

## DIE BEIDEN SCHRIFTEN DE PACE FIDEI UND DE VISIONE DEI AUS DEM JAHRE 1453

Von Walter Andreas Euler, Trier

Das Generalthema dieser Vortragsreihe lautet: »Leben und Wirken des Kardinals Nikolaus von Kues in Brixen«. Dieser Titel verweist zunächst auf die Tätigkeit des Cusanus als Bischof von Brixen und Reichsfürst, man erinnert sich an die Auseinandersetzungen mit dem Tiroler Landesherrn Herzog Sigismund, an die oft vergeblichen Reformbemühungen um Klerus und Klöster seines Bistums, mit Schmunzeln wird man vielleicht auch besonders an die streitbare adlige Äbtissin Verena vom Kloster Sonnenburg denken, die sich durch ihren Kampf gegen den Kirchenfürsten aus dem Norden einen Platz in der Tiroler Landesgeschichte erworben hat.<sup>1</sup>

All dies ist von großer geschichtlicher Relevanz und verdient immer wieder neu bedacht zu werden. Die bleibende Bedeutung des Cusanus für die abendländische Geistesgeschichte beruht allerdings nicht auf seiner äußeren Tätigkeit, sondern auf seiner geistigen Hinterlassenschaft. Dieses Erbe umfaßt neben den fast 300 Predigten<sup>2</sup> ebenfalls zahlreiche philosophisch-theologische Schriften, die uns Cusanus als einen Geist von staunenswerter Größe und Universalität zeigen.

Auch als Bischof von Brixen nutzte der Kardinal die wenigen Mußestunden, die ihm sein rastloser Einsatz ließ, um zu schreiben. Dabei sind neben einigen anderen vor allem zwei Werke entstanden, die sicherlich zum Wertvollsten gehören, was wir von Nikolaus von Kues besitzen. Ich meine die beiden Schriften, die im folgenden vorgestellt werden: *De pace fidei* (dt. Der Friede im Glauben) und *De visione Dei* (dt. Das Sehen Gottes bzw. Die Schau Gottes). Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß jedes dieser Bücher für sich allein genügen würde, um Nikolaus einen Ehrenplatz in der europäischen Geistesgeschichte zu sichern.

---

<sup>1</sup> Zum Wirken des Cusanus als Bischof von Brixen vgl. u. a. W. BAUM, *Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen* (Bozen 1983); H. J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst*, in: MFCG 21 (1994) 275–311.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Beitrag von H. PAULI in diesem Band S. 163–186.

Diese beiden Werke sind im Spätsommer und Herbst des Jahres 1453 im Abstand von wenigen Wochen verfaßt worden. *De pace fidei* entstand wohl in der zweiten Septemberhälfte dieses Jahres,<sup>3</sup> *De visione Dei* beendete Nikolaus am 8. November 1453.<sup>4</sup> Und beide Schriften wurden aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner Bischofsstadt Brixen oder jedenfalls in der Umgebung abgefaßt. Wenn man bedenkt, daß praktisch zeitgleich mit *De pace fidei*, ebenfalls im September, die Schrift *De complementis theologicis* entstanden ist,<sup>5</sup> so ist es gewiß berechtigt, jenen Herbst als einen Höhepunkt im literarischen Schaffen des Kardinals zu betrachten. Dies hängt sicherlich auch mit äußeren Faktoren zusammen: Einerseits hatte sich die Stellung des Cusanus in seinem Bistum mittlerweile gefestigt, andererseits waren die nervenzerrenden Auseinandersetzungen mit dem Herzog und einem Teil des Tiroler Adels zu diesem Zeitpunkt noch nicht so virulent, daß sie seine geistige Kraft absorbiert hätten.

Doch betrachten wir nun die Texte, die in diesem Beitrag behandelt werden. Zunächst sollen die beiden Bücher gesondert vorgestellt und ihr Inhalt in groben Strichen skizziert werden. Anschließend werden einige Verbindungslinien zwischen diesen Schriften, die auf den ersten Blick eine völlig unterschiedliche Thematik zu behandeln scheinen, aufgezeigt. An verschiedenen Stellen wird zudem auf die Aktualität des cusanischen Ansatzes hingewiesen.

## I

Die Schrift *De pace fidei*<sup>6</sup> enthält bereits in ihrem Titel ein Programm. Sie beabsichtigt, die theoretischen Grundlagen für die Verwirklichung der Einheit unter den Religionen zu liefern und so dem Frieden im Glauben und damit auch unter den Menschen und Völkern zu dienen.

<sup>3</sup> Vgl. *Praefatio editorum* zu h VII, XII.

<sup>4</sup> So die Aussage des Explicit des Codex Latinus Gissensis 695: »Finivit Brixne 1453. 8 Novembris. Nycolaus cardinalis«; vgl. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical Mysticism*. Text, Translation, and Interpretive Study of *De visione Dei* (Minneapolis 1985) 16f.

<sup>5</sup> S. *Praefatio editorum* zu h X/2a, XIII.

<sup>6</sup> Zu *De pace fidei* vgl. u. a. die einzelnen Beiträge in MF CG 16 (1984): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues* (Altenberge 1987) 52ff.; W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (Würzburg-Altenberge 1990) 143ff.

Wie tragisch und zerstörerisch sich die Gegensätze zwischen den Religionen auswirken können, zeigen in der Gegenwart – um nur ein Beispiel von vielen zu nennen – die erschütternden Ereignisse im ehemaligen Jugoslawien, namentlich in Bosnien-Herzegowina.

