

CHRISTUS – »TUGEND DER TUGENDEN«

Von Albert Dahm, Merzig

Einleitung

Christus – »*virtus virtutum*«, »Tugend der Tugenden«. Was bedeutet diese Formel? Was ist ihr Sinn? Welche Linien lassen sich von ihr aus ziehen zur Bedeutung der Tugend bzw. der Tugenden im Leben des Christen?

Mit diesen Fragen konfrontiert, mag es nützlich sein, einen Augenblick bei ihrer sprachlichen Gestalt zu verweilen. Die Wortverbindung *virtus virtutum* steht in auffallender Parallele zu formal gleichen sprachlichen Konstruktionen, die Cusanus offenbar mit einer gewissen Vorliebe auf Christus anwendet. So bezeichnet Nikolaus Christus auch als *sanctus sanctorum*,¹ *propheta prophetarum*,² *rex regum*,³ *dominus dominantium*,⁴ *apostolus apostolorum*,⁵ *homo hominum*,⁶ *pastor pastorum*,⁷ *magister magistrorum*,⁸ *ratio rationum*.⁹ Wenn *virtus* auch von der Wortbedeutung her nicht für eine Person steht wie *apostolus*, *pastor* oder *magister*, so springt doch die formale Analogie der Genetivkonstruktionen ins Auge.

Die rein formale Struktur dieser Titulaturen gibt schon ein Zweifaches zu erkennen: Erstens ist jedesmal eine Steigerung im Blick. Der *pastor pastorum* verwirklicht sein Hirte-Sein in ungleich höherem Maß als die vielen *pastores*. Zweitens ist in und mit dieser Steigerung auch eine Beziehung anvisiert. Die *virtus*, die Christus als Tugend der Tugenden verkörpert, steht in einer Beziehung zu den vielen *virtutes* bzw. zu denen, die Cusanus in seinen Predigten auf die Tugend hin anspricht. Welcher Art ist diese Beziehung? Und was ergibt sich aus dieser Beziehungsstruktur für den Stellenwert, die theologische Bedeutung der Tugend in der Verwirklichung christlicher Existenz?

¹ *Sermo* CLXIX (162): V₂, fol. 64^{va}; CLXXXIII (177): V₂, fol. 85^{ra}; CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}; CCLXVIII (265): V₂, fol. 221^{va}.

² *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 66^{vb}.

³ *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 67^{ra-vb}; CCIV: h XIX/1, N. 5, Z. 34f.; CCXI (208): V₂, fol. 126^{vb}; CCLVI (253): V₂, fol. 196^{vb}; CCLVIII (255): V₂, fol. 201^{va}.

⁴ *Sermo* CCIV: h XIX/1, N. 5, Z. 23; CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}.

⁵ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 196^{vb}.

⁶ *Sermo* CCLXVII (264): V₂, fol. 219^{va}.

⁷ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^{vb}.

⁸ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{va}.

⁹ *Sermo* CCLXXIX (276): V₂, fol. 251^{ra}; vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 154, Z. 7f. (N. 247).

Damit ist in gewisser Weise der Gang unserer Untersuchung schon vor-gezeichnet. In einer kurzen Übersicht wollen wir zunächst die wichtigsten Texte sichten, in denen Cusanus unsere Formel verwendet. Im Hauptteil bemühen wir uns dann, den Sinn näher zu erschließen und zwar nach beiden angedeuteten Seiten hin, insofern hier eine Aussage über Christus gemacht ist, und insofern *virtus virtutum* für eine Beziehung steht zwischen Christus und den auf die Tugend verpflichteten bzw. in ihr stehenden Gläubigen. Ein dritter Teil wird sich mit einem speziellen Problem befassen, das sich daraus ergibt, daß Cusanus Christus in auffallender Weise besonders mit einer Tugend, und zwar mit der Gerechtigkeit, identifiziert.

§ 1 Bestandsaufnahme

Den besten Einstieg in den zur Verhandlung anstehenden Sachverhalt dürfte uns *Sermo CCI* bieten, und zwar deshalb, weil wir hier sofort, mit einem Schlag sozusagen, mit der Vielfalt der Bezüge konfrontiert werden, in die uns das Thema hineinführt. Es handelt sich um eine Predigt, die Nikolaus am 28. August des Jahres 1455 in Neustift gehalten hat. Er bemüht sich darin um eine Auslegung des Apostelworts aus *Röm* 13,14 »Zieht den Herrn Jesus Christus an«. Wie ist dieses Wort zu verstehen? Das interessiert Nikolaus: »*quomodo ait quod nos debemus induere Christum*«? Darauf gibt er folgende Antwort: »Einer ist Christus, der von allen Christen angezogen wird. Und das Kleid, das von allen angezogen werden muß, ist geistig. Denn ein körperliches, das gleichzeitig von vielen angezogen wird, kann es nicht geben. Und so ist es also die Tugend. Denn die Gerechtigkeit ist eine, die dennoch viele gerechte Seelen anziehen. So auch die Wahrheit, die Mäßigkeit, die Tapferkeit, die Klugheit. Aber was ist Christus, wenn nicht die Tugend der Tugenden oder die vollkommene Tugend? Wenn die Demut eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Demut, wenn der Gehorsam eine Tugend ist, dann ist Christus der vollkommene Gehorsam, wenn der Glaube eine Tugend ist, dann ist Christus der vollkommene Glaube, wenn Hoffnung eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Hoffnung, wenn die Liebe eine Tugend ist, dann ist Christus die vollkommene Liebe. Daher ist er der Herr der Tugenden und die Tugend selbst (*dominus virtutum et virtus ipsa*), ohne den es keine vollkommene Tugend gibt.«¹⁰

In diesem kurzen Text ist eigentlich – *in nuce* – schon fast alles gesagt. Hier tritt die cusanische Position schon deutlich hervor. Doch möchte ich, bevor wir in die Diskussion eintreten, den Überblick noch fortsetzen.

