interpretation der Gnade.¹⁹ Die neuplatonisch-

631–765; W.-D. HAUSCHILD, Art. *Gnade IV. Dogmengeschichtlich (Alte Kirche bis Reformationszeit)*, in: TRE XIII (Berlin-New York 1984) 476–495.

¹³ Cusanus nimmt dies in seiner Definition der *filiatio* auf. Vgl. unten Anm. 66.

¹⁴ L. BOFF, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre* (Düsseldorf 1978) 23.

¹⁵ O. H. PESCH, *Gnade* in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, hg. v. P. Eicher (München 1984) 117.

¹⁶ Vgl. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, in: HDG II/3b (Freiburg-Basel-Wien 1979) 62–64; bes. 64 Anm. 29.

¹⁷ HAUSCHILD, Art. *Gnade* (wie Anm. 12) 485.

¹⁸ Ebd. 486.

¹⁹ »Es erweist sich in diesem neuen Denken, besonders in der Auseinandersetzung mit

augustinisch inspirierte Franziskanerschule um Alexander von Hales und Bonaventura versucht, den im Gottverhältnis der geistigen Kreatur entdeckten Gehalt, der von der Natur verschieden ist, d. h. über sie hinausliegt, durch biblische und personale Begrifflichkeit zu umschreiben. Sie greift dabei u. a. auf die Lichtmetaphorik zurück, die Nikolaus von Kues wiederaufnimmt: »Wie das Licht sein Sein und seine besondere Wirkungsform und -kraft aus seiner Quelle, aus der es fließt, hat, so hat die Gnade ihre Wirkung und Würde aus Gott, von dem sie kommt.«²⁰ Bei dieser Konturierung des Übernatürlichen kommen auch erkenntnistheoretische Motive mit ins Spiel: »Das Heil liegt in der unmittelbaren Schau Gottes; diese geht über Menschenkraft; sie ist mithin übernatürlich und ihre Gewährung eine der Natur ungeschuldete freie Gabe Gottes.«²¹ Bei Bonaventura treffen wir zum erstenmal auf die Formulierung des gnadentheologischen Axioms *gratia supponit naturam*,²² wobei er die Natur nur in ihrer Funktion als logisch-metaphysische Voraussetzung sieht. Im Gegensatz zu Ps.-Dionysius hebt er hervor, wie wenig natürliche und übernatürliche Begebungen einander entsprechen.²³

der Sonderlehre des Lombarden über die Caritas, die mit dem unmittelbaren Wirken des Heiligen Geistes gleichgesetzt wird, als notwendig, neben dem Wirken des von der Schöpfung wesenhaft und real verschiedenen Schöpfer-Gottes und neben dem im Rahmen der menschlichen Natur bleibenden menschlichen Wirken eine vermittelnde Form im Menschen anzunehmen, die in ihrer metaphysischen Bestimmung als akzidentelle Form irgendwie dem geschöpflichen Bereich des Menschen angehört und verpflichtet bleibt und in ihrem Wesenswert wie ihrer Provinienz nach (effektiv und final) dem göttlichen Bereich unmittelbar zugeordnet ist.« JOH. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta*, Bd. II. *Das Wirken der Gnade*: FThSt 64 (Freiburg/Br. 1951) 250; vgl. H. KÖSTER, *Urstand* (wie Anm. 16) 65f.

²⁰ JOH. AUER, *Entwicklung* (wie Anm. 19) II, 233. Vgl. unten 94ff.

²¹ H. KÖSTER, *Urstand* (wie Anm. 16) 66.

²² Vgl. JOH. AUER, *Entwicklung* (wie Anm. 19) II, 226f.; JOH. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, in: Gr. 20 (1939) 381–406; 535–552, hier 397f; B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines christlichen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts*: StAns. 49 (Roma 1962) 104–109; M. JOH. MARMANN, *Praeambula ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Axioms: Gratia supponit naturam* (Diss. Regensburg 1974) 199.

²³ Vgl. B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 108f. gegen JOH. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 398. Den Bezug auf Ps.-Dionysius und dessen Quellen bei Proklos belegt R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*: FThSt 135 (Freiburg/Br.-Basel-Wien 1989) 271–275.

Thomas von Aquin, als wichtigster Vertreter der mehr von aristotelischem Begriffsgut bestimmten Schule, geht von der grundsätzlichen Unfähigkeit des geschaffenen Geistes zur unmittelbaren Gotteschau aus, auf welche dieser als *natura* (d. h. als kreatürliches Sein, das von seinem höchsten Prinzip, dem Schöpfer, abhängig ist) notwendig hingeordnet ist. Die zur Erreichung dieses für den Menschen übernatürlichen Ziels notwendigen gottgeschenkten Kräfte und Hilfen sind folglich Gnade, die er streng ontologisch als einen dem Tugendhabitus vorausgehenden *habitus supernaturalis* im Menschen, d. h. als eine neue, von Gott geschenkte Seinsqualität der Seele faßt.

Der formal-philosophische Begriff der Natur ermöglicht eine klare Scheidung (nicht Trennung) von Natur und Gnade. Das Gnadenaxiom *gratia supponit naturam* findet sich bei Thomas u. a. in der theologischen Erkenntnislehre: »Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile«. ²⁴ Natur ist demnach das Vollendbare, d. h. auf diese Vollendung in Offenheit ausgerichtet, und Gnade ist das die Natur Vollendende. ²⁵ Dabei hält er gegen jede Naturverkürzung (im Anschluß an Ps.-Dionysius) fest, daß die Gnade nicht die Bestimmung hat, etwas hervorzubringen, was eigentlich schon eine Funktion oder Möglichkeit der Natur sein müßte. ²⁶

Für die spätscholastische Lehrentwicklung war die Konzeption des Johannes Duns Scotus am bedeutsamsten, die er aus der Kombination des franziskanischen Prinzips religiöser Erfahrung mit dem aristotelischen Prinzip empirischer Erkenntnis entwickelte. In der Gott-Mensch-Beziehung, die Scotus als Korrespondenz von göttlicher und menschlicher Freiheit versteht, betont er den Willen als Ursache des menschlichen Handelns, dem die Gnade als göttliche Annahme (*acceptatio divina*) gegenübersteht, wobei die göttliche Akzeptation als eine der menschlichen Erfahrung unzugängliche Wirklichkeit und die

²⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I, 2, 2 ad 1.

²⁵ Stoeckle und Marmann heben gegen Beumer neben der metaphysischen die moralisch-praktische Bedeutung dieses Axioms auch bei Thomas hervor. Vgl. B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 110; M. JOH. MARMANN, *Praecambula ad gratiam* (wie Anm. 22) 290 Anm. 21; JOH. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam* (wie Anm. 22) 400.

²⁶ Vgl. H. KÖSTER, *Urstand* (wie Anm. 16) 67. Schenk lokalisiert die Gnadenlehre von Thomas deshalb »zwischen dem heilsgeschichtlichen Augustinismus Bonaventuras, der Gnade und Natur auf die (vgl. oben 73) genannte Weise dissoziiert, und dem metaphysischen Ordnungsgedanken des Dionysius, der Gnade und Natur schon apriori miteinander identifiziert.« R. SCHENK, *Die Gnade* (wie Anm. 23) 274.

menschliche Bewegung auf Gott hin unverbunden nebeneinander stehen.

Von dieser Rückschau läßt sich die Frage stellen, ob es Cusanus nochmal gelingt, die in der Spätscholastik immer mehr aus dem Blick verlorene Korrespondenz von Natur und Übernatur wieder zusammenzuschauen.

1.2 Interpretationsansätze zum Gnadenverständnis bei Nikolaus von Kues

Während die philosophische Cusanusforschung die Erkenntnismetaphysik und die Suche nach Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues unter vielfältigen Gesichtspunkten bearbeitet hat, ist dieses Feld im Rahmen der theologischen Anthropologie bisher wenig untersucht.²⁷ Ignaz Backes gibt eine als »Skizze« angelegte Übersicht über die cusanische Gnadenlehre. Zusammenfassend stellt er fest, daß der Theologe und Prediger Cusanus, »ohne die Begriffe und Unterscheidungen der Scholastik viel zu verwenden und ohne auf die Probleme einer nominalistischen oder einer allzu spitzfindigen konservativen Theologie einzugehen«, seine Gedanken ausspricht, die sich darin kristallisieren, »daß Gott der Sohn den Menschen zur Teilhabe an seiner eigenen Sohnschaft erhebt.«²⁸ Im Rahmen unserer Frage bleibt zu klären, warum Cusanus die von Backes vermißte Grenzlinie zwischen dem Bereich der Wahrheit, die das natürliche Vermögen des menschlichen Geistes aufnehmen kann, und dem Bereich, der ihm durch göttliches Gnadengeschenk erschlossen werden muß, nicht zieht.²⁹

²⁷ Vgl. die ausführlichen Bibliographien in MFCG 1 (1961) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202; 10 (1973) 207–234; 15 (1982) 121–147. Eine aktuelle Übersicht zum Stand der philosophisch-theologischen Forschung findet sich bei W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (= Praktische Theologie heute 2, Stuttgart – Berlin – Köln 1991) 24–43.

²⁸ I. BACKES, *Die Gnadenlehre bei Nikolaus Cusanus, eine Skizze* in: TThZ 73 (1964) 211–220; hier 220.

²⁹ »Cusanus sagt jedoch nicht, wo die Grenzlinie liegt, bis wohin der menschliche Geist vordringen kann mit dem Beistande, den der Schöpfergott allen Menschen gewährt, ... und wo jenes Reich der Wahrheit beginnt, das nur durch das gesprochene Gotteswort erschlossen ist, und in das man nur im göttlichen Glauben eintreten kann.« Ebd. 214; vgl. U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*: BGPhThMA NF 33 (Münster 1991) 177.

In seiner Darstellung der cusanischen Christologie gelangt Rudolf Haubst bei der Behandlung des Themas der »dreifachen Geburt« unter Rückgriff auf des Cusanus frühe Predigten zur Frage der Gotteskindschaft.³⁰ Diese untersucht er in seinem Beitrag zum »Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960«,³¹ und es scheint ihm, mit diesem schon neutestamentarischen Motiv »bei Cusanus freilich fürs erste wohl theologisch nichts Neues gesagt zu sein.«³² Er hebt jedoch für das cusanische Verständnis der »Gotteskindschaft« als Gotteschau zwei Merkmale hervor: den eschatologischen Charakter und die Konzentration auf das noetische Moment als *visio Dei intuitiva*.³³ Diese Charakterisierung gilt es bei der Zielbestimmung des Weges der Gottsuche an *De filiatione Dei* im Blick zu behalten.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues, d. h.: »Was ist Vernunftdenken für Cusanus, was ist Glaube für ihn?«³⁴ untersucht Siegfried Dangelmayr. Beginnend bei den frühen Predigten geht er das cusanische Schrifttum durch und stellt dabei fest, daß der *intellectus* »das Wesen des Menschen als solches ausmacht.«³⁵ Daß andererseits »dem *intellectus* die volle und erfüllende Wahrheit wirklich eröffnet ist, kann [als Faktum] das philosophische Denken als solches nicht beibringen. Das kann nur der Vollzug des Glaubens an die dem *intellectus* Jesu hypostatisch verbundene Wahrheit des *verbum*, in welchem dem *intellectus* die Wahrheit gegeben wird.«³⁶ Glaube an Christus als die menschgewordene Wahrheit ist somit Ziel und Ermöglichungsgrund der Vernunftserkenntnis,³⁷ wodurch er den christologischen Charakter der Gnade hervorhebt.

In einem kürzlich erschienenen Beitrag versucht Louis Dupré, das Verhältnis von Natur und Gnade in bezug zur mystischen Philosophie

³⁰ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg/Br. 1956) 30–38, bes. 38; 247–254.

³¹ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in: *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*: Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova 4 (Firenze 1962) 29–46; überarbeitet in: DERS., *Streifzüge* (wie Anm. 9) 405–416. (Im Folgenden wird der Aufsatz nach dieser Ausgabe zitiert.)

³² Ebd. 406.

³³ Ebd. 412.

³⁴ S. DANGELMAYR, *Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues*, in: *ThQ* 148 (1968) 429–462, hier 429.

³⁵ Ebd. 435.

³⁶ Ebd. 462.

³⁷ So interpretiert auch Offermann das 11. Kapitel von *De docta ign.* III. U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 29) 174–180.

zu beleuchten,³⁸ wobei er sich vornehmlich auf einige Hauptwerke (*De non aliud*, *De visione Dei* und *De docta ignorantia* III) stützt. Er beschreibt das cusanische Schöpfungsverständnis als göttliche Selbstoffenbarung. Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sieht er als »perspectival and non-perspectival knowlegde«.³⁹ In seinem Verständnis der hypostatischen Union in Christus überwindet Cusanus die nominalistische Trennung von Natur und Übernatur: »If nature is the *explicatio* of God himself, then also its aspiration toward transcendence must be endowed with a divine quality.«⁴⁰ Diese göttliche Qualität soll ausgehend von *De dato Patris luminum* näher beschrieben werden.

1.3 Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues

»Mit *Gott* ist das eine große Thema dieses wahrhaft theo-logischen d. h. zutiefst vom Gottesgedanken ergriffenen, bei allen Denkbemühungen vor allem nach *Gott* fragenden, *Gott* suchenden Lebens genannt.« So umschreibt Josef Stallmach das zentrale Thema der cusanischen Schriften, das er in der (nur scheinbar paradoxen) Formel von der »gottinnigen Gottsuche«⁴¹ zusammenfaßt. Dabei richtet sich das Interesse des Cusanus nicht unmittelbar auf die gemeinte Wirklichkeit selbst, sondern es ist sein Anliegen, »zu zeigen, wie, auf welche Weise, mit welchen denkerischen Mitteln, das Verborgene offen-einsichtig gemacht werden und das Unerkennbare zur Erkenntnis gebracht werden kann«.⁴²

Daß Cusanus dabei als Theologe denkt, unterstreicht das Urteil Wilhelm Weischedels. In seiner Philosophischen Theologie, die er als radikales Fragen nach dem Grund schlechthin (dem *Vonwoher*) entwickelt, möchte er die Frage nach Gott von ihrer Verwiesenheit auf die Offenbarung trennen.⁴³ Bezeichnenderweise scheitert folglich in

³⁸ L. DUPRÉ, *Nature and Grace in Nicholas of Cusa's Mystical Philosophy*, in: *The American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990) 153–170.

³⁹ Ebd. 159–166; hier 159.

⁴⁰ Ebd. 169 (Hervorhebung vom Autor).

⁴¹ J. STALLMACH, *Nikolaus von Kues – »Gottinnige Gottsuche«*, in: *MFCG* 19 (1991) 233 [Hervorhebung vom Autor].

⁴² K. DELAHAYE, *Das menschliche Erkennen bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, in: H. Waldenfels (Hrsg. unter Mitarb. v. H. Pfeiffer u. K. Rohmann), *Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für H. Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres* (Paderborn – München – Wien – Zürich 1982) 535.

⁴³ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie*

Weisedels Augen Nikolaus von Kues in seiner Philosophischen Theologie »an der Einsicht in die Unbegreiflichkeit Gottes«, so daß er die philosophische Theologie durch den »Hinweis auf das Geheimnis und den Glauben« aufgibt.⁴⁴

Leitprinzip des cusanischen Strebens nach Gotteserkenntnis ist die Haltung der *docta ignorantia*:⁴⁵ Der Mensch kann Gott als den Unendlichen in seiner Unendlichkeit nicht wissen, sondern nur, wenn er die Grenzen des menschlichen Geistes anerkennt und sich zugleich von Christus als der göttlichen Weisheit und dem personalen Wort belehren läßt, wird er sich ihm nähern können.⁴⁶ Dieses Leitprinzip führt ihn als glaubenden Menschen durch die spekulative Erhellung des Glaubensgrundes zur Ruhe in die Nähe Gottes (vgl. Ps 73,28).⁴⁷

Nachdem er seine Grundgedanken über Gott, das Universum und Christus in seiner großen Programmschrift *De docta ignorantia* (1440) entfaltet und in seiner zweiten großen Schrift *De coniecturis* (1443) seine Erkenntnislehre dargelegt hat, entstehen einige kleinere Schriften, die, wie Cusanus in *De filiatione Dei* selbst betont, dem früher Geschriebenen nichts grundsätzlich Neues hinzufügen wollen.⁴⁸ Andererseits heißt dies nicht, daß die Gedanken des Kardinals ein für allemal gültig formuliert sind. Vielmehr rückt er jeweils anderswo Gesagtes unter neuen Akzentsetzungen in den Mittelpunkt seiner Spekulation. Elisabeth Bohnenstädt macht dazu drei Blickrichtungen aus:⁴⁹ Erster Ausgangspunkt ist die ontologisch-metaphysische Ge gründetheit in Gott. Die Reflexion auf die geistigen Anlagen des Menschen als erkennenden Wesens bilden den zweiten Ausgangspunkt. Die dritte Blickrichtung beinhaltet das Zurücksuchen zum über allem Kreatürlichen liegenden Ausgangs- und Zielpunkt des Seins. Wenn man wie Bohnenstädt,⁵⁰ *De dato Patris luminum* der ersten und *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* der dritten Blickrichtung zuordnet, muß man jedoch beachten, daß diese Zuordnung nicht aus-

im Zeitalter des Nihilismus Bd. I Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie (Darmstadt 1971) 34–37.

⁴⁴ Zu Nikolaus von Kues vgl. ebd. 157–164; hier 164.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 2. *De docta ign. Epistola auctoris*: h I, S. 163, Z. 7–11.

⁴⁶ Vgl. R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge (wie Anm. 9) 24f., bes. Anm. 9; DERS., *Das Neue* (wie Anm. 9) 30–33.