Zur Zeit des Cusanus war das nicht anders. Am 29. Mai des Jahres 1453 hatte das Heer des Türkensultans Mehmed II., des Eroberers, die Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk des byzantinischen Kaiseriums erobert. Dabei kam es im Namen der Religion zu unvorstellbaren Greueln, Tausende wurden getötet oder versklavt, immense Kulturgüter und Kunstschatze sinnlos zerstört.<sup>7</sup> Der Fall Konstantinopels war für das ganze Abendland ein traumatisches Ereignis, Angst und Schrecken vor den Türken verbreiteten sich.<sup>8</sup> In dieser Situation reagierte Nikolaus von Kues ganz anders als die meisten seiner Zeitgenossen. Während diese nach Rache riefen und trotzig Kreuzzugspläne schmiedeten, hatte er, der an dem Fall der Stadt am Bosphorus besonders litt, weil er die Stadt 1437 zusammen mit einer päpstlichen Delegation besucht hatte und von ihrer Schönheit tief beeindruckt war, eine Vision, in der er einen Weg zum Frieden zwischen den verschiedenen Religionen schaute. So heißt es im Prolog dieses Werkes:

»Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, daß dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, daß es möglich sei, durch die Erfahrung weniger Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahren Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.«<sup>9</sup>

Die »Schau«, von der Cusanus spricht, macht den Verfasser zum Zeugen einer himmlischen Versammlung, in der nicht nur die erwähnten Weisen – es sind insgesamt 17 weise Männer als Vertreter der Völker und Religionen –, sondern auch Gott-Vater, das göttliche Wort, Engel, Petrus und Paulus auftreten. Besonders reizvoll sind die ersten drei Kapitel des Werkes, in denen eine Art himmlischer Thronrat geschildert wird.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Zum Fall Konstantinopels vgl. S. RUNCIMAN, *Die Eroberung von Konstantinopel 1453* (München 1969).

<sup>8</sup> Vgl. E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: MFCG 16 (1984) 35–60.

<sup>9</sup> *De pace* 1: h VII, N. 1; S. 3–4, Z. 5. Zitiert nach Dupré III, 707.

Gott selbst berichtet zunächst über die tragischen Botschaften von Glaubenskriegen und Zwangsbekehrungen, die aus der Erde zu ihm dringen. Darauf antwortet der höchste, der von Gott als Behüter der Provinzen und Religionen eingesetzten Engel, daß Arbeit und Sorge die meisten Menschen daran hindern, zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis des verborgenen Gottes, des *deus absconditus*, zu gelangen. Aus diesem Grund schickte Gott den Menschen »Könige und Seher, die Propheten genannt werden«, doch die Völker verstanden die Prophetenworte so, als ob sie Gott selbst – *facie ad faciem*, von Angesicht zu Angesicht – gesprochen hätte und sonderten sich, ihren Gewohnheiten verhaftet, die sie für die einzige Wahrheit hielten, gegeneinander ab und entzweiten sich.

Deshalb bittet der Engel Gott um eine neue Offenbarung, durch die die Menschen, die ja in den verschiedenen Riten und Namen allein das eine göttliche Gute und Wahre suchten, erkennen, daß es nur eine Religion in der Vielfalt der Riten (*una religio in rituum varietate*) gibt, deren Fülle und Verschiedenheit der Mehrung der Frömmigkeit in einer Art friedlichem Wettstreit der Völker untereinander dienlich sein kann, und dadurch ebenfalls Haß, Neid und Krieg unter den Nationen ein Ende finden.

Gott weist die Bitte des Engels zurück, da der mit freiem Willen begabte Mensch, verführt durch den Teufel, weder den Propheten noch auch dem in die Welt gekommenen menschengewordenen Wort Gottes folgte, um gemäß dem wahren inneren Menschen zu leben und so die Unsterblichkeit im Wort Gottes zu erlangen. In diesem Augenblick greift das göttliche Wort fürsprechend für den Menschen in die Debatte ein, indem es auf die Instabilität der Verhältnisse und Anschauungen in der Welt hinweist, die beständiger Überprüfungen bedürfen, damit die eine Wahrheit erkannt werde. Geschieht dies jedoch, so ist es möglich, alle Verschiedenheit der Religionen in den einen rechten Glauben zu führen. Dieser Vorschlag einer Prüfung der Inhalte der Religionen gefällt Gott-Vater und er beauftragt die Engel, erfahrene Männer, eben die bereits erwähnten Weisen aus allen Völkern, zum himmlischen Rat zu holen, damit sie dort, wie das göttliche Wort ausführt, in gemeinsamer Unterredung eine Übereinstimmung über die Einheit in der Religion erzielen.

In diesem – wie man in Anlehnung an Goethes *Faust* sagen könnte – »Prolog im Himmel« wird sehr schön deutlich, daß es sich bei *De*

<sup>10</sup> Siehe h VII, N. 2–9; S. 4, Z. 8 – S. 10. Vgl. W. A. EULER, *Unitas et Pax* 144f.

*pace fidei* nicht um einen trockenen scholastischen Traktat handelt; bedingt durch die Dialogform und die exklusiven Gesprächspartner werden die wahrlich tiefen Gedanken des Kardinals in einer anregenden Art und Weise dargeboten. Aus der Einleitung ergibt sich, daß in dem nun folgenden Disput zwischen dem göttlichen Wort, das später Petrus (ab Kap. 11) und schließlich Paulus (ab Kap. 16) ablösen, mit den sukzessive auftretenden Weisen, nach der substantiellen Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Religionen gesucht wird. Es geht also keineswegs darum, etwa eine existierende Religion durch eine andere zu vertauschen, sondern das zu erkunden, was alle Religionen als ihren wahren, inneren Kern voraussetzen.<sup>11</sup> Diesen Kern nennt Nikolaus die *una religio*, die eine wahre Religion, die sich in einer Vielzahl von Riten und Gebräuchen (*varietas rituum*) ausdrücken kann, deshalb der programmatische Leitgedanke der Schrift: *Una religio in rituum varietate* (eine Religion in der Vielfalt der Riten).