¹⁰ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{rb}.

Die Formel *virtus virtutum* in ihrer Übertragung auf Christus begegnet uns noch an einigen anderen Stellen, und zwar in den *Sermones* CCLXIX, CCLXXII, CCLXXIV und CCLXXVII. Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daß wir die Sache selbst, die Cusanus im Sinn hat, so häufig vorgefunden finden, daß es schier unmöglich ist, alle Stellen im Rahmen dieses Vortrages zusammenzutragen und zu diskutieren. Werfen wir zunächst noch einen Blick auf die übrigen genannten Stellen, in denen sich unsere Wendung findet.

In *Sermo* CCLXIX erläutert Cusanus, daß Christus das Wort ist, das in unserem Gewissen spricht. »Denn er ist der Ugrund, die Tiefe unseres Verstandes (*ratio*), welche uns das Allerbeste rät, nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Frömmigkeit und die Tugenden. Also geben wir diesem Wort, das so in uns spricht, den Namen gemäß dem, was wir ihn (sprechen) hören. Denn wenn er uns zur Verehrung der Gerechtigkeit rät, nennen wir das Wort Gerechtigkeit, wenn er zur Frömmigkeit rät, nennen wir es Frömmigkeit (*pietas*), wenn zur Wahrheit, dann Wahrheit und so im Blick auf alle Tugenden. Daher nennen wir jenes Wort Tugend der Tugenden, Weisheit der heiligen Weisen und unsterbliches Leben aller unsterblich Lebenden.«¹¹

In *Sermo* CCLXXII geht es um die Frage, ob irgendeine Tugend auch ohne, d. h. abgesehen von Christus denkbar ist. Zugespißt lautet die Frage: »Ob jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt wird?« Darauf Cusanus: »Ich sage, daß jeder Gerechte in Christus gerechtfertigt wird durch die Gerechtigkeit, die Christus ist.« Dazu ein weiteres Beispiel: Es gibt den Fall: »Jemand kann die Wahrheit sprechen, aber nicht in Christus, wie der unreine Geist in den Besessenen die Wahrheit sprach, als er sagte, Jesus sei der Christus. Er hat aber nicht in Christus gesprochen, denn er hatte nicht die Form dessen, der die Tugend der Tugenden ist, d. h. er hatte nicht Gerechtigkeit, Friede, Liebe und die übrigen Tugenden Christi.«¹²

In *Sermo* CCLXXIV denkt Nikolaus im Anschluß an *Job* 4,42 nach über die unterschiedliche Erkenntnis Christi, je nachdem, ob jemand die Tugend besitzt oder nicht. Wer noch nicht zur Tugend gelangt ist, ist auf das Zeugnis anderer angewiesen. »Wer die Tugend hat, erkennt aus sich selbst. Und so kann man sagen«, fährt Nikolaus fort, »daß derjenige, der einen (von der Liebe) geformten Glauben hat, in sich das Zeugnis von Christus hat, der die Tugend der Tugenden ist, und zwar deshalb, weil er in den Tugenden, die Christus sind, christusförmig geworden ist.«¹³

¹¹ *Sermo* CCLXIX (266): V₂, fol. 225^{vb}.

¹² *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{vb}.

¹³ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 238^{va}.

In *Sermo CCLXXVII* erinnert sich Cusanus daran, einmal folgendes gesagt zu haben: »Da Christus die Weisheit und die Gerechtigkeit und die Milde und die Tugend der Tugenden ist, ja der König der Tugenden, ist er es, durch den die Könige regieren.«¹⁴

§ 2 Sinnerschließung

1. Die christologische Bedeutung

Versuchen wir zunächst, die Rede von Christus als *virtus virtutum* in ihren sprachlichen und sachlichen Kontext hineinzustellen. Cusanus spricht häufig von den Tugenden, die Christus sind.¹⁵ Ebenso nennt er Christus die Tugend.¹⁶ Dazu kommt die Identifizierung mit einzelnen Tugenden. In *Sermo CCLXXX* zählt er solche auf, um sie Christus zuzusprechen: »Denn Christus war demütig, freundlich, wahrhaftig, gerecht, barmherzig, gehorsam.« Deshalb kann er auch von sich selbst sagen: »Ich bin die Gerechtigkeit oder die Wahrheit oder die Demut oder die Tugend selbst, die zur Weide des ewigen Lebens führt.«¹⁷ Eine Identifizierung mit der Gerechtigkeit, der Wahrheit und dem Gehorsam finden wir auch an anderen Stellen.

Dies alles ist eigentlich noch nicht auffallend, es ist kein Novum. R. Haubst hat darauf hingewiesen, daß solche Gleichsetzung Christi mit der Tugend bzw. den Tugenden uns schon in der Patristik begegnet, etwa bei Origenes oder Augustinus.¹⁸ Doch erfährt diese Redeweise bei Cusanus schon rein äußerlich eine besondere Steigerung oder Akzentuierung, die etwa daran erkennbar ist, daß Nikolaus von der *virtus ipsa*¹⁹ spricht. Christus – das ist die Tugend selbst oder die Tugend schlechthin, so wie er auch »die Schöpfung selbst (*ipsa creatio*)«,²⁰ »die Herrlichkeit selbst (*ipsa gloria*)«,²¹ »die Verheißung selbst (*ipsa repromissio*)«,²² »die Wahrheit selbst (*ipsa veritas*)«²³ und »die Gerechtigkeit selbst (*ipsa iustitia*)«²⁴ ist. Ebenso spricht Cusanus von

¹⁴ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 246^{ab}.

¹⁵ *Sermo CCLXXIV* (271): V₂, fol. 236^a; 238^{va}.

¹⁶ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{ab}; *CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{ab}.

¹⁷ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 264^a.

¹⁸ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 271f.; vgl. außer den dort angegebenen Belegstellen: AUGUSTINUS, *Tract. XXVI,4 in evangelium Joannis*: CCSL 36, 261.