⁴⁷ Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 6f.

⁴⁸ Vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 51, Z. 10f.

⁴⁹ Vgl. E. BOHNENSTÄDT, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*: NvKdÜ H. 3 (Hamburg³ 1958, Nachdruck 1967) VIII.

⁵⁰ Vgl. ebd.

schließlich gemeint sein kann, da die anderen beiden Akzentsetzungen in den jeweiligen Schriften auch präsent sind.

1.4 Entstehung und biblischer Anknüpfungspunkt der einzelnen Schriften

Methodisch zeigen sich diese neuen Akzentsetzungen der einzelnen Schriften darin, daß Cusanus jeweils ein für die Dogmatik besonders bedeutsames Schriftwort des Neuen Testaments auswählt, »und zwar nicht nur, um an diese[s] eben anzuknüpfen, sondern um diese[s] sowohl aus dem biblischen Vollsinn wie spekulativ zu erklären; das gilt vor allem von *De quaerendo deum*, *De filiatione dei* und *De dato patris luminum*«. ⁵¹ Zwei Merkmale kennzeichnen dabei seine Schriftauslegung: 1. »Die Schrift wird durch die Schrift ausgelegt.« und 2. »Spekulative Denkmodelle werden an der Schrift verifiziert«. ⁵² Diesem manuductorischen Zug der cusanischen Denkbewegung, bei der die Beschäftigung mit der Schrift an der Nahtstelle des Weges vom Philosophischen ins Theologische steht, soll wegen seiner Bedeutung für die jeweiligen Akzentsetzungen bei der Vorstellung der einzelnen Schriften besondere Aufmerksamkeit eingeräumt werden.

1.4.1 *De quaerendo Deum*

Die Entstehung des Briefes »*Vom Gottsuchen*« ist, wie Haubst ⁵³ durch Textvergleiche mit den Predigten zu Weihnachten 1444 ⁵⁴ und Epiphanie 1445 ⁵⁵ zeigt, in eine Entwicklungslinie für die Trilogie *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei* einzuordnen. Dabei bildet das paulinische Motto vom unbekanntem Gott (Apg 17,16–31) in dem Brief »*Vom Gottsuchen*« den Anknüpfungspunkt für die philosophisch-theologische Spekulation über das Verlangen nach einer Manifestation des verborgenen Gottes, das in der Analogie des Sehvergleiches in der Epiphaniepredigt schon angeklungen ist, ⁵⁶ auf die er sich ausdrücklich bezieht. ⁵⁷ Das Thema der Gottsu-

⁵¹ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Theologie*, in: TThZ 73 (1964) 196f.

⁵² H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues*, in: TThZ 94 (1985) 204.

⁵³ R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott*, in: Streifzüge (wie Anm. 9) 89–95.

⁵⁴ *Sermo XLIII*: h XVII/2.

⁵⁵ *Sermo XLVIII*: h XVII/2.

⁵⁶ Vgl. ebd. N. 3, Z. 3–15; N. 4, Z. 9–13; N. 6, Z. 1–8.

⁵⁷ Vgl. *De quaer.*: h IV, N. 16, Z. 3f. Der unbekannte Adressat war wohl ein Hörer dieser

che entfaltet er in verschiedenen Aufstiegswegen, die bei der Sinnlichkeit einsetzen und zu dem »einen Grund von allem erfahrbaren und erfahrenden Wirklichsein«,⁵⁸ zu der einen Wahrheit hinführen sollen, die Gott ist.

1.4.2 *De filiatione Dei*

Der Weg des Gottsuchens, wie ihn Nikolaus von Kues in *De quaerendo Deum* vorzeichnet, findet sein Ziel im Gottschauen, das er in seinem Brief *De filiatione Dei* kurzum Gotteskindschaft nennt. Für die Entwicklung der Konzeption von *De filiatione* schienen neben der Vorbereitung dieses Themas in verschiedenen Predigten⁵⁹ gerade auch die beiden biblischen Exzerptenreihen im Kueser *Codex* 220 als Vorarbeiten von Bedeutung zu sein.⁶⁰ Die zweite Reihe (Folio 95–97) beginnt wie *De filiatione* mit Joh 1,12 und die abschließende Zusammenfassung⁶¹ enthält auch die Lehrer-Schüler Analogie.⁶² Doch aufgrund der Analysen zu den Papiermarken ist anzunehmen, daß diese Autographe des *Cod. Cus.* 220 nicht vor 1450 entstanden sind,⁶³ wogegen Nikolaus von Kues diesen Brief, den er an seinen Mitbruder Konrad von Wartberg richtet, schon vor dem 27. 07. 1445 in Koblenz oder Münstermaifeld abgeschlossen hat.⁶⁴

Die beiden oben genannten Merkmale der Schriftauslegung gelten auch für diesen viel spekulativeren Brief *Über die Gottessohnschaft*. Ausgehend von Joh 1,12⁶⁵ beginnt er diese Schrift mit folgender Begriffsbestimmung der *filiatio*: »Nach meinem Urteil ist die Gotteskindschaft alles in allem mit der Vergöttlichung gleichzusetzen, die im Griechischen auch Theosis genannt wird. Die Theosis aber bedeutet,

in Mainz gehaltenen Predigt. Falls der Brief in Mainz entstand, ist für die Abfassungszeit somit der Zeitraum vom 6. bis 25. Januar 1445 anzunehmen, da von diesem Tag die Skizze einer in Koblenz gehaltenen Predigt (*Sermo* XLIX) vorliegt. Vgl. P. WILPERT, *Praefatio editoris* zu h IV, S. IXf.

⁵⁸ E. BOHNENSTÄDT, *Drei Schriften* (wie Anm. 49) XXX.

⁵⁹ Vgl. R. HAUBST, *Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu*, in: *Streifzüge* (wie Anm. 9) 406–408.

⁶⁰ Vgl. H. PFEIFFER, *Der Rückgriff* (wie Anm. 52) 203; so noch R. HAUBST, *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*, in: Nicolò da Cusa (wie Anm. 31) 35f.

⁶¹ *Cod. Cus.* 220, fol. 97^v, Z. 16–44.

⁶² Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 55–60.

⁶³ Vgl. R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 411. Haubst nimmt nun an, daß die »Logiensammlung« der Vorbereitung der Legationsreise des Kardinals dienen sollte.

⁶⁴ Vgl. P. WILPERT, *Praefatio editoris* (wie Anm. 57) X.

⁶⁵ »Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius.« *De fil.*: h IV, N. 51, Z. 7f.

wie du weißt, jene äußerste Vollendung, die auch als Kenntnis Gottes und des Wortes Gottes oder als unmittelbare Schau bezeichnet wird.«⁶⁶ Das grundlegend eschatologische Verständnis der *filiatio Dei* zeigt hier, wie Haubst hervorhebt, wie Cusanus Joh 1,12 auf dem Hintergrund der Synoptiker und der paulinischen Briefe ausdeutet.⁶⁷

Auf der Grundlage obiger Definition versucht er in dieser Schrift, zum einen die Freude an der Gottessohnschaft als Vollendung in der Wahrheit zu erklären und zum anderen Wege zur Ausrichtung auf sie zu beschreiben.

1.4.3 *De dato Patris luminum*

Die Schrift *De dato Patris luminum*, die Cusanus um die Jahreswende 1445–46 Gerhard von Trier, Bischof von Salona, dediziert,⁶⁸ nimmt das schon in der *Epistola auctoris* zitierte Jakobuswort vom Vater der Lichter als dem Geber aller guten Gaben (Jak 1,17) zum Ausgangspunkt und Leitfaden der Gedankenführung.⁶⁹ Hier fragt er nun nicht wie in *De quaerendo* von der Gabe zurück nach dem Geber, sondern er betrachtet in umgekehrter Richtung »vom unschaubaren Licht her, das unserem Verstand im Rücken liegt, . . . alles von ihm Beleuchtete.«⁷⁰ In den einzelnen Kapiteln erläutert er sein Verständnis dieser Gabe von oben, die es dem gottsuchenden Geist erst ermöglicht, beim Ziel der *filiatio* anzukommen.

⁶⁶ Übersetzung hier nach R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 411f. »Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocatur.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 2–5.

⁶⁷ »Er bezieht sich dabei – nicht ganz zu Recht – auf sein Motto aus dem Johannesevangelium.« R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 412. Haubst führt Mt 5, 8f. und Lk 20, 36 für ein primär eschatologisches Verständnis sowie Röm 8, 14–23 für die Verbindung von jetztzeitlicher und eschatologischer Sicht an. Ebd. 412 Anm. 38.

⁶⁸ Vgl. P. WILPERT, *Praefatio editoris* (wie Anm. 57) X.

⁶⁹ Jak 1 als möglichen Hintergrund für die Gedankenführung in *De dato* zeigt K. JACOBI *Die Methode* (wie Anm. 2) 147 Anm. 23.

⁷⁰ H. U. V. BALTHASAR, *Theologik*: Bd. II *Wahrheit Gottes* (Einsiedeln 1985) 195.

2. Die Wege der Gottsuche nach den Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum*

2.1 Das Gottsuchen des Menschen

Für Nikolaus von Kues existiert »der Mensch . . . als die Gottesfrage. Diese menschliche Beschaffenheit ist ein unmittelbarer Ausdruck des *desiderium naturale*, das das Wesen des Menschen in Bezug auf Gott ausmacht«. ⁷¹ Deshalb ist der Mensch ständig auf der Suche nach einer Weise, das Wesen des unendlichen Gottes, soweit wie für endliches Erkenntnisvermögen immer möglich, zu umfassen. Diese Grundbe- findlichkeit, ⁷² die es im Verlauf dieser Studie noch genauer zu unter- suchen gilt, treibt Cusanus an, immer neu nach Wegen der Gottsuche zu forschen.

2.1.1 Die Gottsuche als Sehen und Laufen

Die Areopag-Predigt des Paulus bietet für Nikolaus von Kues zwei wichtige Ansatzpunkte für das Gottsuchen. Er faßt sie folgenderma- ßen zusammen: »Paulus erklärte nämlich, den Philosophen den un- bekannten Gott offenbaren zu wollen, und gleich darauf betont er, daß dieser Gott von keiner menschlichen Vernunftseinsicht erfaßt wer- den könne. Denn gerade darin wird Gott offenbar, daß man weiß, jede Vernunftseinsicht sei zu gering, ihn sich vorzustellen und zu begrei- fen«. ⁷³ Hierin erkennt er die Haltung der *docta ignorantia*, die er im weiteren mit dem zweiten Aspekt, der Aufforderung zur Gottsuche (Apg 17,27), verbindet. Aus der verschärfenden Interpretation des paulinischen Urteils über die Götzenverehrung (Apg 17,29) ⁷⁴ entwik-

⁷¹ M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 5 (1965) 70 (Hervorhebung vom Autor).

⁷² »Als Wahrheitssucher auf den Wegen der (sinnlichen, verstandes- und vernunftmä- ßigen) Erkenntnis und der vollendeten Reflexion auf sich selbst (als einen in dieser Weise Wissenden und Suchenden) ist und bleibt er – in unbeendlicher Annäherung an die »genaue Wahrheit« – im Grunde »Gottsucher« . . . « J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*: BCG Sonderbeitrag 2 (Münster 1989) 58. (Hervorhebungen vom Autor).

⁷³ NvKdÜ H. 3, S. 8. »Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem«. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 2–5.

⁷⁴ Aus: »Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfin- dung.« (Apg 17, 29) macht er in *De quaer.* 1: Der Apostel wies »auf den Widersinn

kelt er nun seine Fragestellung: »Der Mensch ist also dazu in diese Welt gekommen, daß er Gott suche und, wenn er ihn gefunden, ihm anhänge und in diesem Gott-anhängen ruhig werde. Wenn aber der Mensch in dieser . . . Welt als solcher Gott nicht zu erkunden und zu ertasten vermag, . . ., da der Mensch, wie Paulus sagt, nichts Gott Ähnliches zu begreifen vermag: wie kann dann Gott gesucht werden, daß man ihn auch finde?«⁷⁵

Diese Aporie löst er auf dem Hintergrund von Röm 1,19f. folgendermaßen auf: »Es muß also diese Welt dem Suchenden ein Hilfsmittel bieten; und zugleich muß der Suchende wissen, daß es weder in der bestehenden Welt noch in allem, was der Mensch begrifflich erfaßt, irgend etwas Gott Ähnliches gibt.«⁷⁶ Dieses Hilfsmittel findet er in dem griechischen Namen Gottes: *Theós*. Die auf Scotus Eriugena zurückgehende Etymologie von *theo* als laufen und sehen⁷⁷ bringt seine Erkenntnisbemühungen auf den Weg: »Der Suchende muß also mittels des Sehens laufen, daß er zum alles-sehenden *Theós* herankomme. Das Sehen hat also eine gleichnishafte Ähnlichkeit zu dem Wege, auf dem der Suchende voranschreiten muß.«⁷⁸ Durch diese Vorgabe ist das Gottsuchen vorwiegend als eine noetische Aufgabe gefaßt.

des Götzendienstes und brachte unter anderem vor, daß es im Denken des Menschen nichts Gott Ähnliches geben könne« (NvKdÜ H. 3, S. 7).

⁷⁵ NvKdÜ H. 3, S. 8. »Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attricare in hoc mundo . . ., cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur?« *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 6–11. Vgl. auch *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 1f.

⁷⁶ NvKdÜ H. 3, S. 8. »Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.« *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 13–15.

⁷⁷ »Cusanus war diese Etymologie mit Sicherheit aus Eriugenas »De divisione naurae« (*Cod. Addit.* 11035 des British Museum aus dem Besitz des Cusanus) und aus dem Kommentar des Albertus Magnus zu Ps.-Dionysius Areopagita »De divinis nominibus« (*Cod. Cus.* 96) bekannt.« W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz: Philosophische Abhandlungen* 49 (Frankfurt 1980) 146 Anm. 3. Zur Vorgeschichte zusammenfassend: CHR. KIENING, »*Gradus visionis*«. *Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie*, in: MFCG 19 (1991) 247 Anm. 20.

⁷⁸ NvKdÜ H. 3, S. 9. »Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet.« *De quaer.* 1: h IV, N. 19, Z. 10–12.

2.1.2 Das Paradigma der sinnlichen Wahrnehmung

Das naheliegendste und unmittelbarste Modell für das Suchen des endlichen Geistes nach dem Absoluten ist für Cusanus die sinnliche Wahrnehmung. Dabei hat der Gesichtssinn aufgrund seiner Nähe zum Einsehen eine bevorzugte Stellung,⁷⁹ was nicht überrascht, denn »Sehen signalisiert Aktivität im Erfassen von Welt« und impliziert »zugleich – für den der Natur Gegenüberstehenden – eine Beziehung auf der Basis des Abstandes und der Differenz«. ⁸⁰ Damit kommt dem Sehen »als erkennendes Blicken auf das Andere und doch Eigene« paradigmatische Bedeutung für das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur Transzendenz zu.⁸¹

Mit Bezug auf die zuvor entwickelte Etymologie versteht er den Sehvorgang als das Zusammenwirken (*concurrere*) von der Sehkraft einerseits und der Ausstrahlung der farbigen Gegenstände andererseits im äußeren Licht.⁸² Vermittels der Reflexion auf diesen Vorgang läßt sich feststellen,⁸³ daß im Auge als Mittleren nichts anderes wahrgenommen wird als Farben, deshalb bedarf der so im Auge entstandene unbestimmte Sinneseindruck der Differenzierung durch den Geist. Konsequenterweise gehört »das Sehen . . . nicht diesem Bereich [der Farben] zu, sondern hat seinen Ort über allen sichtbaren Dingen«. ⁸⁴ Deshalb wissen die Farben nichts vom Sehen und können es auch nicht benennen, weil sich in ihrem Bereich nichts Ähnliches zum Sehen findet.⁸⁵

Die aus der Untersuchung des Seh-Aktes gewonnenen Einsichten überträgt Nikolaus von Kues nacheinander analog auf die jeweils nächsthöhere Erkenntnisstufe. Auf diese Weise hofft er, zum tragenden Grund der Erkenntniskräfte, d. h. zu Gott aufzusteigen. Die Erkenntnis der Farben gründet in der Sehkraft. Indem Nikolaus von Kues dieses Verhältnis auf die verschiedenen Erkenntnisstufen anwendet, stellt er fest, daß jeder Erkenntnisstufe die nächsthöhere Stufe wie ein *rex praepositus* übergeordnet ist.⁸⁶

⁷⁹ Vgl. *De fil.* 6: h IV, N. 89, Z. 7–11. Vgl. TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden 1977) 33–38; CHR. KIENING,, »*Gradus visionis*« (wie Anm. 77) 246–251.

⁸⁰ Ebd. 243.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 1–4. Vgl. zum Sehvorgang bei Nikolaus von Kues CHR. KIENING,, »*Gradus visionis*« (wie Anm. 77) 251–258.

⁸³ Vgl. zum Folgenden *De quaer.* 1: h IV, N. 22.

⁸⁴ NvKdÜ H. 3, S. 9. »*Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus.*« *De quaer.* 1: h IV, N. 20, Z. 4–6.

⁸⁵ Vgl. ebd. N. 22, Z. 4–6.