Meint dieses Schlagwort die ursprüngliche Naturreligion, der vor der Entstehung der verschiedenen Hochreligionen alle Menschen anhängen, bzw. jenen kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen, den das religiöse Freidenkertum der Aufklärungszeit suchte?<sup>12</sup> Sicherlich nicht! Die weiteren Darlegungen in *De pace fidei* zeigen nämlich, daß Cusanus präzise Vorstellungen von den Fundamenten besitzt, auf denen die eine, wahre Religion, die die Religion aller Menschen werden soll, ruht. Vermittels vieler ineinandergreifender spekulativ-philosophischer Gedankenschritte werden folgende für den wahren Glauben konstitutiven »Bausteine« entschlüsselt: Der monotheistisch-trinitarische Gottesbegriff, die Gestalt des gott-menschlichen Mittlers und Erlösers, die Auferstehung der Toten und der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben. Diese Glaubenswahrheiten drücken sich – wie bereits erwähnt wurde – in Riten und Gebräuchen aus, welche Riten Nikolaus »die veränderlichen Zeichen der unveränderlichen Glaubenswahrheit« nennt.<sup>13</sup>

Es ist offensichtlich, daß in *De pace fidei* die anvisierte *una religio*, die eine Menschheitsreligion und das Christentum weitgehend miteinander identifiziert werden. Dabei ist allerdings folgendes bemerkenswert:

<sup>11</sup> *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 11–12: Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis.

<sup>12</sup> Vgl. dazu P. BYRNE, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism* (London-New York 1989).

<sup>13</sup> *De pace* 16: h VII, N. 55; S. 52, Z. 1f.

Nikolaus erklärt, daß nur die wirklich zentralen Glaubensinhalte des Christentums universal verbindlich gelten sollen. Er hat also schon 500 Jahre vor dem II. Vaticanum eine klare Vorstellung von dem Gedanken der »Hierarchie der Wahrheiten«,<sup>14</sup> d. h. er unterscheidet deutlich zwischen jenen relativ wenigen Elementen der Religion, deren Annahme unverzichtbar ist, sowie jenen Facetten des religiösen Lebens, zu denen beispielsweise die Formen des Gottesdienstes, des religiösen Brauchtums und der Frömmigkeit gehören, bei denen je nach Ort und Zeit verschieden eine Vielfalt herrschen kann. Diese Vielfalt ist – so betont Cusanus ausdrücklich – nicht nur legitim, sondern vermag sogar zur Mehrung des Gotteslobes beizutragen.<sup>15</sup> Damit nimmt Nikolaus auch das seit dem letzten Konzil viel diskutierte Postulat der »Inkulturation des Glaubens« vorweg, welches besagt, daß der Glaube in unterschiedlichen Kulturen eine je eigene Gestalt besitzen soll; das Christentum eines Afrikaners kann sich also berechtigterweise in anderen religiösen Formen ausdrücken als das Christentum eines Europäers.

Außerdem: Die Wahrheit und die Geltung des christlichen Glaubens werden in *De pace fidei* nicht einfach behauptet, sondern sollen sich auf der Basis weniger Prinzipien, vor allem neuplatonischer Herkunft, als philosophisch begründet erweisen. So zeigt er, daß die Vielfalt der seienden Dinge die Existenz eines einheitlichen schöpferischen Prinzips, eben Gottes, voraussetzt, das bereits alle möglichen Ausfaltungen in komplikativer, eingefalteter Fülle enthält.<sup>16</sup> Einen Zugang zur Trinität sieht Nikolaus – vereinfacht dargestellt – in den trinitarischen Strukturen der Schöpfung. Da er die Schöpfung als Theophanie, d. h. als ein Abbild Gottes versteht, kann er von ihren Merkmalen auf den Schöpfer schließen. Im Universum waltet nach Cusanus eine umfassende *analogia Trinitatis*, die auf die Trinität ihres göttlichen Ursprungs verweist.<sup>17</sup> Von besonderer Bedeutung ist für Nikolaus die Frage der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Darauf werde ich im dritten Teil des Referates nochmals zu sprechen kommen.

<sup>14</sup> Siehe dazu II. Vatikanisches Konzil, *Dekret über den Ökumenismus (Unitatis redintegratio)*, Nr. 11.

<sup>15</sup> *De pace* 1: h VII, N. 6; S. 7, Z. 11–14: Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis ceremoniis quasi tibi regi gratioribus vigilantiorum operam impendet.

<sup>16</sup> Siehe ebd. 4–6: h VII, N. 10–18; S. 11–17.

<sup>17</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952); K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott*, in: MFCG 16 (1984) 137ff.

Bekanntlich endet der visionäre Dialog damit, daß die Weisen von Gott, dem »König der Könige«, aufgefordert werden, zu ihren Völkern zurückzukehren, um unter ihnen die im Himmel erlangte Einheit der Religionen durchzuführen und diese schließlich in Jerusalem, dem gemeinsamen Zentrum, feierlich zu verkünden.<sup>18</sup> Nikolaus hat dabei sicherlich auch an das neue Jerusalem der Apokalypse, die eschatologische Heimstatt der Menschen bei Gott, gedacht. Will also Cusanus mit seiner kühnen Vision vom möglichen Frieden im Glauben nur vertrösten auf den jüngsten Tag, an dem Gott alles mit sich versöhnen wird? Mit einer solchen Einschätzung wäre sein Anliegen ernstlich mißverstanden. Denn indem der Kardinal darauf hinweist, daß sich hinter den vordergründigen Verschiedenheiten der Religionen eine substantielle Einheit verbirgt, zeigt er auch, wie sich bereits in dieser Welt das Ziel der Einheit der Religionen durch fortschreitende Eini-gung anstreben läßt. Dieses Ziel ist heute so aktuell wie zur Zeit des Cusanus. Der Weg dazu kann nur der Dialog zwischen den Religionen sein, denn: »Es ist besser miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen« (*potius . . . conferendum quam bellandum*),<sup>19</sup> wie Nikolaus von Kues sich ein Jahr nach Abfassung von *De pace fidei* in einem Brief an den spanischen Theologen Johannes von Segovia ausdrückt.

## II

Wenn wir uns nun *De visione Dei* zuwenden, so beinhaltet dies eine deutliche Veränderung der Themenstellung. Auf die spannende und lebhafteste Debatte zwischen den Vertretern der Religionen folgt eine meditative Einführung in das Wesen der mystischen Theologie. Es sagt einiges über den Genius des Cusanus aus, daß er in der Lage war, diese beiden Problemkreise innerhalb weniger Wochen in so komplexer Weise zu behandeln (und nebenbei war er ja auch noch Bischof von Brixen!).