¹⁹ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{ab}.

²⁰ *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 204^a.

²¹ *Sermo CCIV*: h XIX/1, N. 10, Z. 4.

²² *Sermo CCLXXV* (272): V₂, fol. 239^{ab}.

²³ *Sermo CCXI* (208): V₂, fol. 126^{va}.

²⁴ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^{ab}.

Christus als der Form (*forma*),²⁵ dem Urbild (*exemplar*)²⁶ und dem Ziel (*finis*)²⁷ der Tugend. Zu diesem sprachlichen Befund gehören auch die Bezeichnungen *rex virtutum*²⁸ oder *dominus virtutum*,²⁹ die Nikolaus verwendet, wenn er die hervorgehobene Position Christi im Blick auf die Tugend zum Ausdruck bringen will.

Wir werden jedoch die cusanische Prädizierung Christi als *virtus ipsa*, als Tugend der Tugenden, die hier vorliegende koinzidentiale Einheit von Christus und der Tugend nur recht verstehen, wenn wir sie auf dem Hintergrund der christologischen Spekulation lesen, wie sie Nikolaus von Kues eigen ist. Auch darauf hat R. Haubst, zumindest andeutungsweise, schon aufmerksam gemacht.³⁰ Cusanus geht es nicht bloß darum, von Jesus das Bild eines Menschen von beispielhafter Tugendkraft zu zeichnen, der in seinem Tugendmaß – rein quantitativ betrachtet – alle übrigen Menschen überträfe. Hier geht es vielmehr um eine qualitativ einmalige Steigerung und Ausgestaltung der Tugendkräfte. Das zeigt sich besonders dann, wenn Nikolaus seine in *De docta ignorantia* spekulativ hergeleitete Maximitätsidee heranzieht, um klar zu machen, auf was es ihm ankommt. So sagt er in *Sermo CCLXXX*: »Was der Vater Christus geschenkt hat, ist größer als alles. Wenn der Vater einigen Weisheit geschenkt hat, so ist die Weisheit, die er Christus verliehen hat, größer als die aller anderen, weil sie gar nicht größer sein kann. Wenn er Tugend verliehen hat, so ist die Tugend, die er Christus gab, größer (*si virtutem dedit, maior est virtus, quam dedit Christo*).«³¹ *Sermo CCLXXII* bringt diese Überlegung auf den Punkt. Dort heißt es: In Christus »war die *virtus* Gottes«, er war nämlich so tugendhaft, daß er nicht hätte tugendhafter sein können. So war er die Tugend selbst über alle Natur und Gnade hinaus.«³² In diesem Zusammenhang mag es auch erwähnenswert sein, daß die maximale Tugendfülle, die in der hypostatischen Einung mit dem Logos ihren Grund hat, Christus zum Erlösertod am Kreuz innerlich befähigt: »Wäre er nicht der Sohn Gottes gewesen«, so sagt Nikolaus, »dann hätte er nicht von so großer Tugend sein können, daß er um der Liebe willen einen solchen Tod gestorben wäre.«³³ Diese Stelle ist nicht zuletzt deswegen von Bedeutung, weil die Tugend hier in den Zusammenhang mit unserer objektiven Erlösung zu

²⁵ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 264^a.

²⁶ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 244^b.

²⁷ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^b.

²⁸ *Sermo CXCI* (186): V₂, fol. 103^a.

²⁹ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 217^b; *CCLXXIII* (270): V₂, fol. 232^a.

³⁰ R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 18) 270.

³¹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 266^a.

³² *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 231^b.

³³ *Sermo CCLXXVIII* (275): V₂, fol. 249^b.

stehen kommt. Wir werden sehen, welche Rolle ihr in der subjektiven Heilungsvermittlung zukommt.

Einstweilen aber müssen wir in unserer Überlegung noch einen Schritt weiter gehen. Die Maximitätsidee ist, wie Cusanus schon in *De docta ignorantia* herausarbeitet, aufs engste mit dem Gedanken der *complicatio* verbunden. Als der maximalen Verwirklichung kommt Christus die Tugend auch in ihrer komplikativen Fülle zu. Gerade diese komplikative Sicht hervorzuheben und zu forcieren, ist Cusanus ein besonderes Anliegen. In immer neuen Anläufen unterstreicht er, daß Christus die »wahre Tugend ist, die alle Tugenden in sich einfaltet.«³⁴ Christus ist »*omnium virtutum complicatio*«. ³⁵ »Sein Geist hat die Tugend aller Heiligen eingefaltet.«³⁶ Deshalb hat man ihn auch für Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder irgendeinen der Propheten halten können. In ihm ist eben die Tugend aller und eines jeden einzelnen anzutreffen.

Christus wird damit zum Maß der Tugend schlechthin. Allein in ihm können wir die Tugend eines jeden Menschen messen und überhaupt sehen, so erklärt Nikolaus schon in *Sermo XXIII*: »Alles aber messen wir durch Christus: Ob es sich um die Geduld, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Heiligkeit usw. handelt, all das sehen wir – in wem auch immer – nicht anders als in dem Licht, das Christus ist, außer dem es weder Tugend noch Heiligkeit gibt.« Und das erläutert Nikolaus dann noch präziser, wenn er hinzufügt: »Die Heiligkeit des Petrus ist nicht anders als in der Heiligkeit Christi sichtbar, weil sie, wäre sie nicht in jener Heiligkeit, weder wäre noch gesehen werden könnte. Die Heiligkeit Christi faltet alle Heiligkeiten in sich ein wie das Licht alle Farben.«³⁷