Analog zur Sinnenwelt, die im Verstand ihren König hat, sowie den Verstandesgründen, die in der Vernunft ihren König haben,⁸⁷ haben auch die vernunftthaft einsehenden Wesen ihren König, der »die Fülle jeder Schauensvollendung aller Wesen sei und sie nennen ihn Theos oder Deus«.⁸⁸ Gott, der der Vernunft transzendent bleibt, ist als König der Könige die Quelle aller Erkenntnis, und der Suchweg durch die Erkenntnishierarchie führt zu ihm hin,⁸⁹ der der Ursprung, die Mitte und das Ziel aller Erkenntnis ist.⁹⁰

Zur Verdeutlichung dieses Aufstiegsweges richtet er in einem zweiten Anlauf in *De quaerendo Deum* sein Interesse auf die Weise, wie wir in stufenartigem Aufstieg zur Schau geführt werden.⁹¹ Die Darstellung des *zweifachen* Lichtes⁹² beim Sehvorgang wird für die Bedeutung des »Lichtes von oben« nochmal wichtig sein, deshalb soll es hier nur in Hinblick auf den Aufstiegsweg betrachtet werden.

Das eine (subjektive) Licht ist das dem Sehen übergeordnete Licht des unterscheidenden Verstandes.⁹³ Das andere (objektive) Licht ist jenes physikalische Licht, das »das an sich Sichtbare erleuchtet« und das Sichtbare, d. h. die Farbe »erst wirklich sichtbar« macht.⁹⁴ Letzteres Licht ist Grund und Ursprung der Farbe⁹⁵ und trägt die Farbe von selbst ins Auge.⁹⁶

Übertragen auf die höheren Erkenntnisstufen führt diese Beobachtung ebenfalls vom Aufweis der unterscheidenden und erleuchtenden Funktion des Verstandes in der Sinnlichkeit, der zusammenschauenden Funktion der Vernunft im Verstand und weiter zum Aufweis des Wirkens Gottes in der Vernunft, in dessen Licht wir schließlich, »wenn eben auch vermittelt durch jene stufenweisen Abschattungen, alles erkennen, was wir überhaupt erkennen«.⁹⁷ Diese immer schon vorge-

⁸⁶ Vgl. ebd. N. 25, Z. 13–16.

⁸⁷ Vgl. ebd. N. 25, Z. 2–4.

⁸⁸ NvKdÜ H. 3, S. 12. »(Affirmant) regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum«. *De quaer.* 1: h IV, N. 26, Z. 4–6.

⁸⁹ Vgl. ebd. N. 27.

⁹⁰ »Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur, et finis refluxus.« Ebd. N. 31, Z. 13f.

⁹¹ Vgl. ebd. 2: N. 32.

⁹² »Lumen duplex«, ebd. 2 N. 33, Z. 1f.

⁹³ Vgl. ebd. 2: N. 33, Z. 12–14.

⁹⁴ ». . . quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat.« Ebd. 2: N. 34, Z. 2f.

⁹⁵ Vgl. ebd. 2: N. 34, Z. 12f.

⁹⁶ Vgl. ebd. 2: N. 34, Z. 7f.

⁹⁷ J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in »De coniec-*

gebene Anwesenheit Gottes im Erkenntnisprozeß, der einem mystischen Aufstieg gleicht,⁹⁸ formuliert Nikolaus von Kues folgendermaßen: »Wie sehr er [Gott] selbst auch uns unbekannt ist, so ist es ja doch nur sein Licht, das in unseren Geist hineindringt, in dem wir uns vortasten, um in diesem seinem Lichte zu ihm selbst hindurchzudringen.«⁹⁹

Stallmach erkennt in diesem Denkweg die Grundstruktur von einer Art *noologischen* Gottesbeweises. Denn auch das höchste Erkenntnisvermögen im menschlichen Geist, die Vernunft, hat noch einmal ein Richtmaß in der Wahrheit, die sich eo ipso als Gott selbst erweist.¹⁰⁰

2.1.3 Weitere Aufstiegswege

Cusanus zeichnet noch einige weitere Aufstiegswege vor, auf denen der Geist die Transzendenz des Göttlichen erspüren kann, welche mit den natürlichen Erkenntniskräften nicht erreicht werden kann. So wählt er manuductorisch für diesen Akt des Transzendierens Bilder und Gleichnisse aus der alltäglichen Erfahrung der Menschen, die die Wahrheit des Unendlichen zu symbolisieren vermögen.¹⁰¹

2.1.3.1 Die *via eminentiae*: Samenkraft und künstlerisches Schaffen

Die im Senfkorn angelegte Samenkraft ist ein solches Gleichnis, von dem er gemäß einer *via eminentiae* zu dem Unendlichen aufzusteigen versucht. Analog wie zuvor das Licht auf die Gegenwart Gottes in der Erkenntnis hinwies, bildet nun die Betrachtung der in Möglichkeit in den Dingen vorhandenen Wirklichkeit die antreibende Kraft für den Aufstiegsweg.

Im Senfkorn ruhen ein Baum und viele weitere Körner, also unendliche Möglichkeiten.¹⁰² Die diese Möglichkeiten erfassende Vernunft

turis« und »*De quaerendo deum*«, in: DERS., *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*. Hrsg. v. N. Fischer (Bonn 1982) 35.

⁹⁸ Vgl. R. HAUBST, *Christliche Mystik* (wie Anm. 9) 348–351.

⁹⁹ NvKdÜ H. 3, S. 18f. »Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus.« *De quaer.* 2: h IV, N. 36, Z. 9–11.

¹⁰⁰ Stallmach verweist in diesem Zusammenhang auf das Vorbild bei Augustinus. J. STALLMACH, *Geist* (wie Anm. 97) 35 Anm. 73.

¹⁰¹ Vgl. M. FEIGL, *Vom incomprehensibiler inquirere Gottes im 1. Buch von De docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, in: Divus Thomas 22 (1944) 338. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: ABG 6 (1960) 132f., nennt diesen Prozeß, wo die Anschauung sich an der Grenze des theoretischen Vollzugs aufgeben muß, Sprengmetaphorik.

¹⁰² Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 44f.

übertrifft in ihrer unendlich größeren Fassungskraft ihrerseits alle sin-
nenfältigen Größen. Von dort kann die Vernunft staunend zu der un-
endlichen Größe Gottes aufschauen, »der, da [er] ja Ziel aller Möglich-
keit, auch die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist«. ¹⁰³

Einen ähnlichen Weg schlägt Cusanus ein, wenn er den Leser an-
hält, sich alle möglichen Kunstformen in einem Stück Holz in Mög-
lichkeit vorzustellen und schon darin zu erkennen. ¹⁰⁴ Ein Künstler
vermag diese Formen je nach Vermögen zu verwirklichen. Dieser Weg
der Bewunderung läßt ihn dann auf den schauen, der alle diese Mög-
lichkeiten im Samenkorn aus dem Nichts zu schaffen vermag.

2.1.3.2 Das Eine, als der in allem berührte Grund

In *De filiatione Dei* sucht Nikolaus von Kues nach einem Weg, der es
dem Leser ermöglicht, sich auf die von ihm zuvor beschriebene Got-
teskindschaft auszurichten. Dazu legt er am Beispiel der Zahleinheit
dar, wie das unberührbare Eine in allem berührt wird ¹⁰⁵ und zugleich
von allem der Urgrund ist. ¹⁰⁶ Dem Geist ist es dann möglich, durch
die Erkenntnis der Einheit hinter der Vielheit der Einzeldinge und der
Gattungen zur Schau der absoluten Seinsheit Gottes zu gelangen. ¹⁰⁷

Zu der gleichen Erkenntnis soll auch das Gleichnis vom Lehrenden
führen, dessen »Vernunftwort« und liebendes Streben (*affectus*) durch
keine Weise der Rede selbst ganz zum Ausdruck kommt, obwohl sie
von nichts anderem handelt. ¹⁰⁸ Übertragen auf die Schöpfung bedeu-
tet dies, daß in allen einzelnen Geschöpfen der Schöpfer berührt
wird. ¹⁰⁹

Auf der Basis der Erfahrung, daß der alles tragende Grund in je-
dem einzelnen Ding berührt und das schöpferische Wort in jedem
Wort unausgesprochen mitgesagt wird, ¹¹⁰ entwickelt er den Gedanken

¹⁰³ NvKdÜ H. 3, S. 24. »O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quo-
niam est finis omnis potentiae,« *De quaer.* 3: h IV, N. 46, Z. 1f.

¹⁰⁴ Vgl. zum Folgenden ebd. 4: N. 47f.

¹⁰⁵ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 14–32. »Unum igitur erit quod et omnia, simul id ipsum
inattigibile unum in omnibus attingitur,« (ebd. Z. 14–16).

¹⁰⁶ Vgl. ebd. N. 73.

¹⁰⁷ Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 15–18.

¹⁰⁸ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 74f. Eine Zusammenfassung bietet N. 77, Z. 1–4: »Est igitur hoc
studium ad filiationem dei tendentium, ut omne effabile ab ineffabili incoordinato et
superexaltato cognoscat atque id ipsum ineffabile super omne intellectuale esse col-
locatum esseque ipsum principium, medium et finem omnis intelligibilis . . .«.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 4: N. 76. Eine Parallele zu diesem Gedanken findet sich in *De dato* 4 bei der
Darstellung der Theophanie Gottes in seiner Schöpfung. Vgl. unten 94–97.

¹¹⁰ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 73.

der *participatio*.¹¹¹ Diese Teilnahme am Einen scheint Cusanus im »Maß« und »Wie« der Schöpfung möglich.¹¹² So führt er in *De filiatione* diesen Gedanken am Beispiel des Kraftwirkens durch.¹¹³ In jeder Kraft wird an der einen Krafftülle – in Maß und Weise eingeschränkt – teilgenommen. Analog versteht er dann auch die verschiedenen Theologien als den Versuch, auf verschiedene Weisen in der einen Gotteslehre, »das ein und selbe Unaussprechbare wie auch immer auszudrücken«.¹¹⁴

In *De dato Patris luminum* greift er den Teilnahmegedanken im Zusammenhang mit der Gottesbezeichnung *dator formarum* auf.¹¹⁵ Gott ist in bezug zu den spezifischen Einzelformen, die den verschiedenen Dingen das Sein vermitteln, die absolute Form des Seins. Das Sein, was die einzelnen Seienden durch die Form erhalten, ist immer nur Teilhabe an jener absoluten Form, denn obwohl der Geber der Formen sich selbst gibt, kann diese nur *descensivae*, d. h. »endlich«, »teilhaft- besonders« und »verschränkt« aufgenommen werden.¹¹⁶ Die Rückbesinnung auf die allen Geschöpfen gemeinsame Teilhabe zeichnet hier den Aufstiegsweg vor.

¹¹¹ Vgl. »inominabilem ipsum deum variis intellectualibus modis exprimit. . . . Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo unius se participabilem exhibet.« Ebd. N. 78, Z. 4–8. Vgl. zum Teilhabegedanken M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues: Epimeleia* 10 (München – Salzburg 1968) 114–122; KL. HEDWIG, *Spaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation: BGPThMA N F 18* (Münster 1980) 262–264; M. T. LIACI, *Accenti spinoziani nel »De dato patris luminum« del Cusano* in: *Nicolò da Cusa* (wie Anm. 31) 227f.

¹¹² Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 78, Z. 8–10.

¹¹³ Vgl. ebd 5: N. 79–83.

¹¹⁴ NvKdÜ H. 3, S. 46. »Una est enim theologia affirmativa omnia de uno affirmans et negativa omnia de eodem negans et dubia neque negans neque affirmans et disiunctiva alterum affirmans alterum negans et copulativa opposita affirmative conectens aut negative ipsa opposita copulative penitus abiiciens. Ita quidem omnes possibles dicendi modi sub ipsa sunt theologia id ipsum ineffabile qualitercumque exprimere conantes.« *De fil.* 5: h IV, N. 83, Z. 11–17. Die sich aus diesen Überlegungen ergebenden Möglichkeiten für den Dialog unter den Religionen entwickelt er in seiner Schrift *De pace fidei* weiter.

¹¹⁵ Vgl. *De dato* 2: h IV, N. 98. Vgl. zu dem eher platonischen Formbegriff: H. WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450): BGPThMA 39, H. 3* (Münster 1962) 97–101; G. SANTINELLO, *Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi*, in: MFCG 13 (1978) 8f.; R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, in: G. Meyer – A. Zimmermann (Hrsg.), *Albertus Magnus – Doctor universalis 1280/1980: Walberberger Studien. Philosophische Reihe 6* (Mainz 1980) 174. Zu Formbegriff und Teilhabe M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 226–228.

¹¹⁶ Vgl. *De dato* 2: h IV, N. 98, Z. 4–6.

Im letzten Kapitel von *De filiatione Dei* faßt Cusanus diesen Weg des Strebens nach der Gotteskindschaft folgendermaßen zusammen: »In der Verschiedenheit all der nur möglichen Weisen sich dem einen wahren Einen zuzuwenden.« Dabei muß der Strebende mitbedenken, daß »dieses Eine, der Grund von allem, in einem jeden Ausdruck gar nicht nicht-ausgedrückt werden kann.«¹¹⁷

2.1.3.3 Die *via negationis*: Das menschliche Erkenntnisvermögen
Der im letzten Kapitel von *De quaerendo* dargelegte Weg der Gottsuche läßt sich als negative Theologie bezeichnen, denn aus der Negation des Endlichen fällt der Blick auf das Unendliche. So fordert Cusanus den Leser auf, sich selber in seiner Leiblichkeit und davon aufsteigend die einzelnen Stufen des Erkenntnisvermögens mit dem Unendlichen zu vergleichen.¹¹⁸ Dadurch gelange er unausweichlich zu dem Ergebnis: »Gott stehe über all dem, was in dir ist, als Grund, Ursprung und Licht des Lebens deiner vernunfthaft einsehenden Seele.«¹¹⁹

Auch in *De dato Patris luminum* begegnet diese *via negationis*. Cusanus ändert hier jedoch die Blickrichtung, insofern er von der Voraussetzung der Erkenntnis ausgeht: Entsprechend seiner Natur strebt der menschliche Geist nach Begreifen der Weisheit. Dabei muß er jedoch feststellen, daß er dazu nicht aus eigenem Vermögen – d. h. ohne die Kenntnis jenes Lichtes von oben – fähig ist.¹²⁰ Für Nikolaus von Kues heißt das mit anderen Worten, daß »der Bedürftige sich als Bedürftiger erkennen« muß.¹²¹ Auf der Grundlage dieser Grenzerfahrung führt das Wissen um die Weisheit den Suchenden einerseits zur Selbsterkenntnis¹²² und andererseits nährt es die Sehnsucht nach der bestmöglichen Erfüllung dieser Bedürftigkeit.¹²³

¹¹⁷ NvKdÜ H. 3, S. 46f. »Haec est igitur via studii eorum, qui ad theosim tendunt, in modorum quorumcumque diversitate ad unum ipsum advertere. Quando . . . studiosus subtiliter considerando attendit quomodo ipsum unum omnium causa non potest non exprimi in omni expressione. . .« *De fil.* 6: h IV, N. 84, Z. 1–6.

¹¹⁸ Vgl. »Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum.« *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 1f.

¹¹⁹ NvKdÜ H. 3, S. 27. » . . . affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.« *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 23f.

¹²⁰ Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 3–7.

¹²¹ Dupre II, 647. »Oportet igitur, ut indigens se indigentem cognoscat.« *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 7.

¹²² Vgl. U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 29) 28 Anm. 10.

¹²³ Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 93. Offermann erkennt hier die Selbsttranszendenz im cusanischen Menschenbild. U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 29) 28f. J. Peters sieht in

Dieser Weg nach Innen mündet laut *De quaerendo* in die Freude, Gott bei sich innerlicher als sein innerstes Wesen gefunden zu haben.¹²⁴ In diesem Zusammenhang ist der offensichtliche Bezug von »ultra omnem tui intimitatem«¹²⁵ zu Augustinus: »tu autem eras interior intimo meo«¹²⁶ nicht zu übersehen. Des weiteren unterstreicht Cusanus den mystischen Charakter dieses Aufstiegsweges, indem er dessen Darlegung mit einem Gebet um immer tieferes Erfassen dieser Gegenwart Gottes beschließt.¹²⁷ Etwas verändert begegnet dieser Weg nach Innen im letzten Kapitel von *De filiatione Dei*. Die Betonung liegt hier statt auf der Unähnlichkeit auf der Ähnlichkeit des lebendigen Geistes zum Unendlichen, wenn es heißt, daß der Mensch im Erkenntnisprozeß, d. h. in der Selbstentfaltung des eigenen Geistes,¹²⁸ seine Vernunft als ein lebendiges Gleichnis Gottes erkennt.¹²⁹

Theo van Velthoven trifft nicht nur die Intention dieses Weges nach Innen, sondern faßt die verschiedenen Momente der cusanischen Gottsuche zusammen, wenn er sagt: »Je mehr der Geist durch Reflexion auf sich selbst erkennen lernt, um so mehr wird er dazu befähigt, sein Urbild, das er in sich selbst entdeckt und dem er sein Sein und seine Wirksamkeit verdankt, zu schauen. Die Selbstüberschreitung des Geistes zum Absoluten hin bedeutet nicht, daß der Geist seine Aufmerksamkeit von sich selbst ablenken muß, sondern daß er sich so tief ergründen muß, bis er in sich den ihn begründenden Grund findet. Um zur Gottesschau zu gelangen, muß der Geist in sich gehen, um Auge in Auge mit sich selbst zu stehen und in sich selbst den konstitutiven Hinweis auf das ihm immanente absolute Maß zu entdecken.«¹³⁰

dieser Sehnsucht eine Weise der Anwesenheit Gottes. Vgl. NICOLAUS VON CUES, *Vom verborgenen Gott. Vom Gottsuchen. Von der Gotteskindschaft*. Eingel. u. übers. v. Joh. Peters, (Freiburg/Br. 1956) 17.

¹²⁴ Vgl. *De quaer.* 5: h IV, N. 50.

¹²⁵ Ebd. N. 50, Z. 1.

¹²⁶ AUGUSTINUS, *Confessiones* III 6,11.