<sup>18</sup> *De pace* 19: h VII, N. 68; S. 62, Z. 19 – S. 63, Z. 5: Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per Regem regum ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus.

<sup>19</sup> *Epistula ad Ioannem de Segobia*: h VII, S. 100, Z. 13f.

Wieso befaßt er sich diesem Thema? Wir haben gesehen, daß der Fall von Konstantinopel den Anstoß zu *De pace fidei* gab. Auch für die Abfassung von *De visione Dei* gibt es einen äußeren Entstehungsgrund. Mit den Mönchen des Benediktinerklosters Tegernsee in Oberbayern, vor allem mit Abt Kaspar Aindorffer und Prior Bernhard von Waging,<sup>20</sup> stand Nikolaus seit einiger Zeit in freundschaftlichem Kontakt. Die Mönche unterstützten seine kirchlichen Reformbemühungen und erkannten den Impuls, der von Cusanus' Hauptwerk *De docta ignorantia* ausgeht. Daraus entwickelte sich ein intensiver Briefwechsel zwischen ihm und den Tegernseern über die Frage der mystischen Theologie, die in der Mitte des 15. Jahrhunderts äußerst kontrovers diskutiert wurde. Diese Briefe sind erhalten und wurden von dem französischen Cusanusforscher Edmond Vansteenberghé veröffentlicht.<sup>21</sup> Auf diese Korrespondenz und die ihr zugrundeliegende Kontroverse um die rechte Form des mystischen Aufstiegs zu Gott einzugehen, würde hier zu weit führen. Ich muß mich auf *De visione Dei* beschränken, welche Schrift den Tegernseer Benediktinern gewidmet ist, und ihnen sein Verständnis der mystischen Theologie in zusammenfassender Weise darlegen will.<sup>22</sup>

An dieser Stelle sollte vor einem Mißverständnis gewarnt werden. Cusanus berichtet nicht von mystischen Geschehnissen, also spektakulären Erlebnissen der momenthaften Einung mit dem Göttlichen, die ihm nach eigener Auskunft nicht zuteil wurden,<sup>23</sup> sondern er redet

<sup>20</sup> Zur Geschichte des Klosters Tegernsee im 15. Jahrhundert vgl. V. REDLICH, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert* (Aalen <sup>2</sup>1974).

<sup>21</sup> *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*: BGPhMA 14 (Münster 1915); zur Mystikkontroverse vgl. ebenfalls M. SCHMIDT, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: MFCG 18 (1989) 25–49; A. M. HAAS, *Deum mystice videre . . . in caligine coincidentie: zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*: 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung, gehalten an der Universität Basel (Frankfurt/M. 1989); J. HOPKINS, a. a. O. (s. Anm. 4).

<sup>22</sup> Zu *De visione Dei* vgl. die Beiträge in MFCG 18 (1989): *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*; A. M. HAAS, Nachwort zu: *Nikolaus von Kues, Vom Sehen Gottes* (Zürich-München 1987) 149ff.

<sup>23</sup> Jedenfalls äußert sich Cusanus in diesem Sinne in einem Brief an Kaspar Aindorffer vom 22. September 1452: »Parcite queso hac vice; aleas emuleacius, si Deus dederit. Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixerero, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus.« (VAN-STEENBERGHE, *Autour* [s. Anm. 21] 113) W. OEHL übersetzt diesen wichtigen Text so: »Bitte, verzeiht für dieses Mal! Ein ander Mal deutlicher, so Gott will. Es kann näm-

als Theologe, er sucht Erfahrung des Göttlichen und systematische Reflexion miteinander zu verbinden.

Den Ausgangspunkt dieses erfahrungshaft-denkerischen Aufstiegs zu Gott bildet ein Gleichnis (*similitudo*), weil – so sagt der Kardinal – wir uns nur mit Hilfe von Gleichnissen zu Gott erheben können. Kein Rätselbild erscheint ihm dafür geeigneter als das Bild des Alles-Sehenden, welches er den Mönchen in einer Kopie zusendet, damit sie seiner Meditation zu folgen vermögen. Cusanus nennt den Mönchen dann mehrere Beispiele für Bilder dieser Art (die Darstellung des Bogenschützen auf dem Markt in Nürnberg, das Bild des Malers Roger van der Weyden im Rathaus von Brüssel, das Bild der Veronika in seiner Kapelle in Koblenz und schließlich das Bild des Engels, der das Wappen der Kirche in der Brixener Burg trägt).<sup>24</sup> Es würde zu weit führen, diese Bilder im einzelnen zu erläutern.<sup>25</sup> Wir wissen auch nicht, welches Bild Cusanus genau vor Augen hatte.

Das Bild des Alles-Sehenden, das der Kardinal Ikone Gottes<sup>26</sup> nennt, vermittelt den Eindruck, als ob sein Blick dem Betrachter nach allen Seiten hin, egal wo er sich befindet, folge. So rät Cusanus den Mönchen, sie sollten sich rings um das Bild aufstellen und jeder von ihnen werde finden, daß ihn die Ikone ganz persönlich anschaut. Sie werden feststellen, daß das Bild zugleich alle und jeden einzelnen anblickt.<sup>27</sup> Damit ist die Ikone tatsächlich ein hervorragendes Gleichnis für die Art, wie Gott, der wahrhaft Alles-Sehende, alles zugleich und jeden einzelnen ganz konkret sieht. Wie wichtig dieser erfahrungshafte Ansatz bei der sog. *icona Dei* für die gesamte Schrift ist, zeigt sich daran, daß Cusanus in dem späteren Werk *De possesset De visione Dei* das »Büchlein über die Ikone« (*libellus iconae*) nennt.<sup>28</sup>

---

lich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den richtigen bezeichnen hörte, obschon er selbst nicht darauf wandelt, – zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahinschreitet. Wenn ich etwas davon schreibe oder sage, wird es ziemlich unsicher sein. Denn ich habe noch nicht verkostet, »wie lieb der Herr ist.« (*Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1500* [München 1931] 551). Eine ähnliche Formulierung findet sich in *De vis.* 17: Santinello, N. 90, Z. 7–9.