Die Lichtmetapher hat Cusanus auch später noch einmal herangezogen, um die Tugendfülle Christi zu erläutern: »Wie die Kraft des Lichtstrahls alle Stärke in sich einfaltet, so faltet auch die Tugend Christi alle Tugenden in sich ein und seine Heiligkeit alle Heiligkeit und seine Gerechtigkeit alle Gerechtigkeit.«³⁸ Schon zuvor hatte Cusanus, angeregt durch 1 *Petr* 2,6.8, das Bild des Steins auf Christus übertragen. Es gibt, so erläutert er, Steine ganz eigener Art, denen eine besondere Wirkung nachgesagt wird. Christus ist der Stein, der alle *virtutes* – gemeint sind jetzt die Tugenden – in sich einfaltet. »Es gibt gar keine Tugend, die von unserer Vernunft erstrebt werden kann, außerhalb dieses Steins. Was immer du ihm darbietest, das wirst du empfangen. Wenn du Liebe gibst, dann empfängst du Liebe, wenn Ehre, dann Ehre, wenn Barmherzigkeit, dann Barmherzigkeit, wenn Milde, dann Milde.«³⁹

³⁴ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^a.

³⁵ *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 13, Z. 3f.

³⁶ *Sermo* CLXII (154): V₂, fol. 62^b.

³⁷ h XVI, N. 5, Z. 8–16.

³⁸ *Sermo* CLXXXI (174): V₂, fol. 81^a.

Wir können hier abbrechen. Nikolaus hat auch hier – wie so oft – einen Gedanken, der schon in der Tradition bereitlag, aufgegriffen und spekulativ weitergeführt, ihn damit auf ein anderes Niveau gehoben. Was seiner koinzidentalen Einheitsschau, die Christus und die Tugend in eins setzt, ihr besonderes Profil verleiht, ist ihre spekulative Ausgestaltung mit Hilfe des Begriffs der *complicatio*. Christus vereinigt als maximale Verwirklichung alle Tugenden auf komplikative Weise in sich. Damit bricht auch hier eine radikale Christozentrik durch. Christus faltet nicht nur die gesamte Schöpfung, ferner nicht nur, als deren *plenitudo*, alle Gnade in sich ein, in ihm begegnet uns auch die *complicatio virtutum*. Der Tugendbegriff ist damit bei Nikolaus von Kues von vornherein christologisch strukturiert, die Tugendlehre an die Christologie rückgebunden. Christus ist als *forma* und *exemplar* das Maß aller Tugend. Ohne ihn und außerhalb seiner gibt es keine Tugend. Deshalb können wir die wahre Tugend auch nicht ohne ihn erkennen. »Die Gerechtigkeit des gerechten Petrus ist die Gerechtigkeit des gerechten Paulus, die (beide) auf Grund der einen Gerechtigkeit, die Christus ist, gerecht sind«, sagt Nikolaus.⁴⁰

2. Christus als *complicatio virtutum* und die Tugend im Leben des Christen

Als Christ in der Nachfolge Jesu leben heißt tugendhaft leben. Diese Gleichung gilt für Cusanus unbestritten. Christliches Leben ist nicht anders denkbar denn als Leben in der Tugend. Wie aber erreichen wir die Tugend? Wie kommen die Tugenden, die in der Fülle Christi eingefaltet sind, auf uns? Wie werden sie unsere, ja meine Tugenden? Cusanus antwortet darauf in einer doppelten Aussagereihe. Durch die Einführung des Begriffs der *complicatio* ist die Antwort, zu einem Teil wenigstens, schon vorgegeben. Als komplikative Fülle der Tugenden nimmt Christus eine Mittlerposition ein. Das gilt hier ebenso wie auf der Ebene der Schöpfung und der Gnade. Die Tugend kommt – analog zum geschöpflichen Sein und der Gnade – von Christus her.

In der zweiten Aussagereihe betont Cusanus aber nicht minder nachdrücklich die Aktivität, die Mitwirkung des Menschen. Die Tugend ist nicht nur Geschenk, sie ist auch Gegenstand des menschlichen Strebens. Beides muß gesehen werden. Ja, Cusanus vermittelt den Eindruck, daß er beides in einer koinzidentalen Einheit betrachtet. Das wollen wir uns näher ansehen. Die folgenden Überlegungen werden uns dann auch die Frage beantworten, wozu denn die Tugend notwendig ist, auf welches Ziel sie letztlich hingeeordnet ist.

³⁹ *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 9, Z. 22–27.

⁴⁰ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^b.

a) Die Tugend als Geschenk Christi

Was in der *complicatio* in der Weise der Einfaltung ist, geht in die Vielheit über durch Ausfaltung. (*explicatio*). Dem *explicare* entspricht auf der geschöpflichen Seite ein *recipere*⁴¹ oder *participare*.⁴² Auch hier benutzt Cusanus das Gleichnis von der Sonne, um darzulegen, wie die Tugend von Christus auf die Menschen übergeht. »So wie die Sonne leuchtet, so lebt auch die Sonne der Gerechtigkeit und teilt den Gerechten das Leben der Gerechtigkeit mit (*communicat*), die, da sie gerecht sind, dies von der Quelle oder von der Sonne der Gerechtigkeit haben.«⁴³ »Die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes gibt jedem Gerechten das Sein.«⁴⁴ Ähnlich verhält es sich mit der Weisheit. Es gibt »nur eine Weisheit«, sagt Cusanus, »die alle weise macht, indem sie ihre Tugend ausfaltet und mitteilt (*explicando et communicando*).«⁴⁵ Es ist allerdings zu betonen, daß die Zuteilung der Tugend nicht seinshaft, sondern gnadenhaft erfolgt. Denn die Tugend ist eine Vollkommenheit, die hinzukommt, betont Nikolaus in *Sermo CXCII*. Das aber bedeutet: »Sie rührt von der Gnade her, nicht von der Natur.«⁴⁶