¹²⁷ Vgl. *De quaer.* 5: h IV, N. 50, Z. 5–7.

¹²⁸ Vgl. TH. VAN VELTHOVEN *Gottesschau* (wie Anm. 79) 90–92.

¹²⁹ Vgl. *De fil.* 5: h IV, N. 86–89. »Sicut enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia, ita et intellectus separatus et in se vivaciter et converse unitus viva est dei similitudo.« Ebd. N. 86, Z. 1–3.

¹³⁰ VELTHOVEN, *Gottesschau* (Anm. 80) 123.

2.2 Die *filiatio* als Ziel der Gottsuche in *De filiatione Dei*

Die Wege des Gottsuchens, die Cusanus anhand der sichtbaren Schöpfung und seines eigenen Erkenntnisvermögens einschlägt und hierbei »geradezu das Denken in das Transzendieren auf Gott hin«¹³¹ einübt, kommen im Gottschauen, das er in der Schrift *De filiatione Dei* als *theosis* bezeichnet, zu ihrem Ziel. Neben der vornehmlich eschatologischen Sicht der Gotteskindschaft, die schon im Zusammenhang mit seiner Schriftauslegung von Joh 1,12 deutlich wurde,¹³² sei hier nochmal auf das noetische Moment im cusanischen Verständnis von *filiatio* hingewiesen, welche die Entwicklung von *De filiatione* vornehmlich bestimmt: »[Die *filiatio Dei*] besteht nämlich als solche in der Erhebung zur Gottanschauung. Der menschliche Geist ... findet erst in dieser Schau der Wahrheit die letzte Erfüllung seiner noetischen Fassungskraft«.¹³³

2.2.1 Die *filiatio* als *visio*

Geradezu folgerichtig zur Darstellung der Gottsuche anhand von Bildern aus der sinnlichen Wahrnehmung (d. h. des Sehens) versteht Cusanus die Gotteskindschaft als eine durch den Glauben vorbereitete *visio Dei intuitiva*. Konsequenterweise führt er den Leser vornehmlich mit erkenntnistheoretischen Erwägungen zum tieferen Verständnis der *filiatio*. Alles Streben nach Erkenntnis zielt auf die Annäherung an Gott, der in der *visio Dei* in mystischer Entrückung geschaut wird. Da aber diese mystische Schau immer eine vorläufige bleibt,¹³⁴ erscheint es nicht unberechtigt, mit Birgit Helander bei Cusanus Erkenntnisweg und -ziel als *visio intellectualis* zu identifizieren.¹³⁵

Der Geist wird bei Erreichen der *filiatio* zu einer klaren Schau von Angesicht zu Angesicht geführt.¹³⁶ Um die Innigkeit dieser in der Schau vor sich gehenden Einung zu beschreiben, formuliert er einerseits recht kühn: »Kindschaft ist also die Loslösung von aller Anders-

¹³¹ R. HAUBST, *Verborgenen Gott* (Wie Anm. 53) 95.

¹³² Vgl. oben 80f.

¹³³ R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 412.

¹³⁴ Vgl. *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 5–16.

¹³⁵ »Das Endziel der *visio* ist in beiden Fällen ausschliesslich Gott, weshalb es berechtigt erscheint, die *visio intellectualis* des Cusanus als gleichbedeutend mit seiner *visio Dei* zu bezeichnen.« B. HELANDER, *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 29 (Uppsala 1988) 1–13; hier 13.

¹³⁶ Vgl. »haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio«. *De fil.* 3: h IV, N. 62, Z. 7f.

heit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in Eines, und damit zugleich Überströmen des Einen in Alles«. ¹³⁷ Aber andererseits relativiert er alle seine Aussagen als nicht genau treffend. ¹³⁸

In diesem Zusammenhang zeigt Haubst die dialektischen Abgrenzungen des Cusanus gegen eine falsch verstandene »Vergottungsmystik« auf, ¹³⁹ wie sie im Spätmittelalter verschiedentlich vertreten wurde. Erstens will er die Individualität der Person in der Gotteschau nicht aufheben, sondern das schon jetzt anhebende Streben nach Meisterschaft soll erst in der eschatologischen Gotteskindschaft zur vollendeten Meisterschaft gelangen. ¹⁴⁰ Zweitens betont Cusanus, »daß die göttliche Wahrheit und Lebensfülle von dem kreatürlich begrenzten Menschen auch in der Gotteschau nur in einem je seiner Aufnahmefähigkeit und Bereitschaft entsprechenden Modus erfassbar sei«. ¹⁴¹ Durch das Spiegelgleichnis ¹⁴² veranschaulicht er dies in Anlehnung an 1 Kor 13,12. Dem Urspiegel der Wahrheit, der der Sohn Gottes ist, steht der vernunftbegabte (aber in gewisser Weise immer verzerrend reflektierende) Spiegel gegenüber, an den der Spiegelganz der Wahrheit weitergegeben wird. Aufgrund deren Vernunfthaftigkeit stellt er sich den menschlichen Spiegel als selbstreinigend vor, ¹⁴³ so daß dieser zur *speculatio* befähigt ist: »In jenem Urspiegel der Wahrheit, der auch das Wort oder der Sohn Gottes genannt werden kann, gewinnt auch der vernunfthafte Spiegel die Sohnschaft«. ¹⁴⁴

Um schließlich jedweden falschen Geistesstolz abzuwehren, hebt Nikolaus von Kues mehrfach die absolute Gnadenhaftigkeit der Gotteskindschaft hervor, ¹⁴⁵ auf die unten noch genauer einzugehen sein wird.

¹³⁷ Dupré II, 627. »Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia.« *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 1f. Bohnenstädt übersetzt hier *transfusio unius in omnia* einmal unbestimmt: »Ein- und Übergehen eines Einen in alles« und drei Zeilen weiter bestimmt: Ein- und Übergehen des Einen in alles« (NvKdÜ H. 3, S. 39).

¹³⁸ Vgl. »Neque putes has locutiones praecisas, quoniam ineffabilia locutionibus non attinguntur.« *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 1f.

¹³⁹ Vgl. R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 415.

¹⁴⁰ Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 56.

¹⁴¹ R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 414.

¹⁴² Vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 65–68. Vgl. CHR. KIENING, »*gradus visionis*« (wie Anm. 77) 260f.

¹⁴³ Vgl. »ac talia [specula], cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare.« *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 7–9.

¹⁴⁴ NvKdÜ H. 3, S. 37. »In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos, seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem.« *De fil.* 3: h IV, N. 67, Z. 13–15.

¹⁴⁵ Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 40f.; *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 2–12.

2.2.2 Die *filiatio* als Teilhabe an der Weisheit

Mit den Beispielen von Meister und Schüler¹⁴⁶ zeigt Cusanus in *De filiatione Dei* seinem Leser auf, wie er sich dieses Streben nach Weisheit vorstellt: Genauso wie ein Schüler, der zur Meisterschaft in der Kunst strebt, das Wissen seines Lehrers nur vermittelt sinnlicher Zeichen erlernen kann, kann der Gottsuchende das eigentliche Objekt der geistigen Kräfte, »die Wahrheit selbst«, zwar schon in dieser Welt aber nur in den verschiedenen Einzelobjekten mittels der Sinne ausmachen. Allein diese Wahrheit bietet dem Geist wahres Leben,¹⁴⁷ deshalb mahnt Cusanus den nach Weisheit Strebenden, nicht an den sinnlichen Erfahrungen festzuhalten, sondern im Aufstieg von den vergänglichen und flüchtigen Dingen sich im Nach-Einsicht-Streben zu üben, um an der Wahrheit des göttlichen Lehrmeisters in immer vollendeterer Weise teilzuhaben.¹⁴⁸ Im Erreichen dieses Ziels verwirklicht sich »die tiefste potentia oboedientialis und Anlage des Geistes«.¹⁴⁹

Mit der Vorstellung von der *filiatio* als Vollendungsmaß allen geistigen Vermögens verbindet Cusanus verschiedentlich den augustini-schen Ruhgedanken.¹⁵⁰ Das bedeutet, daß der menschliche Geist auf den verschiedenen Aufstiegswegen von einer ständigen Unruhe und Sehnsucht nach Wissen begleitet ist,¹⁵¹ so daß man hier wohl mit Recht von einem *desiderium naturale* sprechen kann.¹⁵² Oft betont Cusanus, daß diese Sehnsucht des Menschen nur dort zu ihrer Erfüllung findet, wo sie ihr Vollendungsmaß erreicht: »Wie die Farbe nicht zur Erfüllungsruhe und ihrem Ziele emporgelangen kann, es sei denn in dem Lichte, aus dem sie auch ihren Ursprung nimmt, so kann auch unsere

¹⁴⁶ Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 56–60.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. N. 57, Z. 9–13. »Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus.« (N. 57, Z. 11–13).

¹⁴⁸ Vgl. ebd. N. 58–61.

¹⁴⁹ R. HAUBST, *Gotteskindschaft* (wie Anm. 31) 413.

¹⁵⁰ Vgl. »Et cum filiatio . . . ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, citra quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni.« *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 1–4. Vgl. auch ebd. 2: N. 58, Z. 6–10 u. N. 63, Z. 1f.; *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 5–7; ebd. 3: N. 39, Z. 5–8.

¹⁵¹ Vgl. z. B. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 3–5.

¹⁵² M. Alvarez-Gómes nennt dieses Streben (in Anlehnung an *De docta ignorantia* III) ein *desiderium intellectuale*. Vgl. DERS., *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, in: L. Scheffczyk – W. Dettloff – R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag* Bd. I (München – Paderborn – Wien 1967) 661–664. Vgl. auch KL. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 121–132.

geistig einsehende Natur nicht zur Glückseligkeit ihrer Erfüllungsruhe gelangen, es sei denn im Lichte ihres geistigen Ursprungs«. ¹⁵³

Was der Farbe das Licht ist, ist der Vernunft die Weisheit, deren sich die Vernunft bedürftig weiß ¹⁵⁴ und nach der sie unablässig streben soll. ¹⁵⁵ Wenn der Geist in seinem Streben nach Weisheit zur wahren Meisterschaft in der Weisheitsliebe vorgedrungen ist, ¹⁵⁶ gelangt er zur *Teilhabe* an der göttlichen Weisheit, »nicht wie diese hier in der sinnlichen Welt schattengetrübt in Bild und Rätsel und in mannigartiger Andersheit gesichtet wird, sondern wie sie in ihrem Selbstsein in Einsichtsweise erschauubar ist«. ¹⁵⁷

3. Die Ermöglichung der Gottsuche: Die Gabe des Lichtes

Zum Aufbruch auf den Weg der Suche nach Gott bedarf der menschliche Geist verschiedener Anregungen. Wie im vorigen Kapitel beschrieben, siedelt Nikolaus diese Anstöße und Anregungen im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Geschöpflichen an, das den Menschen unmittelbar umgibt. Auf diesen Wegen würde der menschliche Geist aber nur schwerlich weiter voranschreiten, wenn er nicht von einer Sehnsucht gedrängt würde, die oben in Zusammenhang mit dem augustinischen Ruhemotiv schon begegnet ist. ¹⁵⁸ Ausgehend von der Annahme, daß diese Sehnsucht auf dem Weg zu ihrem Ziel, der *filiatio*, der Unterstützung bedarf, um nicht frustriert zu werden, ¹⁵⁹ beschreibt Nikolaus von Kues – vornehmlich in den Schriften *De dato Patris luminum* und *De quaerendo Deum* – jene Hilfe, die der menschliche Geist auf seiner Suche nach Gott braucht.

¹⁵³ NvKdÜ H. 3, S. 20. »Sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis.« *De quaer.* 3: h V, N. 38, Z. 4–7. Vgl. auch ebd. 1: N. 18, Z. 5–7; *De fil.* 2: h IV, N. 58, Z. 6f.

¹⁵⁴ Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 7–12.

¹⁵⁵ Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 8f.

¹⁵⁶ Vgl. *De fil.* 2: h IV, N. 61, Z. 12–24.

¹⁵⁷ NvKdÜ H. 3, S. 29. »non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis« *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 5–8. Vgl. auch ebd. 5: N. 80, Z. 3f.

¹⁵⁸ Vgl. oben 93f.

¹⁵⁹ Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 18, Z. 11–13. Vgl. auch die Diskussion zu KL. KREMER, *Weisheit* (wie Anm. 152) 144f.

3.1 Das Licht von oben in der Gottsuche nach *De dato Patris luminum*

Das schon in der *Epistola auctoris* zitierte Jakobuswort (Jak 1,17) regt Cusanus dahingehend an,¹⁶⁰ in der Gabe vom Vater der Lichter die notwendige Ermöglichung für den Weg der Gottsuche zu erkennen. Der cusanische Gedankengang setzt bei der Notwendigkeit einer Erleuchtung für den nach Begreifen der Weisheit strebenden Verstand an. Damit die Bitte des Suchenden nicht ins Leere geht, erfährt er durch das Apostelwort, daß er diese Erleuchtung vom Vater der Lichter erbitten muß, denn die menschliche Natur kann nur zur Ruhe und Vollendung gelangen, wenn sie vom besten Meister, also von ihrem Schöpfer, eine Erleuchtung erhält.¹⁶¹ Erst dessen Gabe von oben – ein *dono gratiae creantis*¹⁶² – ermöglicht die Verwirklichung der in den vernunfthaften Kräften angelegten Möglichkeiten.¹⁶³

3.1.1 Die *Theophanie* Gottes in den Geschöpfen

Entsprechend der Vorstellung, daß die Vernunft ohne eine Gabe von oben in der Dunkelheit verharren würde, nennt Cusanus diese den menschlichen Geist erhellenden Gaben *lumina* oder *Theophanien*.¹⁶⁴ Dazu entwickelt er ein Erklärungsmodell, dessen philosophisch-theo-

¹⁶⁰ Vgl. »Fuit, . . . , beatissimi apostoli intentio nos facili via ad omne desideratum perducere.« *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 1f.

¹⁶¹ Vgl. ebd. N. 93. Damit wendet sich der Apostel – laut Cusanus – gegen die Irrlehre jener, die glauben, man könne statt vom Vater der Lichter auch von den Göttern Erleuchtung erwarten. Vgl. ebd. N. 95, Z. 12–21.

¹⁶² Ebd. N. 94, Z. 6.

¹⁶³ Vgl. »Rationalis enim creatura discretivum in se habet rationis lumen, sed est ut oculus nocticoracis debile multum atque multis umbris obtenebratum in hoc sensibili corpore. Actuatur igitur afflacione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur. . . . Sed haec omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae.« Ebd. N. 94, Z. 6–10 u. Z. 13–15.

¹⁶⁴ Vgl. »Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere.« Ebd. 4: N. 109, Z. 15–18; vgl. auch ebd. 1: N. 94, Z. 14f.; *De fil.* 3: h IV, N. 62, Z. 5f. Zu möglichen Abhängigkeiten von Ps.-Dionysius Areopagita und Scotus Eriugena: W. BEIERWALTES, *Eriugena und Cusanus*, in: Ders., (Hrsg.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimer-Stiftung Bad Homburg 26.–30. August 1985: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; Jg. 1987, Abh. 1* (Heidelberg 1987) 328–333; zu möglichen Bezügen zu Bonaventura vgl. F. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, in: MFCG 4 (1964) 137f.

logische Grundlage das Begriffspaar *complicatio-explicatio* aus seiner Schöpfungslehre bildet.¹⁶⁵ In dieses Denkmodell werden zusätzlich verschiedene Einflüsse aus der traditionellen Lichtmetaphorik hineingewoben.¹⁶⁶

Gott ist nicht das Licht selbst sondern als »Vater des Lichtes« *fons luminum*.¹⁶⁷ Als der ansich Nicht-Teilhabbare macht er sich im Schöpfungsakt »sehbar und einsehbar im Bereich der Andersheit« d. h. der Schöpfung.¹⁶⁸ Nikolaus von Kues findet nun in den einzelnen Geschöpfen Gaben der Erleuchtung für den suchenden Geist vor,¹⁶⁹ weil jedes Geschöpf ein Sich-Zeigen Gottes, ja man kann sagen, eine *Epiphany* des göttlichen Lichtes ist. Einschränkend fügt Nikolaus jedoch hinzu, daß die einen ihn verdunkelter und die anderen klarer zeigen¹⁷⁰ und begründet dies mit der Beobachtung, daß die Geschöpfe Gott nicht in seiner Vollkommenheit, sondern ihn im Abstieg nur *potentialiter* aufnehmen.¹⁷¹

Der menschliche Geist, selbst ein solches geschaffenes Licht, bedarf aufgrund seiner Geschöpflichkeit vieler Lichter,¹⁷² die »die vernunft-hafte Kraft in die Wirklichkeit versetzten, auf daß sie in dem ihr so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe«. ¹⁷³ Anhand von Beispielen wie dem folgenden will Cusanus zeigen, wie diese Lichter dem Geist helfen, zum absoluten Licht aufzusteigen.¹⁷⁴

¹⁶⁵ Vgl. W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 164) 328–331; C. L. MILLER, *Aristotelian »Natura« and Nicholas of Cusa*, in: *The Downside Review* 96 (1978) 15–17; C. RICCATI, »Processio« et »Explicatio«. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Serie Studi 6 (Napoli 1983) 25–41; 110–122.

¹⁶⁶ Vgl. M. L. FÜHRER, *The Metaphysics of Light in the »De dato Patris luminum« of Nicholas of Cusa*, in: *International Studies in Philosophy* 18 (1986) 20–22; vgl. auch H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale* 10 (1957) 443f.; KL. HEDWIG Spaera (wie Anm. 111) 257–260.