<sup>24</sup> *De vis.* Praef.: Santinello, N. 2, Z. 2–10.

<sup>25</sup> Vgl. dazu A. STOCK, *Die Rolle der »icona Dei« in der Spekulation »De visione Dei«*, in: MFCG 18 (1989) 50ff.; N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des »Blicks aus dem Bild« in der Cusanischen Schrift »De visione Dei«: Wahrheit und Begründung*, hg. von V. Gerhardt u. N. Herold (Würzburg 1985) 75ff.

<sup>26</sup> *De vis.* Praef.: Santinello, N. 2, Z. 12f.

<sup>27</sup> Ebd.: Santinello, N. 2, Z. 13 – N. 4.

<sup>28</sup> h XI/2, N. 58, Z. 12 und 19.

Der Titel *De visione Dei* (Das Sehen Gottes) ist doppeldeutig. Als genetivus subiectivus kennzeichnet er die Art, wie Gott alles sieht, als genetivus obiectivus, wie Gott gesehen wird. Diese Zweideutigkeit ist von Cusanus bewußt reflektiert. Er sieht darin aber keinen Gegensatz. So heißt es im fünften Kapitel:

»Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährt Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du der verborgene Gott bist. Niemand kann Dich sehen. Nur insofern kannst Du gesehen werden, als Du es gewährst, daß Du gesehen wirst. Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«<sup>29</sup>

Dieses Ineinander von göttlichem Sehen und dadurch erst ermöglichtem Sehen Gottes durch den Menschen ist das große Thema der ganzen Schrift. Die Versenkung in den göttlichen Blick ist Ausgangspunkt einer Meditation über das Wesen des unendlichen, unergründlichen Gottes und dessen Verhältnis zu seiner Schöpfung, vor allem aber zum Menschen und zwar zu jedem einzelnen Individuum.

Wie aber verhält es sich mit dem göttlichen Blick, der alles und zugleich jeden einzelnen in vollkommener Weise sieht und erkennt? Man denkt bei der Charakterisierung Gottes als Alles-Sehendem unwillkürlich an den »big brother« aus George Orwells Roman *1984*, der Horrorvision einer totalen Diktatur, die ja in unserem Jahrhundert – etwa im Nationalsozialismus oder Stalinismus – schon teilweise Wirklichkeit wurde.<sup>30</sup> Ist Gott jener »große Bruder«, der alles kontrolliert und vor dem das Individuum wie ein kriechender Wurm erscheint, der kein Zucken vor dem strengen, unerbittlichen Blick seiner übermächtigen Augen verbergen kann?

Bekanntlich ist ein solches Mißverständnis der Allwissenheit Gottes vielfach auch in das christliche Gottesbild eingedrungen und hat bei vielen Menschen zu Schuldcomplexen und Psychosen geführt, da sie den Gedanken ihrer Nichtigkeit und Schwäche gegenüber dem Allmächtigen nicht ertragen. So schildert – um nur ein Beispiel für viele zu nennen – der Psychotherapeut Tilmann Moser in seinem Buch »Gottesvergiftung«, wie er, der in einem streng protestantisch-pietistischen Elternhaus aufwuchs, sich als Kind durch ein solches Gottesbild erdrückt fühlte und – so Moser wörtlich – wie eine »keuchende Ratte«, ein »angstgejagtes Tier« hinter der Gnade Gottes herjagte.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *De vis.* 5: Santinello, N. 15, Z. 1–4. Zitiert nach H. PFEIFFER, *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung*. 3. *De visione Dei. Das Sehen Gottes* (Trier 1985) N. 13, S. 13f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu A. STOCK, a. a. O. (s. Anm. 25) 61.

Der Blick des Alles-Sehenden in *De visione Dei* ist anderer Art. Es ist der Blick der Liebe, weil ja Gott nach dem 1. Johannesbrief (4,16) die Liebe selbst ist.

»Und weil das Auge dort ruht, wo die Liebe ist, erfahre ich mithin, daß du mich liebst, weil Deine Augen mit größter Aufmerksamkeit auf mir, Deinem geringen Diener, ruhen. Herr, Dein Sehen ist Lieben; und wie Dein Blick so aufmerksam auf mich schaut, daß er sich niemals von mir abkehrt, so auch Deine Liebe. Und da Deine Liebe immer bei mir ist und Deine Liebe, Herr, nichts anderes ist als Du selbst, der Du mich liebst, bist Du, Herr, also selbst immer mit mir. Du verläßt mich nicht, Herr. Von allen Seiten beschüttest Du mich, weil Du um mich umsichtigste Sorge trägst.«<sup>32</sup>

Dieser liebende Blick will nicht erniedrigen und kleinhalten. Er erinnert den Menschen aber an seinen Ursprung und sein Ziel; daran, daß es an diesem selbst liegt, für Gott aufnahmebereit zu sein und immer aufnahmebereiter zu werden.<sup>33</sup> Wenn er Gott erkennt, wird er sich selbst erkennen, weshalb auch umgekehrt gilt: Wenn der Mensch sich selbst erkennt, erkennt er Gott. Lebt er mit sich selbst in Übereinstimmung, so auch in Übereinstimmung mit Gott, hier gibt es im letzten keinen Gegensatz. Dies alles kann aber nur in Freiheit, ohne Zwang und Nötigung geschehen, weil Gott den Menschen als vernunftbegabtes, frei wählendes Wesen, als sein lebendiges Ebenbild (*viva imago Dei*) schuf.

»Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: »Sei du dein, und Ich werde dein sein!« – O Herr, Wonne aller Süßigkeit, Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mir zu eigen bin, wenn ich nur will. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst würdest Du nämlich die Freiheit nötigen, da Du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil Du dies in meine Freiheit gelegt hast, nötigst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein. Es hängt also an mir, nicht an Dir, Herr, der Du Deine überreiche Gnade nicht einschränkst, sondern freigiebigst ausgießt in alle, die aufnahmebereit sind. Du aber, Herr, bist Deine Güte.«<sup>34</sup>

Die Meditation der göttlichen Unendlichkeit und Unermeßlichkeit treibt den Kardinal immer weiter; sie führt ihn dahin, einzusehen, daß

<sup>31</sup> (Frankfurt/M. 21976) 29.