Ähnlich hatte Nikolaus schon in seiner Epiphaniepredigt des Jahres 1455 argumentiert, wenn er ausführt: »Christus, unser König, ist unter den Königen wie die Sonne unter den Sternen. Deshalb heißt er Sonne der Gerechtigkeit. Und wie die Sterne, die das Licht der Gerechtigkeit von der Sonne der Gerechtigkeit empfangen, gehalten sind zu erkennen, daß sie ihr Reich von der Sonne zu Lehen und auf dem Weg der Gnade besitzen, so haben das auch die Könige und Magier erkannt.«⁴⁷

Was Cusanus hier für die Gerechtigkeit feststellt, gilt für alle Tugenden. Das erklärt er in *Sermo CCLXXIV* sehr prononciert: »Jesus als Gabe Gottes (*donum Dei*) betrachtet, nennen wir Gnade. Daher sind die, die an der geistigen Gnade Christi teilhaben, jene nämlich, die aus seiner Fülle empfangen, durch die geistige Gnade tugendhaft, d. h. deshalb, weil sie den Glauben, die Weisheit, das Wissen und die übrigen Tugenden empfangen, die Christus sind.«⁴⁸

Worauf aber zielt die Tugend eigentlich? Welchen Gewinn haben wir letztlich, wenn Christus uns Anteil gibt an seiner Tugendfülle? Was die Tu-

⁴¹ *Sermones* CLXXI (164): V₂, fol. 68^{rb}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}; CCLXXX (277): V₂, fol. 263^{vb}.

⁴² *Sermones* CCLXXXII (279): V₂, fol. 269^{ra}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}.

⁴³ *Sermo* CCXIII: h XIX/1, N. 5, Z. 14–17.

⁴⁴ *Sermo* CCLXXV (272): V₂, 240^{ra}.

⁴⁵ *Sermo* CCLX (257): V₂, 205^{vb}.

⁴⁶ *Sermo* CXCII (186): V₂, fol. 102^{rb}.

⁴⁷ *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 68^{rb}.

⁴⁸ *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 236^{ra}.

gend in uns wirkt, hat Nikolaus sehr schön in *Sermo CCLXXII* entfaltet. Das Bild der Quelle verwendend, führt er aus: »Merke dir: Das Wort Gottes hat in sich jenen Geist, die Quelle des Lebens nämlich, und trennt (*separat*) unseren vernunfthaften und verständigen Geist, in dem der Glaube erfaßt wird, und der sein Abbild ist, von den fleischlichen Begierden dieses Todesleibes und zieht (*attrahit*) ihn in sein Licht. Das geschieht mit dem Ziel, daß unser Geist befreit werde von jener Knechtschaft, wo er dem Tod diene, den vergänglichen Begierden nämlich, und daß er lebendig werde, erfüllt mit göttlichem Leben. Wie nämlich der Leib belebt wird durch das Leben der Seele, wenn er den Geist des Lebens aufnimmt, so wird die Seele, wenn sie dem Geist Christi anhängt, christusförmig; sie geht nämlich über in eine Einheit mit der Tugend, der sie anhängt. Denn so wird sie eins mit der Gerechtigkeit, wenn sie der Gerechtigkeit anhängt, in gleicher Weise mit der Frömmigkeit, ebenso wird sie eins mit der Güte, wenn sie dem Guten anhängt, und so verhält es sich mit allen Tugenden.«⁴⁹

Dieser Text leitet in gewisser Weise schon zur zweiten Aussagereihe über. Er hat uns gezeigt: Die Tugend macht uns christusförmig. Der Ertrag und die Wirkung der Tugend ist die *christiformitas*. Diese ist einerseits Geschenk. Christus »verleiht (*dat*) allen, die ihn aufnehmen, ihm gleichförmig zu werden.«⁵⁰ Andererseits ist hier ein Mitwirken des Menschen vorausgesetzt: Die Aufnahme Christi, das Anhängen an Christus. Das müssen wir noch deutlicher untersuchen.

b) Das Streben nach der Tugend

Christus ist nicht nur *complicatio* oder *forma virtutum*. Cusanus nennt ihn mit Bedacht auch *exemplar*, *finis* und *magister virtutum*.⁵¹ Als Urbild und Ziel zieht Christus unseren Blick, unser Bemühen und Streben auf sich. »*Exemplatum enim respicit in studio perfectionis ad aequalitatem magistri seu exemplaris.*«⁵² Als »*magister virtutum*« lehrt Christus, was zur Tugend gehört: »*Quidquid virtutis est, docet hoc verbum.*«⁵³ Ebenso erleuchtet⁵⁴ und rät er.⁵⁵ Ja, Cusanus kann sogar von einem Befehlen sprechen.⁵⁶

⁴⁹ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

⁵⁰ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 216^{ra}.

⁵¹ *Sermo CCLXII* (259): V₂, fol. 207^{va}.

⁵² *Sermo CCLXXXIII* (270): V₂, fol. 232^{va}.

⁵³ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 265^{tb}.

⁵⁴ *Sermo CLXXXVI* (180): V₂, fol. 95^{va}.

⁵⁵ *Sermo CCLXIX* (266): V₂, fol. 225^{va}.

⁵⁶ *Sermo CLXXXVI* (180): V₂, fol. 95^{va}.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß unbeschadet des Geschenk-Charakters der *virtus* die Gläubigen zu ernster und aktiver Mitwirkung aufgerufen sind, wenn es darum geht, die Tugend zu erlangen. Zwar »bewegt« uns Christus, »daß wir den Weg zur Gotteskindschaft suchen«. ⁵⁷ Aber gerade diese Formulierung zeigt, daß dem Bewegen von Seiten Christi eine aktive Wegsuche auf seiten des Gläubigen entspricht. So kann Cusanus seine Zuhörer in *Sermo CXCII* ermahnen: »Üben wir uns also in den einzelnen Tugendwerken, damit wir Meister werden gleich dem König der Tugenden.« ⁵⁸