¹⁶⁷ »Non ait ipsum lumen esse sed patrem luminum . . . Sed ipse est fons luminum.« *De dato* 4: h IV, N. 108, Z. 3–5. Vgl. M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 232–235.

¹⁶⁸ W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 164) 330.

¹⁶⁹ Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 37, Z. 14f.

¹⁷⁰ Vgl. »Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 31–33.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 5: N. 112, Z. 4f.

¹⁷² Vgl. ebd. N. 115.

¹⁷³ Dupré II, 674. »Omnia enim quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat.« *De dato* 5: h IV, N. 115, Z. 4–7.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. N. 118.

Das eigentliche Wesen des Menschen ist nichts von dem, was in den verschiedenen Menschen, alt oder jung, Deutscher oder Franzose, Mann oder Frau, usw. erfaßt werden kann. Vielmehr ist es die einfachste Seinsheit und in ihr ist alles in Einfachheit enthalten, was in der Verschiedenheit der Menschen individuell partizipiert wird. »Die Menschheit ist also der Vater der Lichter der verschiedenen Menschen«. ¹⁷⁵

Übertragen auf die Theophanien Gottes in der Schöpfung bedeutet dies, daß diese nach cusanischem Verständnis dem oben beschriebenen Aufstieg zum Einen dadurch dienen, daß sie durch ihr Licht in allen Geschöpfen die Gegenwart von deren Grund, d. h. von der Quelle des Lichtes, dem Schöpfer, bezeugen und daß sie zugleich auf dessen Transzendenz verweisen. ¹⁷⁶ Der suchende Geist wird angeregt den hinter den sinnlich wahrgenommenen Dingen stehenden Seinsheiten nachzugehen, um auf das eigengestaltliche Wesen ohne Eigengestalt in den Gattungen zu stoßen. Von dort kann der Geist vom Wesen der Gattungen, was in jeder einzelnen Gattung nur partizipiert wird, zum absoluten Wesen, zu Gott vordringen, ¹⁷⁷ den er in allen Geschöpfen schon berührt. ¹⁷⁸

3.1.2 Das *Lumen fidei* als eingegossene göttliche Erleuchtung

Das Denkmodell von der Theophanie Gottes in seiner Schöpfung überträgt Cusanus auf jenen Bereich, der nicht mehr unmittelbar zur Erkenntnismetaphysik gehört. In *De dato Patris luminum* betrachtet er gegen Ende des 5. Kapitels solche *lumina*, die durch eine gänzlich andere Qualität von Licht gekennzeichnet sind. Diese Lichter werden »durch göttliche Erleuchtung« eingegossen und führen die *potentia* der Vernunft zur *perfectio*. ¹⁷⁹ Als Beispiel aus dieser Gruppe nennt

¹⁷⁵ Dupré II, 677. »Humanitas igitur pater luminum hominum variorum est.« *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 11.

¹⁷⁶ Vgl. M. T. LIACI, *Significato di immanenza e trascendenza nel »De quaerendo Deum«*, in: NIMM 400f.; J. STALLMACH, *Gottinnige* (wie Anm. 41) 237. Der Abstand zu einer neuplatonischen Emanation des göttlichen Lichtes in die Dinge wird von Cusanus durch die Unterscheidung von Gott in sich und seine Wirkungen bei aller begrifflichen Nähe stets aufrecht erhalten. Vgl. BOHNENSTÄDT (wie Anm. 49) XXVI.

¹⁷⁷ Vgl. »Unde essentiae sensibilium sunt insensibiliter in speciebus, et essentiae specificae absque specificatione sunt in generibus, et essentiae genericae absque generalitate sunt in absoluta essentia, quae est deus benedictus.« *De dato* 5: h IV, N. 118, Z. 15–18.

¹⁷⁸ Vgl. oben 87f. und vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 14–16.

¹⁷⁹ Vgl. »Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae du-

Nikolaus von Kues das *lumen fidei*. Da Cusanus hier von einer »Eingießung« und von »Vervollkommnung« durch das Licht des »Glaubens« spricht, fällt eine gewisse Nähe zu Thomas von Aquin auf, der dieses den menschlichen Intellekt vervollkommnende Licht ein *lumen gratiae* nennt.¹⁸⁰ So scheint sich Cusanus hier ebenfalls auf eine übernatürliche, gnadenhafte Erleuchtung zu beziehen, was ein Vergleich mit dem Kontext bestätigen soll.

Cusanus sagt von diesem Licht, daß es den Menschen zu »festem Glauben« führt, daß er in »unbezweifelnder Hoffnung« und »liebendem Lauf« zur Weisheit gelangt und die Wahrheit erfassen kann.¹⁸¹ Ähnlich hatte er schon früher im *Sermo IV* festgestellt, daß der katholische Glaube das beste Mittel (*medium*) sei, durch den die Vernunft beleuchtet (*illuminatus*) werde, damit sie die Höhe Gottes erreiche.¹⁸² Damit der Mensch sich auf diesen Weg macht, muß er um seine Möglichkeiten wissen. Die besondere Aufgabe des Glaubenslichtes besteht darin, daß es die potentiellen Anlagen zum Verwirklichen der theologischen Tugenden in der Vernunft weckt und aktiviert.¹⁸³

Diese Funktion erläutert er am Beispiel eines armen Bauern, der erst dann die Reichtümer seines Fleckens Erde heben kann, wenn er weiß, daß er »vom Schäfchen Wolle, von der Kuh Milch, vom Weinstock Wein und vom Getreide das Brot gewinnt«. ¹⁸⁴ Die erfahrenen

cunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei.« Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 1–3.

¹⁸⁰ Vgl. *S.Th.* I-II, 109 a. 1: »Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum.« Vgl. dazu M. L. FÜHRER, *The Metaphysics* (wie Anm. 166) 26f.

¹⁸¹ Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 7–10.

¹⁸² »Fides catholica est medium intellectui melius, ut sit illuminatus ad attingendum Dei altitudinem«, und Cusanus fährt fort mit einem Vergleich mit dem Sonnenlicht: »sicut aer per lumen solis est illuminatus, ut virtus visiva possit videre colorem et figuram.« *Sermo IV*: h XVI, N. 27, Z. 10–13.

¹⁸³ Vgl. »Habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu existens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur.« *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 1–4. Vgl.: M. BODEWIG stellt auf der Basis der Sermones I – XXI fest, daß für Nikolaus von Kues der Mensch einen habitus hat, welcher »im positiven Sinne den Menschen zur Entfaltung seiner geistigen Kräfte in Richtung auf die Bestimmung leitet, die er von Gott her empfangen hat«. M. BODEWIG, *Zur Tugendlehre des jungen Cusanus*, in: MFCG 13 (1978) 215–217.

¹⁸⁴ Dupré II, 679. »Sed ratio sibi lumen revelationis praebet, ut sciat illa [= divitias] ibi

Bauern zeigen dieses zur guten Bebauung des Ackers gegebene Licht des Wissens, wodurch es dem besagten armen Bauern in deren Licht ebenfalls gelingt, die Früchte seines Ackers zu gewinnen. Wenn Cusanus darüber hinaus auf das Licht der Mönche hinweist, die sich dem geistigen Licht widmen,¹⁸⁵ so hat dieser Gedanke im Zeitalter einer tödlich bedrohten Umwelt des Menschen neue Aktualität gewonnen.¹⁸⁶ Zugleich betont Cusanus in *De filiatione Dei*, daß der Glaube seinerseits den fortgesetzten Einfluß des göttlichen Lichtes auf die geistigen Kräfte des Menschen sichert, die vom göttlichen Licht belebt worden sind.¹⁸⁷

3.2 Die Gabe des Lichtes nach *De quaerendo Deum*

Den Brief *De quaerendo Deum* eröffnet Cusanus mit dem Wunsch, daß sein Leser und er selbst vom Licht zu immer größerer Lichtfülle geführt und der innere Mensch in diese Fülle hineinverwandelt werde. Damit sie aber wirklich eintreten in die Freude des Herrn (vgl. Mt 25,21), muß sie das Licht der himmlischen Herrlichkeit dazu befähigen.¹⁸⁸

3.2.1 Das zweifache Licht

Um diese Befähigung durch die himmlische Herrlichkeit genauer darstellen zu können, untersucht er¹⁸⁹ paradigmatisch die sinnliche Wahrnehmung. Bei der erneuten Analyse des Sehaktes in *De quaerendo Deum* 2 findet er drei Momente: a) den Gegenstand, der gesehen wird; b) das innere Licht und c) das äußere Licht. Das Verhältnis vom Geist, der ins Auge eintritt, zu der Welt der Farben, als welche die Dinge

esse et quod per oviculum lanam, per vaccam lac, per vitem vinum, per frumentum panem eliciat.« *De dato* 5: h IV, N. 120, Z. 7–9. Zum Folgenden N. 120, Z. 9–11.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. N. 121.

¹⁸⁶ Vgl. D. HATTRUP, *Die Evangelischen Räte in Ekklesiologie und Ökologie*, in: ThGl 82 (1992) 179–199. Der Autor entwickelt im Zusammenhang mit einem neuzeitlichen Naturbegriff die These, daß Gnade die Natur vor der Natur schützt (188–191).

¹⁸⁷ Vgl. »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum.« *De fil.* 2: h IV, N. 56, Z. 3–5. Vgl. P. T. SAKAMOTO, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 10 (1973) 143f.

¹⁸⁸ Vgl. »ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.« *De quaer.* Vorwort: h IV, N. 16, Z. 5–8.

¹⁸⁹ Vgl. oben 84–86.

wahrgenommen werden, hat er im 1. Kapitel von *De quaerendo* beschrieben und faßt es hier nochmal kurz zusammen: Der Geist findet im Auge eine *sensatio confusa* vor und ein höherer Geist, d. h. der Verstand, vollzieht dann die Unterscheidung dieser Eindrücke.¹⁹⁰

»Das äußere Licht und der im Sehen wirkende Geist treffen sich in der Helle.«¹⁹¹ Eine *sensatio* käme gar nicht zustande, wenn nicht das äußere Licht die Gegenstände erleuchten würde, denn in der Finsternis kann nichts gesehen werden.¹⁹² Als zweites muß jenes Licht in das Auge eindringen, um die gegenständliche Farbe dem Blick zuführen zu können.¹⁹³ Dazu hat dieses Licht die Eigenschaft, daß es von selber d. h. aus eigener Kraft in das Auge eindringt.¹⁹⁴ In der Relation von Farbe und äußerem Licht befindet sich die Farbe, wenn sie im Licht ist, nicht in einem ihr fremden Bereich, sondern sie steht dort »in ihrem eigenen Grund und Ursprung.«¹⁹⁵ Dies begründet Cusanus mit der physikalischen Beobachtung des Regenbogens. Die Farben sind nur kontraktives Licht, denn je nach Brechung des Lichtes entsteht eine andere Farbe.¹⁹⁶ Insofern das Licht farblos ist, gehört es seinerseits jedoch nicht zum Reich der Farben und wird vom Auge nicht erkannt.¹⁹⁷

Aus diesen cusanischen Beobachtungen ergibt sich für das Sehen, daß zwei dem Gesichtssinn transzendente Bereiche als Licht im Sehakt zusammenwirken. Während das äußere Licht als Medium dem Auge den ganzen Horizont des Sichtbaren erschließt, gilt es im Zusammenhang mit dem inneren Licht an dieser Stelle etwas Wichtiges hervorzuheben: »Unerkannt bleibt es [das Licht] für das Auge, und

¹⁹⁰ Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 33.

¹⁹¹ NvKdÜ H. 3, S. 17. »lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant.« *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 14f.

¹⁹² Vgl. »oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur.« Ebd. N. 34, Z. 2–4.

¹⁹³ Vgl. ebd. N. 34, Z. 15f.

¹⁹⁴ Vgl. »(Visibile) opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingeritur in oculum«; oder »cuius vis est se ipsum ingerendi.« Ebd. N. 34, Z. 6–9. (Hervorhebungen von mir). Hintergrund dieser Aussage könnte der neuplatonische Gedanke »Bonum est diffusivum sui« sein. Vgl. KL. KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in: W. Haase – H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 36, 2 (Berlin – New York 1987) 994–1032.

¹⁹⁵ NvKdÜ H. 3, S. 17. Vgl. »Color autem in lumine non est ut in alio, sed in principio suo.« *De quaer.* 2: h IV, N. 34, Z. 9f.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. N. 34, Z. 10–13; ähnlich N. 37, Z. 16f.

¹⁹⁷ Vgl. ebd. N. 35, Z. 5–8.

dennoch *erfreutes* den Blick.«¹⁹⁸ Johannes Peters spricht von einer Wende zur Befindlichkeit, denn Cusanus betont im Folgenden selbst: »Leben und Vollendung, Freude und Ruhe und was immer nur alle Sinne ersehnen mögen, das ist im unterscheidenden Geiste umfaßt.«¹⁹⁹ In den Sinnen liegt ein *desiderium* nach Ganzheit vor, die die Sinne erst durch das *lumen rationis* erreichen können. Daher scheint sich in der Weise dieser Befindlichkeit eine Brücke zwischen Sinnlichkeit und Geist zu erschließen. Die Sehnsucht der Sinne nach Ganzheit und Fülle impliziert ein Vorwissen: »das Stehen der *sensatio* in der Helligkeit des *lumen* ist einzig und einseitig zurückzuführen auf das *descendere luminis*; der *descensus intellectus* ist – *ratione, non tempore* – früher als der *ascensus ad intellectum*.«²⁰⁰

Am Beispiel des Sehens macht Nikolaus von Kues deutlich, daß die zwar an sich proportionslos sich gegenüberstehenden Bereiche des Sinnlichen und des Geistigen doch in einer Beziehung zueinanderstehen. Die Übertragung dieser Analogie auf die Ebene von Natur und Gnade wirft die Frage nach der Rolle des *desiderium naturale* auf, bzw. wie und wodurch dieses *desiderium* geweckt und genährt wird.

3.2.2 Das *lumen gratiae*

Im 3. Kapitel von *De quaerendo Deum* leistet Cusanus die oben genannte Übertragung, indem er die am Beispiel des Sehens verdeutlichten Einsichten über das Licht auf das Gnadenlicht anwendet.²⁰¹ Die geistig einsehende Natur gelangt analog zur Farbe nur im Licht ihres Ursprungs zur Glückseligkeit ihrer Erfüllungsruhe.²⁰²

Der Ursprung und Grund der vernünftigen Natur ist deren Schöpfer, den Cusanus schon als König der Vernunft bezeichnet hat.²⁰³ Folglich geht vom Schöpfer, d. h. von Gott, ein Gnadenlicht aus, durch dessen Wirksamkeit wir »zum unbekanntem Gott hingezogen werden, der nicht anders erfaßt werden kann, es sei denn er zeige sich selbst.«

¹⁹⁸ NvKdÜ H. 3, S. 17. »Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui.« *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 7f. (Hervorhebung von mir).

¹⁹⁹ NvKdÜ H. 3, S. 18. »Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est.« *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 19–21. Vgl. zum Folgenden T. PETERS, *Grenze und Überstieg in der Philosophie des Nicolaus von Cues*, in: *Symposion* 4 (1955) 109–116.

²⁰⁰ Ebd. 113.

²⁰¹ Peters betont in diesem Zusammenhang, daß Cusanus eigentlich umgekehrt vorgeht, d. h. Erfahrungen aus dem *intellectus* auf die Sinne transponiert. Ebd. 115 Anm. 75.

²⁰² Vgl. oben 93f.

²⁰³ Vgl. oben 84f..

Selbst wenn Gott hier das Prädikat *ignotus* trägt, ist dieser Vorgang der Erleuchtung der Vernunft dennoch »offenkundig«, denn Gott »will gesucht werden und will auch den Suchenden das Licht darbieten, ohne das sie ihn nicht zu suchen vermögen«. ²⁰⁴

Die obigen Aussagen machen uns das »Woher« der unendlichen Sehnsucht des Menschen verständlich, welches im Ziel dieser Sehnsucht deutlich aufscheint. Das Gnadenlicht hat dabei zwei Funktionen. Einmal öffnet (*aperire*) das *lumen gratiae* den menschlichen Geist für das zu Suchende, weil Gott sich selbst kundtun will. ²⁰⁵ Zum anderen wird durch die Selbstmitteilung Gottes im Gnadenlicht in den menschlichen Geist ein besonderes *desiderium* nach der *quies* eingegossen, das ihn nicht mehr ruhen läßt. Der menschliche Geist schreitet vielmehr von dieser Sehnsucht gedrängt »in rechter Schau und in dem Laufe, der den Laufenden auch zur Erfüllungsrue führt« ²⁰⁶ ständig voran bis in ihm nicht mehr er selber sondern Gott, das unendliche Leben, in engster Einung mit ihm lebt (vgl. Gal 2,20). ²⁰⁷

Cusanus hebt besonders die Gratuität des *donum gratiae* hervor. Einerseits karikiert er unter Anspielung auf Spr 3,18 diejenigen als vermeintlich Weise, die ganz auf ihre natürlichen Kräfte setzen: »Den Baum des Wissens hielten sie umschlungen; den Baum des Lebens aber faßten sie nicht«. ²⁰⁸ Zum anderen lehnt er jedwede Tendenzen zur Selbsterlösung durch Gottesdienst, Gesetzesbeobachtung und Lehre ab. ²⁰⁹ Die tugendhafte, fromme Lebenshaltung ist vielmehr eine Begleiterscheinung im Leben derjenigen, die nach der göttlichen Weisheit suchen. ²¹⁰ Deshalb stellt Nikolaus von Kues anhand der Erfahrung der Heiligen drei Forderungen oder Kriterien für diejenigen auf, die dieses Gnadengeschenk erhalten wollen: Erstens müssen sie an

²⁰⁴ NvKdÜ H. 3, S. 20. »Iam *palam* nobis est, quod ad *ignotum* deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt.« *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 1–4 (Hervorhebungen von mir).