<sup>32</sup> *De vis.* 4: Santinello, N. 11, Z. 3–10. Zitiert nach H. PFEIFFER, a. a. O., N. 10, S. 11.

<sup>33</sup> Siehe *De vis.* 4: Santinello, N. 12, Z. 1–4: Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur nunquam poteris me derelinquere, quam diu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui.

<sup>34</sup> Ebd. 7: Santinello, N. 28. Weitgehend zitiert nach PFEIFFER, a. a. O., N. 25, S. 21. Vgl. dazu K. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»Sis tu tuus, et Ego ero tuus«), in: MFCG 18 (1989) 239ff.

er alle Begriffe überschreiten muß, um in belehrtem Nichtwissen (*docta ignorantia*) Gott jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze im Garten des Paradieses zu schauen, wie Cusanus in der für ihn so charakteristischen philosophisch-theologischen Bildsprache ausführt.<sup>35</sup>

Doch damit nicht genug. In einem erneuten Reflexionsgang über die unendliche Liebe Gottes gelangt Nikolaus zum Verständnis der göttlichen Trinität. Die unendliche Liebe Gottes kann der Mensch als endliches Subjekt nie vollkommen beantworten. Auf der Ebene des göttlichen Wesens müssen sich demnach unendlich Liebendes, unendlich Liebenswertes und die Verbindung beider im Akt des unendlichen Liebens entsprechen, sonst wäre Gott nicht die vollkommene Liebe: »Du, mein Gott, der Du die Liebe bist, bist also die liebende Liebe, die liebenswerte Liebe und das Band zwischen der liebenden und liebenswerten Liebe.«<sup>36</sup>

Gerade weil Gott trinitarische, nicht statische Einheit ist, kann ihn auch das Geschöpf lieben und erkennen. Darauf legt Cusanus jetzt den Schwerpunkt seiner Betrachtung. Das Liebenswerte, Erkennbare in Gott bezeichnet die zweite göttliche Person, den Sohn. Er ist die »absolute Mitte« (*medium absolutum*).<sup>37</sup> Der Sohn inkarnierte sich in einem Menschen, Jesus von Nazareth, er verband sich mit ihm auf das innigste, d. h. in hypostatischer Union. Christus ist deshalb der Mittler und Heiland aller Menschen. *De visione Dei* mündet in den letzten Kapiteln (19–25) in eine christologische Meditation, in der Nikolaus in immer neuen Anläufen die Sonderstellung Christi zu begründen sucht. Auch die Funktion des Betrachtungsbildes wandelt sich dabei beinahe unmerklich. War dieses bis dahin ein Gleichnis für den unendlichen Gott, so wird es jetzt zur Christusikone, die die Reflexion über den Gott-Menschen Jesus Christus antreibt:

»Das Auge des Geistes kann nicht satt werden, Dich, Jesus, zu sehen, weil Du die Vollendung jeder geistigen Schönheit bist. Und vor dieser Ikone stelle ich Mutmaßungen über Deinen überaus wunderbaren und staunenswerten Blick an, über alles gepriesener Jesus.«<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Siehe u. a. *De vis.* 9: Santinello, N. 42, Z. 7–12; ebd. 13: Santinello, N. 58. – Zur Metapher »Paradiesesmauer« vgl. R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«*, in: MFCG 18 (1989) 167ff.

<sup>36</sup> *De vis.* 17: Santinello, N. 82, Z. 10–12: Tu igitur, Deus meus, qui es amor, es amor amans et amor amabilis et amoris amantis et amabilis nexus.

<sup>37</sup> Ebd. 19: Santinello, N. 99, Z. 5–9.

<sup>38</sup> Ebd. 22: Santinello, N. 110, Z. 3–5. – Zur Christologie von *De visione Dei* vgl. K. REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte«, als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196–220.

## III

Fragen wir nun, nach der knappen Durchschau von *De pace fidei* und *De visione Dei*, nach dem, was die beiden Schriften strukturell miteinander verbindet. Dabei ist zunächst einmal ein Aspekt offensichtlich. Beide Werke handeln in je eigener Weise von den zentralen Glaubenslehren des Christentums. Es geht um Gott, den Einen und Dreieinen, und um Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes. Davon macht Cusanus keine Abstriche, weder im Gespräch mit anderen Religionen, die diese Glaubensinhalte, soweit sie spezifisch christlich sind, ja entschieden ablehnen, noch auch in seiner Darlegung der mystischen Theologie. Zwischen Dogma und Mystik besteht für Nikolaus also nicht nur kein Gegensatz, sondern sie bedingen sich gegenseitig: Ohne die Mystik, das Streben nach der Erfahrung, Verinnerlichung des Göttlichen, wird die Religion schnell zu etwas Äußerlichem, zu einem leeren Buchstabenglauben. Umgekehrt schützt das Dogma, wenn man es als eine notwendige Sprachregelung<sup>39</sup> und normatives Gedächtnis des Glaubens versteht, davor, sich im Nur-Subjektiven der eigenen Erfahrungen und Meinungen zu verlieren.

Cusanus strebt danach, die wesentlichen Glaubensinhalten in ihrer umfassenden Bedeutung für das gesamte Welt- und menschliche Selbstverständnis zu entschlüsseln. Diese Aufschlüsselung bezeichnet er vielfach mit einem schönen Wort als *manuductio* (Handleitung).<sup>40</sup> Diese manuduktorische, argumentativ aufschließende Vorgehensweise findet sich sowohl in *De pace fidei* als auch in *De visione Dei*, allerdings in zwei unterschiedlichen Formen. In der Schrift »Vom Frieden im Glauben« werden, ausgehend von wenigen metaphysischen Aussagen, die die Weisen aller Völker anerkennen, hypothetisch-spekulativ die wesentlichen Glaubensinhalte des Christentums erschlossen. Dieses Verfahren erinnert etwa an Anselm von Canterbury, der die Hauptlehren des Christentums *sola ratione*, allein durch die Vernunft darlegen wollte.<sup>41</sup> In *De visione Dei*, das sich ja an christliche

<sup>39</sup> Vgl. K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln-Zürich-Köln 1964) 68.