Im Vordergrund seiner Darlegungen stehen die Begriffe *imitari, sequi, induere Christum, conformare*. Sie stehen alle in einem Zusammenhang untereinander und sind zugleich auf das Streben nach der Tugend bezogen. So erklärt Nikolaus in *Sermo CCLXV*: »Jeder, der zur Fülle des Lebens hinzutritt, wird (von ihr und zusammen mit ihr) belebt (*convivificatur*), so wie der Mensch, der zur Fülle der Wärme hinzutritt, erwärmt wird. Dieser Zugang aber bedeutet, sich ihm gleichförmig zu machen, und der Apostel nennt diese Gleichförmigkeit ein Anziehen, die Entscheidung dafür nämlich, daß der, der erlöst werden will, den Erlöser anzieht. Dieses Anziehen aber heißt, sich mit den unvergänglichen Tugenden zu bekleiden durch Abtöten der vergänglichen Begierden und Anlegen der unvergänglichen Tugenden, d. h. der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, des Friedens, der Liebe und der übrigen Tugenden dieser Art.« ⁵⁹

Beachtenswert ist, daß Cusanus hier die zentralen Begriffe in eine Gleichung bringt: *Accedere = conformari sibi = induere Christum = se vestire virtutibus*.

Die *Sermones CCLXXII* und *CCLXXIII* legen den Akzent auf die *imitatio Christi*. Wenn Cusanus hier zur Christusförmigkeit anhält, ruft er dazu auf, daß der Gläubige »sich Christus in allen Tugenden vor Augen stellt und alles zu seiner Nachahmung tut, um christusförmig zu werden, in dem Glauben, so zur Gotteskindschaft zu gelangen, wenn er Christus, das Ziel der Tugenden (*finis virtutum*) und den Sohn Gottes nachahmt«. ⁶⁰ Weiter macht er darauf aufmerksam, daß die Lehre Jesu »nicht in Wort und Rede, sondern in der Nachahmung besteht«. ⁶¹ Deshalb »müssen wir ihn auf alle uns mögliche Weise nachahmen«. ⁶² Und das heißt im einzelnen: »Es ist notwendig, daß wir barmherzig sind. Denn nur die Barmherzigen können Söhne der Barmherzigkeit sein. Und so verhält es sich mit allen anderen Tugenden.« ⁶³

⁵⁷ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 269^{va}.

⁵⁸ *Sermo CXCII* (186): V₂, fol. 103^{va}.

⁵⁹ *Sermo CCLXV* (262): V₂, fol. 215^{va}.

⁶⁰ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{vb}.

⁶¹ *Sermo CCLXXIII* (270): V₂, fol. 232^{ib}.

⁶² Ebd. fol. 232^{va}.

Den unlösbaren, weil sachlich notwendigen Zusammenhang zwischen Christsein und tugendhaftem Leben (was eigene Anstrengung, Aktivität und Ringen um die Tugend wesentlich einschließt) betont noch einmal *Sermo CCLXXVII*: »Wer Christus als seinen Herren bekennt, über den müssen Wahrheit, Friede und die übrigen Tugenden herrschen, die der Herr sind.«⁶⁴

Abschließend möchte ich auf ein beachtenswertes Korrelationsverhältnis hinweisen. Wir hörten, daß Christus unseren verständigen Geist von den fleischlichen Begierden trennt und in sein Licht zieht.⁶⁵ Dem Trennen (*separare*) und Ziehen (*attrahere*) entspricht das Abtöten (*mortificare*) der Begierden und das Anlegen (*induere*) der unvergänglichen Tugenden.⁶⁶ In *Sermo CCLXXVIII* hat Cusanus dieses Entsprechungsverhältnis ausdrücklich thematisiert, wenn er sagt, daß zur Erlangung der Reinigung (*purgatio*), die Christus uns erworben hat, und »die in der Abwaschung der Sünden und geistigen Schwächen besteht«, ein *adaptare* notwendig ist. Diese *adaptatio* bzw. *praeparatio* geschieht dann, wenn unser Geist »ihn (Christus) nachahmt, wenn er nämlich auf die Tugenden Christi schaut (*respiceret*) . . . und jene nachahmt (*imitaretur*), indem er nach Milde strebt (*sectando*), nach Demut, Geduld, Barmherzigkeit, Friede, Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden dieser Art, welche die Frucht des Geistes sind.«⁶⁷ Wir brechen hier ab, um noch zwei Grundpositionen, die uns in den beiden Aussagereihen begegnet sind, stärker ans Licht zu heben.

c) Das Zusammenwirken Christi und der Gläubigen in der Realisierung der Tugend

Wir konnten bereits am Ende unseres letzten Abschnitts darauf hinweisen, daß zwischen dem Tun Christi und der Mitwirkung der Gläubigen ein Entsprechungsverhältnis vorliegt. Die Tugend wird uns einerseits von Christus geschenkt. Andererseits ist es doch notwendig, daß wir uns um sie bemühen, um sie ringen. Das Handeln Christi schließt die menschliche Mitwirkung und Aktivität nicht aus, sondern fordert sie.

Man könnte fragen, ob Cusanus in den beiden Aussagereihen sich an zwei Tugendschemata orientiert, ob er hier mehr einem platonischen, dort mehr einem aristotelischen Tugendbegriff folgt. Das wäre weiter zu untersuchen. Fest steht jedoch, daß Nikolaus um eine Zusammenschau bemüht

⁶³ Ebd.

⁶⁴ *Sermo CCLXXVII* (274): V₂, fol. 246^{vb}.

⁶⁵ *Sermo CCLXXII* (269): V₂, fol. 230^{va}.

⁶⁶ *Sermo CCLXV* (262): V₂, fol. 215^{va}.