²⁰⁵ »... quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare«. Ebd. N. 39, Z. 4f.

²⁰⁶ NvKdÜ H. 3, S. 20. »tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur.« *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 6–8.

²⁰⁷ Vgl. »ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna.« Ebd. N. 38, Z. 8–11.

²⁰⁸ NvKdÜ H. 3, S. 21. »Lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt.« *De quaer.* 3: h IV, N. 40, Z. 7; ähnlich *De dato* 1: h IV, N. 95, Z. 2–12.

²⁰⁹ Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 1–3.

²¹⁰ Vgl. ebd. N. 42, Z. 3–6.

Gott und daran glauben, daß er der Geber alles wahrhaft Guten ist. Zweitens müssen sie in der Furcht Gottes leben und in der Liebe zu ihm voranschreiten. Drittens schließlich müssen sie von Gott in aller Demut das ewige Leben sowie alle Hilfen zur Erlangung desselben erbitten.²¹¹ Diese Forderungen könnte man als Entfaltungen der cusanischen Haltung der *docta ignorantia* bezeichnen, denn die so Suchenden bekennen sich als unwissend und sehnen sich nach der ewigen Weisheit, als Gnadengeschenk.²¹² Sie können in dieser Haltung zur mystischen Schau aufsteigen.²¹³

Aus dem oben dargestellten Gesamtzusammenhang geht eindeutig hervor, daß bei diesen Forderungen für Cusanus kein semipelagianisches Gedankengut im Hintergrund mitschwingt. Dies wird nochmals ganz deutlich, wenn er sagt, daß auch der tugendhaft nach der Weisheit strebende Mensch sich den Schatz der Herrlichkeit nicht verdienen kann, vielmehr liebt Gott die ihn Liebenden, denn er ist *caritas et amor* und schenkt sich selbst den Seelen, damit sie das höchste Gut auf ewig genießen können.²¹⁴

4. Die Gabe: *Donum Dei* für die *Gottsuche*

Bei der Betrachtung des Sehaktes war das *lumen sensuum*, das als *lumen discretivum* die Sinnlichkeit zu ihrer Erfüllung führt, in den Vordergrund getreten. Bei der Übertragung dieser Analogie auf die Ordnung der Gnade ist es das *lumen gratiae*, bzw. das *lumen fidei*, das den *intellectus* zu seiner höchsten Vollendung führt. Diese Übertragung wirft nun ihrerseits für die Ebene von Gnade und Natur die Frage nach der Vorgängigkeit der Erleuchtung für den Weg des Gottsuchens

²¹¹ Vgl. »Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda. Ebd. N. 41, Z. 7–14.

²¹² Vgl. ebd. N. 41, Z. 1–5.

²¹³ Vgl. ebd. N. 42. Das mystische Motiv des *omnia relinquere* ist mit dem *in caliginem intrare* verwandt. Vgl. R. HAUBST, *Christliche Mystik* (wie Anm. 9) 341–344.

²¹⁴ Vgl. »Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.« *De quaer.* 3: h IV, N. 42, Z. 16–19.

auf. Des weiteren stellt sich das Problem, ob der Geber in dieser Erleuchtung etwas von sich selber gibt und was das gegebenenfalls denn ist. Schließlich sollen, entsprechend der Anregung von L. Dupré²¹⁵, die cusanischen Aussagen über diese Gabe auf ihren christologischen Gehalt befragt werden.

4.1 Ein vorgängiges Geschenk

Im Laufe der Untersuchung sind wir auf die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes nach seiner Erfüllungsrue in Gott gestoßen.²¹⁶ Diese Sehnsucht, die den Menschen zur Gottsuche drängt, ist, wie Cusanus zu Beginn von *De quaerendo Deum* feststellt, geradezu ein Konstitutivum des In-der-Welt-Seins für den Menschen.²¹⁷ Bei der Untersuchung des Erkenntnisprozesses glaubt er, ein *desiderium* schon im Bereich der Sinnlichkeit feststellen zu können,²¹⁸ von wo er es auf die weiteren Stufen dieses Prozesses überträgt.²¹⁹ Ein solches *desiderium* setzt beim Menschen ein Vorwissen voraus, da sich der menschliche Geist nur nach etwas sehnen kann, was er schon irgendwie vorgängig kennt.

4.1.1 Gott als der Urgrund der Schöpfung

Im Vorwort zum zweiten Buch von *De docta ignorantia* merkt Cusanus an, daß ohne die Kenntnis des absoluten Urbildes die Natur der Schöpfung nicht zu erfassen sei.²²⁰ Andererseits bietet nur die Betrachtung der Schöpfung die Möglichkeit, etwas über das Wesen des Schöpfers zu erfahren, wobei grundsätzlich die Einschränkung gilt, daß dies nur in der Weise der *docta ignorantia* möglich ist. In den drei *Opuscula* bildet diese Einsicht den Hintergrund seiner Darlegungen, die er an verschiedenen Stellen insbesondere im Hinblick auf den Lichtcharakter der Schöpfung aufnimmt und entfaltet.²²¹

²¹⁵ Vgl. oben 75ff.

²¹⁶ Vgl. oben 93f.; 99ff.; 106ff. Vgl. auch F. HOFFMANN, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 18 (1989) 69–86; L. HAGEMANN, *Die Sehnsucht des Menschen – Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues. Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vatikanums*, in: MFCG 13 (1978) 395–410, bes. 396–399.

²¹⁷ Vgl. oben Anm. 75.

²¹⁸ Vgl. oben 99f.

²¹⁹ Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 36.

²²⁰ Vgl. *De docta ign.* II Prolog: h I, S. 59, Z. 6–12.

²²¹ Vgl. oben 95–97.

Im 3. Kapitel von *De filiatione Dei* setzt er sich mit dem vermeintlichen Einwand auseinander, daß die *filiatio*, das Erfassen der Wahrheit, nämlich Gottes, aufgrund der menschlichen Endlichkeit nicht möglich sei. Cusanus antwortet darauf mit der Feststellung, daß durch die Weisen der Sichtbarwerdung Gottes, den vernunftthafte einsichtbaren *modi theophanici*, es dem Menschen möglich ist, Gott ohne alle Bildlichkeit zu schauen.²²² Einschränkend führt er dazu aus, daß diese schaubare Wahrheit nur eine intelligible Weise der Schaubarkeit Gottes sei, nicht aber Gott selbst,²²³ »vielmehr geht er allem Einsehbaren als der eine einfachste Urgrund voraus.«²²⁴ Mit der mehrfach wiederholten Feststellung, daß Gott *principium*, *medium* und *finis* des Erkenntnisprozesses ist,²²⁵ wird die Vorgängigkeit von Gottes Schöpferhandeln nochmal deutlich unterstrichen.

Mit dem Beispiel von den Zahlen versucht er, dies dem Leser zu illustrieren.²²⁶ In jeder Zahl ist die Zahleinheit enthalten, obwohl sie selber unzählbar ist. Sie wird in Verschiedenheit angetroffen. Übertragen auf die Schöpfung bedeutet dies, »daß jenes Eine, aller Dinge Ursprung, unaussprechlich sei, indes es selbst doch alles Aussprechbaren Urgrund ist.«²²⁷ Ähnliche Ergebnisse ergibt seine Analyse vom Sprechen und vom Unterrichten.²²⁸ Der daran sich anknüpfende Teilhabegedanke²²⁹ verweist ebenso immer auf diesen Urgrund zurück, der durch seine Vorgängigkeit die *participatio* ermöglicht.²³⁰

In *De quaerendo* 4 vergleicht er Gott mit einem Künstler,²³¹ wobei es zwischen beider Meisterschaft keine Relation gibt, denn Gott ist der höchste Künstler, der »wahres Eigenwesen ohne allen vorgegebenen Herstellungstoff ins Sein hervorbringt.«²³² Cusanus nimmt hier die

²²² Vgl. *De fil.* 3: h IV, N. 62.

²²³ Vgl. ebd. N. 63.

²²⁴ NvKdÜ H. 3, S. 35. »... sed omne intelligibile antecedit ut unum simplicissimum principium.« *De fil.* 3: h IV, N. 63, Z. 9.

²²⁵ Vgl. *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 13f. (mit umfangreichen Verweisen in Fußnote); *De fil.* 3: h IV, N. 68, Z. 8; ebd. 5: N. 72, Z. 8; *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 6–N. 114, Z. 2.

²²⁶ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72f. Zum neuplatonischen Hintergrund dieser Spekulation vgl. ebd. den umfangreichen Apparat.

²²⁷ NvKdÜ H. 3, S. 41. »Sic conicere te convenit unum illud, quod est omnium principium, ineffabile esse, cum sit omnium effabilium principium.« *De fil.* 4: h IV, N. 73, Z. 1f.

²²⁸ Vgl. ebd. N. 74ff.

²²⁹ Vgl. oben 93f.

²³⁰ Vgl. »Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo unius se participabilem exhibet.« *De fil.* 4: h IV, N. 78, Z. 6–8.

²³¹ Vgl. *De quaer.* 4: h IV, N. 47f.

²³² NvKdÜ H. 3, S. 26. »quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed

traditionelle auf Röm 4,17 basierende Schöpfungslehre explizit auf, wenn er staunt, »daß Gott nicht nur weiß, aus Steinen lebendige Menschen zu wecken, sondern *aus dem Nichts*, daß er ins Sein ruft, was nicht ist, gleich als sei es etwas.«²³³ Die Aussage von der Schöpfung aus dem Nichts spricht Gott die universale Urheberschaft allen Seins zu. Das Sein der Dinge wird folglich durch die Geschöpflichkeit als einem konstitutiven Element bestimmt. Dieses Sein wiederum versteht Nikolaus von Kues als einen *effluxus*²³⁴ aus dem absoluten Sein, so daß jedes Seiende in dem unendlichen Wesen Gottes schon enthalten ist.²³⁵

4.1.2 Die Sonderstellung des Menschen

Dem Menschen scheint in der Schöpfung eine besondere Stellung zugeordnet zu sein, wenn Cusanus feststellt: »So soll diese ganze sinnliche erfahrbare Welt um der vernunfthaften willen bestehen, der Mensch als Ziel aller sinnlich erfahrbaren Geschöpfe und der Gott der Herrlichkeit Ausgang, Mitte und Ziel seines gesamten Werkes sein.«²³⁶ Ihm kommt dank seinen geistigen Möglichkeiten eine besondere Rolle in der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung zu: »Das denkende Sein aber ist das, durch welches das Niedrige aus Gott *entströmt* und zu Gott *zurückströmt*.«²³⁷

Die sinnliche Welt ist dem Menschen vorgegeben. Wenn er deren Sinnlichkeit (analog zum Schüler das sinnliche Wort des Lehrenden²³⁸)

essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit?« *De quaer.* 4: h IV, N. 48, Z. 16–18.

²³³ NvKdÜ H. 3, S. 26. »Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et *de nihilo* homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt.« *De quaer.* 4: h IV, N. 48, Z. 11–13 (Hervorhebung von mir).

²³⁴ Vgl. oben Anm. 227.

²³⁵ Vgl. »enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia,« *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 1; *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 2f. Vgl. insbesondere in bezug auf die Unterscheidung zu Thomas von Aquin: M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 78–82.

²³⁶ NvKdÜ H. 3, S. 42. ». . . , ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibus creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae.« *De fil.* 4: h IV, N. 76, Z. 8–10. Bohnenstädt verweist auf gleichlautende Aussagen bei Meister Eckhart. E. BOHNENSTÄDT, *Drei Schriften* (wie Anm. 46) 101 Anm. 49.

²³⁷ Dupré II, 673. »Intellectualia autem sunt, per quae inferiora *fluunt* a deo et *refluunt* ad ipsum.« *De dato* 5: h IV, N. 114, Z. 1f. (Hervorhebungen von mir). Vgl. auch *De quaer.* 1: h IV, N. 31, Z. 11–14; *De fil.* 1: h IV, N. 86, Z. 13–16.

²³⁸ Vgl. ebd. 4: N. 74f.

abstrahiert, erfährt er aufgrund seiner intellektuellen Natur, daß er »nämlich das Gesamt des Wirklichen in vernunftthafter Weise der Möglichkeit nach in sich« trägt.²³⁹ Die Vernunft erkennt sich im Streben nach der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten selber zwar als Unendlichkeit, da jedoch das Erkennen durch Ähnlichkeit geschieht,²⁴⁰ bleibt der unendliche Abstand zu Gott gewahrt, und Cusanus nennt die Möglichkeiten der Vernunft *potentia assimilativa*.²⁴¹

Diese unendlichen Möglichkeiten der Vernunft, die ihre Lebendigkeit ausmachen, begründen in einem gewissen Maße das oben beschriebene *desiderium naturale*.²⁴² Als Vernunft kann sie einerseits als Ausdruck ihrer Endlichkeit Denkbare fassen. Davon zeugen die vielen praktischen Beispiele, die Cusanus in seinen Schriften anführt. Andererseits vermag sie aufgrund ihrer Offenheit auf das Unendliche, alles Denkbare zu überschreiten.²⁴³ Somit ist der unendliche Gott, als der unaussprechbare und zugleich nicht nicht-aussprechbare,²⁴⁴ der Unmittelbare selbst, »der jeder Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt vorangeht.«²⁴⁵ Daher kann Gott nicht zu einem »Gegenstand« des Denkens gemacht werden, sondern aufgrund seiner Unerreichbarkeit ist die »Erkenntnis Gottes eine Sehnsucht nach ihm, eine Erinnerung.«²⁴⁶ So mündet die Erkenntnis Gottes für Cusanus notwendigerweise in die Feststellung: »Gott stehe über all dem, was in dir ist, als Grund, Ursprung und Licht des Lebens deiner vernunftthaft einsehenden Seele. Und du freust dich, Gott gefunden zu haben, wie er dir innerlicher ist als dein innerstes Wesen, wie er gleichsam die Quelle des Guten ist, aus der dir alles zufließt, was du hast.«²⁴⁷

²³⁹ NvKdÜ H. 3, Z. 49. »Tunc enim de virtute sua, qua rerum universitatem intellectualiter in potentia gerit.« *De fil.* 6: h IV, N. 87, Z. 5f.

²⁴⁰ Vgl. »Cognitio autem per similitudinem est.« Ebd. N. 86, Z. 4f.

²⁴¹ Ebd. N. 87, Z. 7f. In *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 13 kann er den Menschen aus gleichem Grund einen »deus humanatus« nennen.

²⁴² Vgl. R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 45–48. Vgl. oben 99ff.

²⁴³ Vgl. M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 239.

²⁴⁴ Vgl. *De fil.* 6: h IV, N. 84, Z. 4–17.

²⁴⁵ M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 238.

²⁴⁶ Ebd. 240.

²⁴⁷ NvKdÜ H. 3, S. 27. »... affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae. Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes.« *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 24–N. 50, Z. 2.

4.2 Der Geber gibt sich selber

Cusanus nimmt zu Beginn von *De dato Patris luminum* 1 an, daß es »die Absicht des Apostels [war], uns auf zugänglichem Wege zu allem Ersehnten hinzuführen«,²⁴⁸ so gilt es zu klären, aufgrund welcher Qualität diese Gabe dies bewirken kann. Bisher ist dazu im 3. Kapitel deutlich geworden, daß Nikolaus von Kues von dieser Gabe als einem Licht spricht. Dieses Licht, das vom Vater des Lichtes ausgeht,²⁴⁹ ist Teil der Schöpfung, von der er nochmal ein Gnadenlicht²⁵⁰ abhebt.

4.2.1 Gott als *dator* und *donum*

Aufgrund der unendlichen Offenheit des menschlichen Geistes, die die Grundbefindlichkeit der Sehnsucht bedingt, kann diese Gabe nur vom absoluten Unendlichen ausgehen. Hieran knüpft in *De dato Patris luminum* 1 die cusanische Argumentation an, wenn er in Auslegung von Jak 1,17 feststellt, daß der nach Erkenntnis strebende Geist nur dann zur Ruhe kommen kann, wenn er »sich selbst als vom Besten stammend erkennt«. ²⁵¹ Dies begründet er ausführlich: »Denn das menschliche Denken glaubt nicht, daß seine Natur ihm von irgend etwas gegeben werden konnte, dessen Güte nicht die höchste ist, erhaben über alles Gute; auch würde kein Seiendes in seiner ihm gegebenen Natur zur Ruhe kommen, wenn diese ihm von einem verminderten und geschaffenen Guten gegeben worden wäre.«²⁵² Wenn nun Gott der Beste ist und jedes Geschöpf die beste Gabe ist, und wenn das Beste nichts anderes ist, als das Eine, Einfache, Unteilbare, dann, so folgert Cusanus, gibt der Schöpfer nichts anderes als sich selbst.²⁵³

²⁴⁸ Dupré II, 647. »Fuit, ut opinor, beatissimi apostoli intentio nos facili via ad omne desideratum perducere.« *De dato* 1: h IV, N. 92, Z. 2f.

²⁴⁹ Vgl. ebd. 4: N. 108.

²⁵⁰ Vgl. *De quaer.* 3: h IV, N. 39, Z. 2.

²⁵¹ Vgl. *De dato* 1: h IV, N. 93. Hier: Dupré II, 649; »tunc omnis vis illa, quae se esse cognoscit ab optimo, optime esse cognoscit«, *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 6f.

²⁵² Dupré II, 649. »Nam non credit intellectus humanus naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cuius bonitas non sit altissima desursum super omne bonum, neque quiesceret aliquod ens in data natura, si a diminuto et creato bono data foret.« *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 11–15.