<sup>40</sup> Dieser Terminus findet sich vor allem in der Schrift »Sichtung des Korans« (*Cribratio Alkorani*), etwa Buch II, 5–7 u. ö.

<sup>41</sup> Vgl. dazu beispielsweise die Praefatio zu *Cur Deus homo*, in der Anselm folgendermaßen die Intention seines Werkes beschreibt: »Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo.« (*S. Anselmi Opera omnia*, vol. II, ed. F. S. SCHMITT [Rom 1940] S. 42, Z. 11–13).

Mönche wendet, werden die Glaubenslehren nicht hypothetisch hergeleitet, sondern sie sollen in ihrer Tiefendimension von dem Kerngedanken des göttlichen Blickes her entfaltet werden. Im 19. Kapitel dieses Buches dankt Nikolaus Gott, weil dieser ihn befähigt, den Glauben der Kirche zu sehen, d. h. ihn als einsichtig zu erkennen.<sup>42</sup>

Diese *manuductio* strebt nach einem sowohl philosophisch als auch theologisch vertieften Verständnis des Glaubens, aber sie tut dies im Geist der *docta ignorantia*, des belehrten Nichtwissens.<sup>42</sup> Bezogen auf unser Thema bedeutet dies, alle Aussagen über Gott immer in dem Bewußtsein zu treffen, daß der unendliche Gott alles Begriffliche, Aussagbare übersteigt. Gott wohnt in der Verborgenheit, er ist der *deus absconditus*, wie in beiden Schriften betont wird.<sup>44</sup> Unsere irdische Gotteserkenntnis ist – wie die von Cusanus gern zitierte Stelle 1 Kor 13,12 ausführt – eine Schau in »Spiegel und Rätselbilder«, und wir sind nach *De pace fidei* immer in der Gefahr, Gewohnheit und Wahrheit miteinander zu verwechseln.<sup>45</sup>

Dabei ist noch ein weiterer Gesichtspunkt zu beachten. Theologie, d. h. Rede von Gott im eigentlichen Sinn, kann nur gelingen, wenn sie nicht nur ein Reden über Gott, das Eruiieren bestimmter göttlicher Eigenschaften nach menschlicher Logik ist, sondern sich immer auch als Rede zu Gott in Bitte, Gebet und Meditation begreift. Die Gebetsform in *De pace fidei* und *De visione Dei* ist nicht nur frommer Schmuck, wie manche Ausleger meinten. In ihr drückt sich etwas ganz Wesentliches aus, nämlich, daß wir Gott nur erkennen können, weil und insofern er sich uns mitteilt. So bittet der Engel inständig Gott in der himmlischen Versammlung des Prologes von *De pace fidei*:

»Du, der allmächtige und für jeden Geist unsichtbare Gott, kannst Dich, so, wie Du erfaßt werden möchtest, dem sichtbar zeigen, dem Du Dich zeigen willst. Verbirg Dich darum nicht länger, o Herr! ... Niemand weicht von Dir ab, es sei denn, er kennt Dich nicht.«<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Santinello, N. 95, Z. 3–6: Ago ineffabiles gratias tibi Deo, vitae et luci animae meae. Nam video nunc fidem quam revelatione apostolorum tenet catholica ecclesia, quomodo scilicet tu Deus amans de te Deum generas amabilem, atque quod tu Deus genitus amabilis es absolutus mediator. – Vgl. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 352f.

<sup>43</sup> Zur Idee der *docta ignorantia* bei Cusanus vgl. den Beitrag von H. SCHNARR in diesem Band 205–234.

<sup>44</sup> Siehe etwa *De vis.* 5 (s. Zitat zu Anm. 29) und *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 5, Z. 17.

<sup>45</sup> *De pace* 1: h VII, N. 4; S. 6, Z. 4–6.

<sup>46</sup> Ebd. N. 5; S. 7, Z. 2–5. 8–9.

Gott offenbart sich dem Menschen aber nur, wenn dieser dafür aufnahmebereit und -fähig ist, wie wir bereits bei der Analyse von *De visione Dei* sahen. Damit kommen wir zum anthropologischen Anliegen, dem zweiten wesentlichen Aspekt, der den beiden Büchern gemeinsam ist. Vom Menschen aus betrachtet, lauten die Grundfragen von *De pace fidei* und *De visione Dei*: Was sucht der Mensch in der Religion? und: Warum will der Mensch Gott erkennen und ihm immer näher kommen? Die Antwort auf beide Fragen ist praktisch identisch. Die Menschen haben Religionen und sie streben zu Gott, weil sie glücklich, ja glückselig sein möchten. Der Mensch besitzt eine angeborene Sehnsucht nach ungeschmälerter, ewiger Glückseligkeit (*felicitas*), die nur durch Gott gestillt werden kann. So heißt es im 13. Kapitel von *De pace fidei*:

»Die Menschen erstreben die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, in keiner anderen Natur als ihrer eigenen. Der Mensch will nichts sein als Mensch, nicht Engel oder eine andere Natur. Er will aber ein glücklicher Mensch sein, der die letzte Glückseligkeit erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuß oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst fließt, nämlich mit dem göttlichen unsterblichen Leben.«<sup>47</sup>

Cusanus stellt also – ganz modern – dem Leser ein positives Ziel vor Augen. Er warnt nicht vor Höllenqualen und ergeht sich nicht in düsteren Drohreden. Was er anspricht, ist eine Erfahrung, die wohl jeder Mensch, heute genauso wie zu seiner Zeit, machen kann. Suchen nicht wir Menschen in all unserem Drang nach Abwechslung, nach Unterhaltung und Vergnügen das Glück, jenen Augenblick der Erfüllung, in dem wir die Zeit anhalten möchten? Und stellen wir nicht ebenfalls stets von neuem fest, daß alles irdische Glück nur momenthaft und ohne Dauer ist? Allein in Gott, der Quelle und dem Ziel allen Seins, kann sich das menschliche Streben nach unvergänglichem Glück erfüllen, er ist so gleichermaßen das Ziel des religiösen Strebens und der mystischen Versenkung.