⁶⁷ *Sermo CCLXXVIII* (275): V₂, fol. 248^{vb}.

ist. Wie für ihn schon der Glaube und das Werk Christi in eins fallen,⁶⁸ so drängen auch hier das *communicare* auf seiten Christi und das *induere Christum* bzw. das *se vestire virtutibus* zu einer Koinzidenz. Damit kommt auch hier das cusanische Profil zur Geltung. Nikolaus ist der Denker der *coincidentia oppositorum*. Das prägt auch seine Schau des Zusammenwirkens von Christus und den vielen, die in seiner Nachfolge stehen. Sehr schön kommt das in *Sermo CCLXVI* zum Ausdruck. Dort heißt es: »Die himmlischen Zierden sind unvergänglich. Und das sind jene unsterblichen Tugenden, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit, die gerecht macht, und der Glaube, der treu macht, und die Hoffnung, die stark und standhaft macht, und die Liebe, die Gott wohlgefällig macht, und ähnliche solche Zierden. Da jene unsterbliche Tugenden sind und der König der Herr der Tugenden ist, der auch das Wort Gottes ist, so kann der Herr der Tugenden nicht anders angelockt werden (*allici*) als durch die Tugenden, die von ihm sind (*quae ab ipso sunt*).«⁶⁹ Hier koinzidieren beide Bewegungen. Das Anlocken des Herrn mit Hilfe der Tugenden und der Empfang eben dieser Tugenden *ab ipso domino virtutum*, ähnlich wie wir schon sahen, daß Christus uns gibt, was wir ihm darbringen.⁷⁰

d) Die Wirkung der Tugend

Die beiden von uns hier verfolgten Aussagereihen haben uns zu einem zentralen Begriff der cusanischen Theologie geführt, dem Begriff der *christiformitas*. Er liegt sozusagen im Schnittpunkt der beiden Linien. Christus *gewährt* uns, ihm gleichförmig zu sein. Andererseits erlangen wir die Christusförmigkeit auf dem Weg der Nachfolge, indem wir uns mit den unsterblichen Tugenden bekleiden. Die *christiformitas* ist aber die Voraussetzung zur Erlangung des unsterblichen Lebens und der ewigen Glückseligkeit. Diesen Zusammenhang hat Nikolaus besonders in *Sermo CCLXXX* herausgearbeitet: »Wenn wir Christus aufnehmen in einem durch die Liebe geformten Glauben, wenn wir seiner Lehre und seinen Geboten gehorchen und wenn wir auf ihn, das Urbild (*exemplar*) unseres Lebens, schauen, dann dürfen wir hoffen, ihm gleichgestaltet zu werden und mit ihm die Seligkeit zu besitzen.«⁷¹ Die gleiche Perspektive bietet die *Reformatio generalis*: »Christus ist unser König und der Herr der Tugenden, daher auch der König der Herrlichkeit. Denn er ist jene lebendige Tugend, die allen, welche daran partizi-

⁶⁸ A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF, Bd. 48 (Münster 1997) 191–194.

⁶⁹ *Sermo CCLXVI* (263): V₂, fol. 217^{vb}.

⁷⁰ *Sermo CXXXVI*: h XVIII/1, N. 9, Z. 22–27.

⁷¹ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 263^{vb}.

pieren, die ewige Ruhe gibt. . . Die gesamte von Gott inspirierte Schrift möchte uns nichts anderes enthüllen als Christus, die Form der Tugend und des unsterblichen Lebens sowie der ewigen Glückseligkeit, die alle ersehnen. Die ihn als den einzigen Lehrer des Lebens annehmen, sind nämlich durch Glaube und Werke so geformt, daß sie sich für das ewige Leben aufnahmefähig erweisen.«⁷²

§ 3 Die besondere Akzentuierung der Gleichsetzung Christi mit der Gerechtigkeit (*iustitia*)

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Cusanus Christus auch mit einzelnen Tugenden identifiziert. Rein zahlenmäßig überwiegt dabei bei weitem die Gleichung »*Christus est iustitia*«, die uns im Predigtwerk immer wieder begegnet. Was hat es mit dieser besonderen Affinität, ja Identität Christi mit der *iustitia* auf sich? Was ist ihr Sinn, worin ist sie begründet? H. G. Senger ist dieser Frage schon auf der philosophischen Ebene nachgegangen.⁷³ Doch glaube ich, daß seine verdienstvollen Darlegungen noch durch eine theologisch-heilsgeschichtliche Betrachtung ergänzt werden können.

Beginnen wir mit einem wichtigen Hinweis, den uns E. Vansteenberghé in dieser Sache gibt, wenn er sagt: »La morale de Nicolas est une morale de l'ordre.«⁷⁴ Den Ordnungsbegriff führt Cusanus schon in seiner ersten Predigt ein. Mit der Schöpfung, so hören wir hier, ist eine Ordnung gegeben. So kann man von der Schöpfungsordnung sprechen. »Der Mensch wurde geschaffen und *hingeordnet* auf sein Heil und das beste Ziel.«⁷⁵ Diese Ordnung ist durch die Sünde gestört, wie Cusanus gleich anschließend bemerkt, wenn er sagt: *Peccatum deordinavit*.⁷⁶ Daß es sich um eine *gerechte* Ordnung handelt, ist hier nur indirekt angesprochen, und zwar dadurch, daß ihre Störung sogleich die *iustitia* auf den Plan ruft. Die mit der Schöpfung von Gott gestiftete Ordnung spiegelt sich in der leib-geistigen Struktur des Menschen wider. Seine Seelenpotenzen stehen zueinander im Verhältnis gegenseitiger Über- bzw. Unterordnung. Das ist hier nicht näher zu entfalten. Cusanus bezeichnet im Anschluß an die Tradition die im Urstand bestehende Harmonie der Seelenkräfte mit dem Begriff der *iustitia originalis*.

⁷² *Reformatio generalis*, hg. v. St. Ehses, in: HJ 32 (1911) 274–297, hier 284.

⁷³ H. G. SENGER, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues*, in: WiWei 33 (1970) 5–25; 110–122, hier 25.

⁷⁴ *Le Cardinal Nicolas de Cues. 1401–1464. L'action – La pensée* (Paris 1920, Nd. 1963) 384.