²⁵³ Vgl. »Solus enim deus est maxime bonus seu optimus. Datum igitur optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur deus datus esse. . . . Sed optimum non est nisi unum, simplex, impartibile, quia optimum. Non potest igitur dare nisi se ipsum.« Ebd. 2: N. 97, Z. 6–8 u. 10–12.

Tatsächlich erreicht nun nicht jedes Geschöpf aus sich selbst den ihm möglichen Grad der Vollkommenheit. Daher bedürfen die Geschöpfe zur Erkenntnis ihrer Möglichkeiten einer Erleuchtung. Diese kann entsprechend der vorhergehenden Argumentation nur von ihrem Schöpfer erwartet werden,²⁵⁴ der »die vollkommen genügende Gestaltkraft von allem ist«.²⁵⁵

Mit der Annahme, der Apostel wolle sich mit Jak 1,17 u. a. gegen dualistische Irrlehren wenden, die behaupten, Gott sei auch der Grund des Bösen,²⁵⁶ führt Cusanus seinen Gedankengang weiter. Diejenigen, nämlich die solches behaupten, haben nicht erkannt, daß Gottes Gaben nur gute Gaben sein können, denn er ist *Schenker* und *Geschenk*.²⁵⁷

4.2.2 Die Unterscheidung von Geber und Gabe

Aussagen wie die obige, daß Gott der Geber und die Gabe sei, haben den Verdacht genährt, Nikolaus von Kues sei ein pantheistischer Denker und Theologe.²⁵⁸ Doch Cusanus ist in *De dato Patris luminum* sichtlich bemüht, einerseits die enge Beziehung zwischen Geber und Gabe aufzuzeigen und andererseits deren Unterscheidung zu wahren. Er bedient sich dazu metaphysischer Überlegungen zum Begriff des Guten und der Form.²⁵⁹

In seiner dialektischen Argumentation geht Nikolaus von Kues von den Anfangsworten von Jak 1,17 aus. »Alle guten Gaben« kommen von Gott, der ja selbst der Beste ist. Wenn nun Gott sich selber gibt,²⁶⁰ dann ist jedes Geschöpf eine Gabe des Besten und zugleich die beste Gabe. Dies begründet Cusanus mit der Überlegung, daß das Beste als das Verströmen seiner selbst sich nur als Bestes weitergeben kann.²⁶¹

²⁵⁴ Vgl. oben 95–97.

²⁵⁵ Dupré II, 649; »sit sufficientissima virtus formativa omnium«, *De dato* 1: h IV, N. 93, Z. 20f.

²⁵⁶ Vgl. ebd. N. 95, Z. 1f.

²⁵⁷ Vgl. »Postulant igitur omnes nostri intercessores, . . . , ut lumen donetur a patre luminum. Non donant ipsi, sed ille tantum qui est dator et donum.« Ebd. N. 96, Z. 1–3 (Hervorhebung von mir).

²⁵⁸ Vgl. KL. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 3) 51–59; M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 218.

²⁵⁹ Vgl. M: T: LIACI, *Accenti* (wie Anm. 112) 220f. Vgl. zu den Vorbildern dieser Auslegung bei Dionysius Areopagita und Meister Eckhart: H. WACKERZAPP, *Der Einfluß* (wie Anm. 115) 92–101.

²⁶⁰ Vgl. »dator formarum non aliud a se ipso donat,« *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 2f.

²⁶¹ Vgl. »Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum.« Ebd. N. 97, Z. 12f.

Gott, als Maximum der Gutheit – einfach und unteilbar –, schenkt sich dann nicht »teilweise« oder »vermindert«. ²⁶² Folglich scheint vom Gesichtspunkt des Guten her, jedes Geschöpf auf irgendeine Weise Gott zu sein (*quodammodo deum esse*). ²⁶³ Das *videtur* deutet an, daß dies keine absolute Aussage ist.

Um das sein Denken prägende Prinzip der Inkommensurabilität ²⁶⁴ zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht zu verwischen, entfaltet er das *quodammodo deum esse* durch folgende Unterscheidung: »Es scheint (*videtur*) demnach, daß Gott und das Geschöpf dasselbe sind, d. h. der Weise des Gebers entsprechend Gott, der Weise der Gabe entsprechend Geschöpf.« ²⁶⁵

Um noch mehr Genauigkeit in seiner Sprechweise über die Verschiedenheit der Seinsweisen zu erreichen, verbindet er seine Überlegungen zum Formbegriff ²⁶⁶ mit dem oben schon dargestellten Konzept von der Teilhabe. ²⁶⁷ Dadurch gelingt es Cusanus, den unendlichen Abgrund zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überspannen ohne ihn aufzuheben. Die Teilhabe des Endlichen am Unendlichen konstituiert das Endliche, d. h. die spezifische Einzelform vermittelt der *res* nur dadurch das Sein, als sie an der absoluten Form, d. h. Gott, teilhat. Diese Teilhabe an der absoluten Form geschieht zwar immer ungeteilt, denn der Geber gibt sich ganz, aber dennoch wird der eine Schöpfer nur in kontrakter Weise (im Anderen nur anders ²⁶⁸) aufgenommen, da die Schöpfung als endliche gesetzt ist. ²⁶⁹ Diese unterschiedliche Teilnahme an der gleichen unendlichen Wahrheit begründet die Individualität der Einzelgeschöpfe.

Umgekehrt gestattet es sich Cusanus, um den Akzent auf die allen Geschöpfen gemeinsame Teilhabe zu legen, mit Plato den Menschen einen *deus humanatus* und die Welt einen *deus sensibilis* zu nennen. ²⁷⁰

²⁶² Vgl. ebd. N. 97, Z. 13–15.

²⁶³ Vgl. ebd. N. 97, Z. 5f. Zum Bezug zu Meister Eckhart und Scotus Eriugena vgl. H. WACKERZAPP, *Der Einfluß* (wie Anm. 115) 93.

²⁶⁴ Vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20f. Vgl. dazu JOH. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–53, bes. 44–47.

²⁶⁵ Dupré II, 655. »Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura.« *De dato* 2: h IV, N. 97, Z. 15–17.

²⁶⁶ Vgl. ebd. N. 98; vgl. zum Formbegriff oben Anm. 117.

²⁶⁷ Vgl. oben 87ff.

²⁶⁸ Vgl. »Nam non potest in alio nisi aliter recipi.« *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 9.

²⁶⁹ »quomodo deus est universalis essendi forma omnium formarum, quam formae specificae in descensu non universaliter et absolute, uti ipsa est et se dat, recipiunt sed contractione specifica.« Ebd. N. 102, Z. 2–5.

²⁷⁰ Vgl. ebd. 2: N. 102, Z. 9–14. Zu *deus humanatus* siehe auch *De con.* II, 14: h III, N. 143,

Diese allen gemeinsame Teilhabe bedingt zugleich die Sehnsucht der Geschöpfe nach Vollkommenheit, denn »die Dinge sind ein Streben nach der Teilnahme in demselben Maße, wie sie ein Streben nach dem Unendlichen sind.«²⁷¹ Diese Verschiedenheit der Seinsweisen versucht er durch die Ausfaltung der Relation von Ewigkeit und Zeit noch einmal einzufangen.²⁷² In Ewigkeit ist jede Gabe – entsprechend Jak 1,17 – beim Vater. »Die Allmächtigkeit des Gebers koinzidiert mit der Ewigkeit selbst. . . Immer und ewig gab der Geber.«²⁷³ Diese Ewigkeit, die nur im Abstieg aufgenommen werden kann, wird dabei verschränkt zur Dauer, die einen Anfang hat.²⁷⁴ Deshalb bezeichnet Cusanus die Ewigkeit der Welt als eine *aeternitas principiative contracta*.²⁷⁵

Die von Cusanus angestrebte Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, die durch die Aussage vom Sich-selbst-schenkenden-Schöpfer notwendig geworden ist, läßt die Eingangsfrage nach dem »*quid*« der Gabe beantworten. Jedes Geschöpf ist endliche Teilnahme an der Unendlichkeit des Schöpfers. Aufgrund der Teilnahme an der Unendlichkeit enthält jedes Geschöpf wiederum eine Sehnsucht nach Vollkommenheit, die letztlich nur der Schöpfer stillen kann.

4.3 Das christologische Moment der Gabe von oben

4.3.1 Schöpfung durch das Wort

Am Ende der Schrift *De dato Patris luminum* stellt Cusanus fest, daß das eigentliche Licht aller kontrakten Lichter das göttliche Wort ist: »Denn er selbst ist das väterliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet und mit seinem Licht das ergänzend erfüllt, was uns fehlt, um in ihm und durch ihn, der in Ewigkeit gepriesen ist, das beglückende Leben der Ruhe zu erreichen.«²⁷⁶ Die hier gebotene Zusammenfassung ist in

Z. 8ff. und dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der Christologie: R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 135.

²⁷¹ M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart* (wie Anm. 111) 121.

²⁷² Vgl. *De dato* 3: h IV, N. 104–106. » . . . id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati.« Ebd. 2: N. 97, Z. 18f. Vgl. M. T. LIACI, *Accenti* (wie Anm. 111) 229–232.

²⁷³ Dupré II, 663. »Omnipotencia enim datoris coincidit cum ipsa aeternitate, . . . semper enim et aeternaliter dator dedit.« *De dato* 3: h IV, N. 104, Z. 3f. u.Z. 6.

²⁷⁴ Vgl. » . . . non recipiebatur nisi in descensu ab aeternitate. Descensus autem talis est contractio aeternitatis in durationem initium habentem.« Ebd. N. 104, Z. 7f.; vgl. N. 106, Z. 1f.

²⁷⁵ Ebd. N. 106, Z. 5f.

²⁷⁶ Dupré II, 681. »quoniam ipse est paternum lumen illuminans omnem hominem et

Hinblick auf den christologischen Charakter der Gabe des Lichtes zu entfalten.

Zum ersten hebt die obige Aussage heraus, daß die in der Schöpfung vorfindbaren Theophanien, die Erscheinungen des göttlichen Lichtes, ihren Grund in der absoluten und vollkommenen Theophanie des göttlichen Wortes – »*filius primogenitus et suprema apparitio patris*«²⁷⁷ – haben. Cusanus betont verschiedentlich (vgl. Ps 33,6), daß »der Sohn Gottes, jenes Wort [ist], durch das die Himmel gebildet wurden und jede Kreatur«.²⁷⁸ Für Cusanus ist dadurch mitgesagt, daß das Wort der Wahrheit den absoluten Wesenssinn oder die absolute Kunst (*ars*) der Schöpfung bildet.²⁷⁹

Diese heilsgeschichtliche Sicht der Schöpfung bestimmt zum zweiten in besonderer Weise das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. »In diesem Licht, welches auch das Wort und der erstgeborene Sohn und die höchste Erscheinung des Vaters ist, hat der Vater der Lichter alle absteigenden Erscheinungen dem Willen nach gezeugt, auf daß so in der höchsten Kraft und Einungsstärke der Erscheinungen alle Erscheinungslichter eingefaltet würden«.²⁸⁰ Im Schöpfungsprozeß wird von den Geschöpfen das unendliche Wort immer nur im Abstieg empfangen. Dazu legt er die Rede von den Erstlingsfrüchten der Schöpfung in Jak 1,18 dahingehend aus, daß die Geschöpfe (besonders wir, die Menschen) »ein Anfang seiner Schöpfung seien«,²⁸¹ d. h. ihren Anfang im Wort der Wahrheit haben.²⁸² Dies bedeutet aber nach Cusanus, daß in diesem Abstieg des Wortes der Wahrheit jedes Einzelgeschöpf eingefaltet ist.²⁸³ Mehr noch, jedes Geschöpf hat nur insofern ein Sein,

adimplens lumine suo id, quod nobis deest ad assequendum quietis vitam delectabilissimam in ipso et per ipsum, qui est in saecula benedictus.« *De dato* 5: h IV, N. 122, Z. 9–12.

²⁷⁷ Ebd. 4: N. 110, Z. 4f.

²⁷⁸ NvKdÜ H. 3, S. 32. »... filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura« *De fil.* 2; h IV, N. 58, Z. 9. Vgl. auch *De fil.* 4: h IV, N. 76, Z. 5; *De dato* 4: h IV, N. 110f.

²⁷⁹ Vgl. »Sed haec generatio, . . . , fit in verbo veritatis. Verbum veritatis ratio seu ars est absoluta seu ratio, quae lumen dici potest omnis rationis.« Ebd. 4: N. 110, Z. 1–3). Hier bezieht er sich auf Jak 1,18.

²⁸⁰ Dupré II, 669. »In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum voluntarie genuit, ut in summa virtute et unionis fortitudine apparitionum complicarentur omnia apparentialia lumina.« *De dato* 4: h IV, N. 110, Z. 3–7.

²⁸¹ Dupré II, 669. »Per hoc enim sumus initium aliquod creaturae eius, quia verbum veritatis, in quo nos genuit, nostro modo recipimus.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 5–7.

²⁸² Vgl. ebd. N. 111, Z. 7–10.

²⁸³ Vgl. ebd. N. 111, Z. 12–17.

als es teilhat an der Wahrheit, denn durch den Abstieg bewirkt dieses Wort eine allgemeine Wahrheit, die »ein Anfang der zeugenden Schöpfung ist«. ²⁸⁴ Mit dem Ausdruck der zeugenden Schöpfung bezeichnet er den christologischen Bezug jedes Einzelgeschöpfes. Zusammenfassend stellt Cusanus dies so dar, »daß gemäß der absoluten Allmacht und dem unendlichen Licht der Sohn im Göttlichen das wahre Sich-Zeigen des Vater ist. Aber jedes Geschöpf ist ein Sich-Zeigen des Vater, da es am Sich-Zeigen des Sohnes mannigfach und verschränkt teilhat; die einen Geschöpfe zeigen ihn der Verschiedenheit der Theophanien oder Erscheinungen Gottes entsprechend verdunkelter, die anderen klarer«. ²⁸⁵

4.3.2 Mittler der filiatio

In der Schöpfung, die zwar durch das Wort der Wahrheit erfolgt, bleibt dennoch jede gegebene Natur weit hinter ihrer möglichen Vollendung zurück. ²⁸⁶ Cusanus begründet diese Feststellung hier nicht weiter. Nur weiter unten erwähnt er kurz den Sündenfall. ²⁸⁷ Davon ausgenommen ist einzig der menschgewordene Sohn Jesus Christus. ²⁸⁸ Dessen Sonderstellung, wie Nikolaus von Kues sie in *De docta ignorantia* III in einer hypothetischen Deduktion ausführlich entwickelt hat, ²⁸⁹ setzt er hier voraus. ²⁹⁰ »Weil Christus die vollkommene Gestalt des Von-Gott-her-Seins ist« und deshalb zugleich »die vollkommene Gestalt endlichen Seins« ist, ²⁹¹ kommt ihm die Rolle des eigentlichen Mittlers der Gotteskindschaft zu.

²⁸⁴ Dupré II, 671. »sic in generatione universalis veritatis omne id quod vere est ita genitum est, ut sit initium aliquod creaturae generantis.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 15–17 (Hervorhebung von mir).

²⁸⁵ Dupré II, 671. »Sic plane videmus quomodo filius in divinis est ostensio vera patris secundum omnipotentiam absolutam et lumen infinitum. Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei.« *De dato* 4: h IV, N. 111, Z. 29–34.

²⁸⁶ Vgl. ebd. 1: N. 94, Z. 1–4.

²⁸⁷ Vgl. ebd. N. 95, Z. 4–8.

²⁸⁸ Vgl. ebd. N. 94, Z. 3f.

²⁸⁹ Vgl. *De docta ign.* III, 2: h I, S. 123, Z. 13 – S. 124, Z. 23. Vgl. R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 138–191; CHR. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« als christozentrischer Entwurf, in: K. Jacobi (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg/Br. – München 1979) 143–154.

²⁹⁰ Die gottmenschliche Vermittlung wird erst in *De visione Dei* wieder ausdrücklich thematisiert. Vgl. KL. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 206 Anm. 46.

²⁹¹ CHR. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« (wie Anm. 289) 153.

In Anlehnung an Paulus liest sich das bei Cusanus folgendermaßen: »Die Kindschaft des Eingeborenen aber, die ohne Maß und Weise in der Wesensselbigkeit mit der Natur des Vaters besteht, ist jene gänzlich uneingeschränkte Kindschaft, *in der* und *durch die* erst alle angenommenen Kinder die Kindschaft erlangen«. ²⁹² Voraussetzung für die Aufnahme in die Gotteskindschaft ist, daß nach dem Auftreten von vielen Propheten letztlich das Wort selbst sichtbar in der Welt erschienen ist (vgl. Hebr 1,1f.) und offenbar gemacht hat, daß in unserem vernunfthaften Geist die Gotteskindschaft anheben kann. ²⁹³ Die absolute Gotteskindschaft, wie sie dem Sohn Gottes zu eigen ist, können die Menschen nur in Andersheit erlangen, »dies Maß und Wie der Annahme an Kindes Statt kann vielleicht als Teilhabe bezeichnet werden«. ²⁹⁴ Die *participatio* an der Gotteskindschaft Christi hat als weitere Voraussetzung bei den Menschen den Glauben. Wer nicht glaubt, wird nicht zur Gotteskindschaft vordringen können. ²⁹⁵ Nur wenn »das wahre göttliche Wort« aufgenommen wird, hebt in den Glaubenden die Gotteskindschaft an. ²⁹⁶ Der Glaube entfaltet dabei die im Geist angelegten Möglichkeiten. ²⁹⁷ Dieser die Gotteskindschaft ermöglichende Glaube gründet selbst wiederum in der »weckende[n] Kraft des göttlichen Wortes«. ²⁹⁸

In der Grußformel zum Abschluß von *De filiatione Dei* findet der Glaube an die besondere Mittlerschaft Christi nochmal einen sehr

²⁹² NvKdÜ H. 3, S. 30. »Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, *in qua et per quam* omnes adoptionis filii filiationem adipiscuntur.« *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 24–26. Vgl. Gal 4, 5; Eph 1, 5 (Hervorhebungen von mir).