Doch sind wir nicht durch einen unendlichen Graben von ihm getrennt, trotz aller Ahnung und Sehnsucht, verkrümmt in unsere endliche Menschennatur? Wir können nur zu Gott kommen, wenn von ihm her eine Brücke besteht, die den Graben überwindet und uns mit Gott verbindet. Die Brücke, das Bindeglied, zwischen Gott und Mensch ist für Nikolaus von Kues Jesus Christus. Die Person Christi bildet deshalb die lebendige Herzmitte der cusanischen Theologie.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17. Vgl. dazu das Grußwort von Bischof H. J. SPITAL in MFCG 16 (1984) 27.

<sup>48</sup> Zur cusanischen Christologie vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956).

Nur durch den gott-menschlichen Mittler wird Religion, d. h. die Bindung des Menschen an seinen Ursprung, an Gott, überhaupt möglich und real. Der Mittler erfüllt die menschliche Sehnsucht nach Erlösung, Heilsein und Vollendung, da er von Gott nicht nur, wie ein Prophet, von etwas Fernem, dem Menschen letztlich Unergründlichen spricht, sondern ihn – bildlich gesprochen – aus der Nähe kennt, eben wie der Sohn den Vater. Er ist nicht bloß ein Zeuge, dem wir glauben müssen, was er geschaut hat; nein, er ist die Anwesenheit des Göttlichen selbst in dieser Welt. Dieser Aspekt steht im Zentrum der Christologie von *De pace fidei*, wo es Nikolaus erstrangig darum geht, das Einmalige der Person Christi von den vielen vielen Propheten und Sehern, die alle Religionen kennen, abzuheben.<sup>49</sup>

In *De visione Dei* steht eine andere Facette im Vordergrund, die sich aus der Thematik dieser Schrift ergibt. Als Mittler ist Christus zugleich das reinste, vollkommenste *Bild* des göttlichen Vaters im Universum, die *icona Dei* und Offenbarung Gottes schlechthin, der in ihm und durch ihn »sichtbar« wird.

»Du, Jesus, bist die Offenbarung des Vaters. Denn der Vater ist für alle Menschen unsichtbar und nur Dir, seinem Sohn, sichtbar sowie nach Dir dem, der durch Dich und Deine Offenbarung gewürdigt sein wird, Ihn zu sehen. Du bist es also, der jedem Glückseligen die Einung gibt, und jeder Glückselige besteht in Dir wie das Geeinte im Einenden.«<sup>50</sup>

Die Begegnung mit Christus ist für Cusanus Begegnung mit einem Du, das nicht nur einen allgemeinen Lebenssinn verheißt, sondern den je einzelnen ganz konkret anspricht, ihn – mit *De visione Dei* gesprochen – allein anschaut und durch seinen Blick trägt. Wie aktuell und bedeutsam dieses Christusverständnis ist, zeigt folgende Aussage aus dem Buch »Einführung in das Christentum« von Joseph Ratzinger:

»Der Sinn der Welt ist das Du, freilich nur jenes, das nicht selbst offene Frage, sondern der keines anderen Grundes bedürftige Grund des Ganzen ist. So ist der Glaube das Finden eines Du, das mich trägt und in aller Unerfülltheit und letzten Unerfüllbarkeit menschlichen Begegnens die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt, die Ewigkeit nicht nur begehrt, sondern gewährt. Christlicher Glaube lebt davon, daß es nicht bloß objektiven Sinn gibt, sondern daß dieser Sinn mich kennt und liebt, daß ich ihm mich anvertrauen kann mit der Gebärde des Kindes, das im Du der Mutter all sein Fragen geborgen weiß. So ist Glaube, Vertrauen und Lieben letztlich eins, und alle Inhalte, um die der Glaube kreist, sind nur Konkretisierungen der alles tragenden Wende, des ›Ich glaube an Dich‹ – der Entdeckung Gottes im Antlitz des Menschen Jesus von Nazareth.«<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Vgl. dazu W. A. EULER, *Unitas et Pax* (s. Anm. 6) 171ff., 213ff.

<sup>50</sup> *De vis.* 21: Santinello, N. 108, Z. 8–13.

<sup>51</sup> (München 1968) 53 (Herv. W. A. Euler).

Im letzten, dem 25. Kapitel von *De visione Dei* wendet sich der Kardinal noch einmal mit einem Dankgebet an Gott:

»Als Dein Geschenk habe ich also, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Hilfe, damit ich fortschreite in Deiner Erkenntnis. Alles regt mich dazu an, daß ich mich zu Dir hinwende. Nichts anderes suchen alle Schriften zu tun, als Dich zu zeigen. Alle einsichthaften Geister üben sich auch in nichts anderem als darin, Dich zu suchen und das, was sie von Dir gefunden haben, zu offenbaren. Über all dies hinaus gabst Du mir Jesus als Lehrer, Weg, Leben und Wahrheit. So kann mir nichts fehlen.«<sup>52</sup>

Die Suche nach Gott gipfelt also für Nikolaus von Kues in der Begegnung mit Jesus Christus. Diesen begreift er als den, ihm persönlich und zugleich allen Menschen von Gott geschenkten Lehrer, als Weg, Leben und Wahrheit.

Diese Einführung in *De pace fidei* und *De visione Dei* erfüllt ihren Zweck, wenn sie eine *praegustatio*, einen kleinen Vorgeschmack, wie Cusanus sagen würde, von der Gedankenfülle, die diese Bücher enthalten, vermittelt. Diese beiden Schriften aus dem Jahre 1453 gehören genauso zu »Leben und Wirken des Nikolaus von Kues in Brixen«, wie seine Wirksamkeit als Bischof und Reichsfürst und zählen sicherlich zu den schönsten und bleibendsten Früchten seiner Tätigkeit in Tirol.

---

<sup>52</sup> *De vis.* 25: Santinello, N. 138, Z. 1–8.