²⁹³ Vgl. »Deinde declaravit variis admonitionibus videntium prophetarum atque ultimo per verbum, quod in mundo apparuit, lumen ipsum rationis esse vitam spiritus atque quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 8–13.

²⁹⁴ NvKdÜ H. 3, Z. 30. »Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit.« *De fil.* 1: h IV, N. 54, Z. 22f.

²⁹⁵ Vgl. ebd. N. 53, Z. 10f.; vgl. Joh 3, 18.

²⁹⁶ NvKdÜ H. 3, S. 29. »si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus.« *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 11–13 (Hervorhebung von mir).

²⁹⁷ Vgl. ebd. N. 53, Z. 1–6. Insofern Cusanus hier in Bezug auf die Anlagen des Geistes von einem *quasi semen divinum* (ebd. N. 53, Z. 2f.) spricht, macht er deutlich, daß diese Anlagen dem Menschen vom Schöpfer geschenkt sind. Vgl. KL. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, in: MFCG 13 (1978) 35–38; TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau* (wie Anm. 79) 99f.

²⁹⁸ Vgl. »Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes.« *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 8–10.

dichten Ausdruck: »Leb nun wohl, lieberer Mitbruder, und schließe mich in dein Gebet ein, auf daß, von hier hinübergenommen, *in* dem eingeborenen Sohne Gottes, Jesus Christus, dem allzeit Gepriesenen, auch wir die Gotteskindschaft erreichen möchten«. ²⁹⁹

4.4 Der Heilige Geist als Vollender

In *De dato Patris luminum* 5 kennzeichnet Cusanus die Gaben der Erleuchtung als Gaben »des einen vollendenden göttlichen Geistes«. ³⁰⁰ Dazu entwickelt er den Gedanken einer trinitarischen Schöpfung. Gott als allerreinste Wirklichkeit ist zugleich auch unendliche Vollkommenheit, ³⁰¹ die im Abstieg aber nur in der Weise der Möglichkeit erfaßt wird. ³⁰² Der Vater ist als die Quelle der Schöpfung das *Sein* von allen Dingen. ³⁰³ Der Sohn, das Wort der *Wahrheit*, in dem alles gezeugt ist, ist das *Können* von allen Dingen. ³⁰⁴ Der Geist, der von Vater und Sohn ausgeht, ist die Vollendung von allem, ³⁰⁵ denn »aus Sein und Können geht das Wirken hervor«. ³⁰⁶

Die Aufgabe des Vollenders, die Cusanus entsprechend dem neutestamentlichen Zeugnis (vgl. z. B. 1 Joh 4,6.13) dem Geist zuschreibt, dient dazu, daß alles geschöpfliche Vermögen gemäß seinen Möglichkeiten zur Ruhe gelangen kann. ³⁰⁷ Deshalb hat der göttliche Geist die Aufgabe, den Intellekt zu erleuchten. ³⁰⁸ Weiterhin ist er der Geber des Glaubens, denn ohne »den Anhauch vom Geist des göttlichen Wortes« würde der menschliche Geist in der schattenhaften Dunkelheit weit unterhalb seiner Möglichkeiten verharren. ³⁰⁹

²⁹⁹ NvKdÜ H. 3, S. 50. »Vale nunc, confrater praeamande, et tuis me fac orationibus participem, ut hinc translati filiationem dei adipiscamur in filio unigenito Iesu Christo semper benedicto.« *De fil.* 6: h IV, N. 90, Z. 3–5.

³⁰⁰ Dupré II, 671. »Nam dona ipsa varia sunt unius divini perficientis spiritus.« *De dato* 5: h IV, N. 112, Z. 3.

³⁰¹ Vgl. ebd. N. 112, Z. 4.

³⁰² Vgl. ebd. N. 112, Z. 5.

³⁰³ Vgl. »Deus pater est omnia in omnibus, ...« Ebd. N. 112, Z. 14.

³⁰⁴ Vgl. ». . . , deus filius potest omnia in omnibus, ...« Ebd. N. 112, Z. 14 f.

³⁰⁵ Vgl. ». . . , deus spiritus operatur omnia in omnibus.« Ebd. N. 112, Z. 15f.

³⁰⁶ Dupré II, 673. »Ab esse autem et posse procedit operari.« *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 1. Zur neuplatonischen Tradition des Ternars *essentia, potentia, operatio* vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*: TThSt 4 (Trier 1952) 47f.

³⁰⁷ Vgl. »Haec omnia operatur unus spiritus, . . . , ut omnis creatura per perfectionem propinquius ascendat, quantum naturae suae patitur condicio, ad deificationem, hoc est ad quietis terminum.« *De dato* 5: h IV, N. 113, Z. 3–6.

³⁰⁸ Vgl. *De quaer.* 2: h IV, N. 35, Z. 9f.

5. Gnade als Teilhabe an der Sohnschaft Christi: Zusammenfassung

Im Laufe der Untersuchung hat sich bestätigt, daß in den drei Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* kein vollständig ausgearbeitetes theologisches Konzept vorliegt, sondern eine Reihe von verschiedenen Einzelaussagen, die auf den beiden grundlegenden Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* beruhen und diese zum Teil genauer ausfalten. Abschließend sei eine Zusammenschau dieser einzelnen Aussagen in Hinblick auf die Ausgangsfrage dieser Untersuchung versucht: Welche theologische Relevanz die cusanische Reflexion auf die Suche nach Gotteserkenntnis für dessen Verständnis vom Verhältnis von Natur und Gnade hat.

5.1 Erkenntnis und Glaube

Die verschiedenen Aufstiegswege der Gottsuche, die Cusanus seinen Lesern anbietet, setzen, auch wenn sie von verschiedenen Schriftworten ausgehen, bei der menschlichen Erfahrung an. Er konzentriert sich dabei phänomenologisch auf die Bedingungen von Erkenntnis. Die Phänomene aus dem Bereich des Sinnlichen werden manuductorisch auf das Geistige übertragen.³¹⁰

Das Sehvermögen des Auges ist eine Offenheit für alles Sichtbare. Der Gesichtssinn bedarf des äußeren Lichtes, das die Dinge in das Auge trägt und des inneren Lichtes des Verstandes, welches es dem Auge ermöglicht, die Dinge zu unterscheiden. Übertragen auf den menschlichen Geist bedeutet dies für Cusanus, daß dazu analog der Intellekt eine unbegrenzte Offenheit besitzt. Diese wird aber nur dann in Wirklichkeit gesetzt, wenn durch äußeres und inneres Licht der menschliche Geist erleuchtet wird.

Äußeres Licht findet der Geist in allen Geschöpfen vor, insofern sie Theophanien Gottes in der Schöpfung sind. Die Betrachtung seiner Umwelt und auch die Reflexion auf sich selber führen den Menschen zur Erkenntnis seiner Begrenztheit. Andererseits vermag der Geist aufgrund seiner Offenheit, die Grenzen des Denkbaren immer wieder neu zu überschreiten. Vor diesem Hintergrund verweist Cusanus auf jenen – dem menschlichen Geist transzendenten – Grund, den die

³⁰⁹ Dupré II, 651. »Actuatur igitur afflacione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur.« *De dato* 1: h IV, N. 94, Z. 9f.

³¹⁰ Die Entwicklung der Gedanken ging möglicherweise einen umgekehrten Weg. Vgl. oben Anm. 203.

Menschen Gott nennen. Analog zum Verhältnis von Licht und Farbe ist dieser Grund vom Menschen zwar benennbar aber nicht begreifbar. Das Wissen um diese Verfaßtheit des menschlichen Geistes ist schon ein Teil der Haltung der *docta ignorantia*.³¹¹

Im Bewußtwerden seiner unbegrenzten Offenheit erfährt der menschliche Geist jene unendliche Sehnsucht, die ihn in seinem Erkenntnisdrang im Endlichen nicht mehr zur Ruhe kommen läßt. Die Ursache dieser Sehnsucht ist, im »Woher« des Menschen zu suchen. Als Geschöpf ist der Mensch zwar wie jedes andere Geschöpf auch auf den Schöpfer ausgerichtet, dennoch kommt ihm aufgrund seiner Geistigkeit eine besondere Aufgabe zu: In seinen geistigen Möglichkeiten nimmt er als Abbild Gottes teil an der Schöpfung, denn im Geistigen geschieht Aus- und Einfaltung der Schöpfung.

Die innere Erleuchtung wird dem Menschen durch ein besonderes Gnadenlicht gewährt. Dieses Licht geht vom Vater aller Lichter aus, »dessen Weisheit und personales Wort sich in Christus, seinem Sohn geoffenbart hat, um alle Glaubenden zu gottbelehrt, Gott vertrauender Gottessohnschaft zu führen«³¹², was die vollständige *docta ignorantia* ist. Nur wer dieses Licht gläubig aufnimmt und sich von ihm führen läßt, kann bis zur Gottförmigkeit aufsteigen und zur *quies* gelangen. Dank dieser Gnadengabe kann sich unsere vernunftthafte Kraft nicht mehr diesseits der *filiatio* erschöpfen.

Schon die faktische Situation des Menschen ist für Nikolaus von Kues nie eine von völliger Dunkelheit, denn als Geschöpf steht er im Schöpferlicht; d. h. im Schöpfungsgeschehen wirken die drei göttlichen Personen so zusammen, daß ihr Licht im Abstieg in verschiedenem Maß in den einzelnen Geschöpfen aufgenommen ist. Jesus Christus ist dabei als das Wort der Wahrheit dem Menschen (wenn auch oft unbewußt und unthematisiert) schon immer gegenwärtig.

Das hervorragendste Licht geht aber von der Menschwerdung des Gottessohnes aus, die jedoch in den drei Schriften nicht gesondert thematisiert wird. Sie schenkt als das *donum Dei* schlechthin jenen Glauben, der den Menschen den Aufstieg zur *Theiosis* ermöglicht, wenn sie sich vom Wort der Wahrheit erleuchten und führen lassen. Dieser Glaube bringt alle Möglichkeiten des Geistes zur Vollendung, so daß man für Cusanus das Gnadenaxiom folgendermaßen formulieren kann: »Fides (supponit et) perficit rationem« bzw. »intellectum«. ³¹³

³¹¹ Vgl. R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken* (wie Anm. 46) 24.

³¹² Ebd. 24.

³¹³ R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: Ders., *Streifzüge* (wie Anm. 9) 70.

Obwohl dieses Axiom von Nikolaus von Kues nirgends so formuliert wird, hält Haubst es für ein Leitprinzip des cusanischen Denkens.³¹⁴

Folglich stehen sich für Cusanus Erkennen und Glaube nicht diametral gegenüber, sondern im Glauben sind alle Möglichkeiten des Erkennens mit eingefaltet. Ohne den Glauben, d. h. insbesondere bei bewußter Ablehnung des Glaubens, kann der Mensch dagegen sein Sinnziel, Gott zu suchen, nicht erreichen und würde sich mit der schattenhaft getrübbten Wahrheit in Bild und Rätsel begnügen müssen.

Für die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur bedeutet dies, daß es für Nikolaus von Kues – wie Backes feststellt – keine feste Grenzlinie (oder gar eine absolute Trennung) zwischen diesen beiden Ordnungen gibt.³¹⁵ Der Vorwurf des Johannes Wenck von der frevelhaften Vermengung der natürlichen und der gnadenhaften Ordnung³¹⁶ greift hier aber deshalb nicht, weil in der Schöpfungsordnung die menschliche Natur faktisch immer schon eine benadete ist, insofern sie – wenn auch nur im Abstieg – das Wort der Wahrheit aufgenommen hat. So gelingt Nikolaus von Kues im Gegensatz zur spätscholastischen Theologie in seinen Reflexionen über die Gott-suche die Korrespondenz der beiden Ordnungen zusammenzuschauen, wobei seine Schöpfungstheologie die Spannung im Verhältnis von Natur und Gnade prägt.

5.2 Gnade als Teilhabe an der Sohnschaft Christi

In der Auslegung von Jak 1,17 in *De dato Patris luminum* hebt Cusanus von den in der Schöpfung vorgefundenen *lumina* als eine besondere Gabe das *lumen fidei* ab. Dieses wird den Menschen durch göttliche Erleuchtung, d. h. gnadenhaft, eingegossen. Erst dieses eingegossene Licht ermöglicht die Verwirklichung aller Möglichkeiten des menschlichen Geistes, wodurch er zu seiner höchsten Vollendung gelangt. Diese Vollendung jeglichen geistigen Vermögens ist gemäß *De filiatione Dei* die *filiatio*. Erst wenn der Mensch an diesem Ziel angelangt ist, kommt sein geistiges Streben zur Ruhe. Alle erkenntnistheoretischen Überlegungen des Cusanus laufen deshalb letztlich auf diesen Punkt zu. Da im irdischen Leben dieses Ziel nie vollständig zu erreichen ist, zeichnet sich hierin die oben erwähnte eschatologische Dimension der Gottsuche ab.

³¹⁴ Vgl. ebd. 70 Anm. 145.

³¹⁵ Vgl. oben Anm. 29.

³¹⁶ Vgl. R. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 30) 57.

Das Gnadengeschenk, das das Erlangen der *filiatio* ermöglicht, kommt vom Vater. Es ist für Cusanus in ganz besonderer Weise gut, da es Teilgabe an der Güte des Vaters ist. Diese Teilgabe wird durch den Sohn vermittelt, der selbst in der Welt erschienen ist. Die Mitteilung des *donum Dei* geschieht durch Anhauchung vom Geist des Wortes. Somit versteht Cusanus Gnade als ein trinitarisches Geschenk. Dieses Gnadengeschenk bedeutet also von Seiten Gottes eine *Teilgabe* an der göttlichen Sohnschaft, die den Menschen die *Teilnahme* an der göttlichen Kraftfülle ermöglicht.

5.3 Ausblick

Aufgrund der Beschränkung auf die drei kleinen Schriften *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei* und *De dato Patris luminum* und insbesondere durch die Ausblendung der Predigten bleiben manche Klärungen offen. Z. B. ist die Bedeutung des Sündenfalles für die Natur des Menschen nicht explizit angesprochen worden.³¹⁷ Auch wäre (u. a. durch Vorgriff auf *De visione Dei*) die Bedeutung der Menschwerdung für die christologische Dimension der Gnade genauer zu fassen.

Ein Vergleich mit dem transzendental-anthropologischen Ansatz von Karl Rahner³¹⁸ ließe die Aktualität der cusanischen Sichtweise von Natur und Gnade aufscheinen. Eine solche Gegenüberstellung könnte z. B. deutlich machen, daß Rahners Theologumenon des »übernatürlichen Existentials« des Menschen³¹⁹ etwas ähnliches meint wie Cusanus, wenn er von einem »quasi göttlichen Samen« im menschlichen Geist spricht. Es würde u. a. auffallen, daß beide methodisch mit einer

³¹⁷ Vgl. ebd. 58–89, bes. 69–73.

³¹⁸ Für die Christologie hat R. Haubst dies unternommen: *Die Christologie des Nikolaus von Kues im Vergleich zu den Postulaten Karl Rahners*, in: *Streifzüge* (wie Anm. 9) 355–370.

³¹⁹ »Im voraus zur Rechtfertigung durch die sakramental oder extrasakramental gewährte heiligmachende Gnade steht der Mensch immer schon unter dem allgemeinen . . . Heilswillen Gottes, ist er erlöst, . . . (und) absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese ›Situation‹ . . ., die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine existenziale Bestimmung des Menschen selbst, die . . . zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als Natur hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung nie fehlt.« K. RAHNER, *Existential II. Theologische Anwendung*, in: SM(D) I (Freiburg/Br. – Basel – Wien 1967) Sp. 1298f. Vgl. N. SCHWERDT-FEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«*: FThSt 123 (Freiburg/Br. – Basel – Wien 1982) 164–211.

Analyse der menschlichen Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis beginnen.³²⁰ Die Offenheit des menschlichen Geistes, der im endlichen Bereich nicht zur Ruhe kommt, sondern auf das Unendliche ausgreift, könnte der apriorischen transzendentalen Erfahrung entsprechen, wie sie Rahner im »Grundkurs des Glaubens« phänomenologisch beschreibt.³²¹

Am Ende der Untersuchung soll hier der Kreis damit geschlossen werden, daß deren Ausgangspunkt nochmal kurz in den Blick genommen wird. In seinem Bericht in der *Epistola auctoris* über die besondere Erleuchtung, die er bei seiner Heimkehr aus Griechenland erfahren hat, deutet Nikolaus von Kues selbst diese Erfahrung mit Blick auf Jak 1,17 als ein Geschenk vom Vater der Lichte, von dem alle gute Gabe kommt. Weiter stellt er fest, daß sein Suchen, dem es bis dahin an Orientierung mangelte, durch diese Erleuchtung ein Ziel erhalten habe. Dieses Ziel kann, wie er besonders in *De filiatione Dei* ausführlich seinen Lesern nahelegt, letztlich nur die *theiosis* sein. Von diesen Überlegungen her kann m. E. mit Recht davon ausgegangen werden, daß es sich hier nicht um Stilistik oder ähnliches handelt, sondern daß Nikolaus von Kues dieses Widerfahrnis – zumindest für sich selber – als gnadenhaft einschätzt.

³²⁰ Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg/Br. – Basel – Wien 1977) 26–34; 64–79.

³²¹ Ebd. 28–32.