⁷⁵ *Sermo I*: h XVI, N. 17, Z. 6f.

⁷⁶ Ebd. Z. 7f.

Dem Menschen ist die in und mit der Schöpfung gegebene Ordnung grundsätzlich einsichtig. Er ist dazu angehalten, »in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit zu wandeln und fortzuschreiten«. ⁷⁷ Wie kann er das? Das ist ihm dadurch möglich, daß er in sich selbst, wenn er in seine *memoria intellectualis* schaut, ein Licht vorfindet, und zwar »das Licht der Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit«. »Dieses Licht ist nichts anderes als das Wort Gottes, das ihn erleuchtet, damit er das Gute vom Bösen zu unterscheiden weiß, das Gerechte vom Ungerechten, das Wahre vom Falschen.« ⁷⁸ Zu diesem Licht hat unser vernunftthafter Verstand (*intellectualis ratio*) die denkbar engste Beziehung. Er selbst ist nämlich Abglanz des göttlichen Lichts (*splendor lucis divinae*). ⁷⁹

»In diesem Licht wandeln heißt, sich in allem dem Befehl des Verstandes zu unterwerfen und sich von ihm leiten lassen. So siehst du, wie das innere Wort erleuchtet und den Weg der Gerechtigkeit lehrt zum Ergreifen des wahren Lebens, das in der Erkenntnis dessen besteht, der das wahre Leben ist.« ⁸⁰

Das Wort Gottes, das in unserem Verstand leuchtet, erschließt und offenbart als Licht die Wahrheit, als *lex* führt es auf den Weg der Gerechtigkeit. Das kann es deshalb, weil es Licht nicht nur der Güte, sondern der Gerechtigkeit und Wahrheit ist.

Noch etwas vertiefter hat Cusanus diesen Zusammenhang im vorangehenden *Sermo* CCLXXII dargestellt. Auch hier sagt er, daß Adam zugleich mit seiner Erschaffung »in seinem Geist ein natürliches Gesetz, den Weg der Gerechtigkeit nämlich vorfand«. Der Inhalt des Gesetzes wird folgendermaßen wiedergegeben: »Es leitet dazu an, Gott anzuerkennen und zu verehren.« ⁸¹ »Es zeigt aber auch, daß die guten Sitten sich von den schlechten unterscheiden und daß die guten zu wählen sind, d. h. dem anderen nicht zu tun, was man selbst nicht erleiden will.« ⁸² Ähnlich hatte Nikolaus schon in *De docta ignorantia* von den Gesetzen gesprochen, die unser Verstand enthält. ⁸³ Ausdrücklich wird dann auch hier die Identifizierung vorgenommen: »*Et haec lex naturae rationalis est via iustitiae et ita verbum Dei seu Christus.*« ⁸⁴ Indem Adam diesem Gesetz begegnet, ist er auf den Weg der Gerechtigkeit gestellt. Christus sagt ja von sich, er sei der Weg. Damit ist, wie Cusanus erläutert, der »Weg des Friedens und der Gerechtigkeit« gemeint. ⁸⁵

⁷⁷ *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^a.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. fol. 234^{ab}.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^a. Vgl. hierzu ausführlicher das Referat von K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, oben S. 101–138, bes. S. 123–127.

⁸² *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^a.

⁸³ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 136, Z. 16–20 (N. 216).

⁸⁴ *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 231^a.

Im vorliegenden *Sermo CCLXXII* hat Cusanus nun diese Betrachtung heilsgeschichtlich weitergeführt. Er legt dar, wie der Teufel, voll Neid, »daß das Wort Gottes über die verständige Kreatur herrscht«, den Menschen verführte.⁸⁶ So kam es zum Sündenfall. Der Mensch gehorchte nämlich nicht den Befehlen des ihm offenbaren Gesetzes. »Er gehorchte mehr sich als Gott.«⁸⁷ Als der Erlaß des geschriebenen Gesetzes den Menschen noch mehr in seine sündhaften Verstrickungen hineinführte, blieb am Schluß nur übrig (*restabat*), »daß das Gesetz des Geistes, das Wort Gottes, kam und in der menschlichen Natur den Menschen von der Herrschaft des Feindes der Wahrheit befreite. . . Und so kam dieses Wort Gottes selbst, welches das Gesetz der Natur unserem verständigen Geist sprechend kundgibt, und nahm Menschennatur an.«⁸⁸

Cusanus hat in *Sermo CCI* die heilsgeschichtliche Betrachtung auf den in unserem Zusammenhang wesentlichen Punkt geführt, wenn er die Frage nach der eigentlichen, der Christus am meisten eigenen Tugend stellt. »Wenn du im eigentlichen Sinn die Tugend nennen willst, welche die Tugend Christi ist, dann ist es der vollkommene Gehorsam.«⁸⁹ Dann stellt er Christus Adam gegenüber und vergleicht beide: »Was ist Adam, wenn nicht Ungehorsam, und was ist Christus, wenn nicht Gehorsam? Das Fleisch, das der gerechten Ordnung entsprechend dem Geist gehorchen mußte, herrscht in Adam bis zum Tod des Geistes. Aber der Gehorsam des Fleisches wird im neuen Menschen wiederhergestellt, weil das Fleisch dem Geist bis zum Tod gehorcht.«⁹⁰

Von dieser heilsgeschichtlichen Schau fällt Licht auf die cusanische Gleichsetzung von Christus und *iustitia*. Unserem Geist, selbst *splendor lucis divinae*, offenbart sich im *verbum internum* die Schöpfungsordnung in ihrer Wahrheit und in ihrem gerechten Anspruch. In der Sünde versagt sich der Mensch der gerechten Ordnung, die durch das *verbum internum*, d. h. durch Christus in seinem Verstand an ihn herantritt. Dieses Versagen ist Ungehorsam. Die gerechte Ordnung ist gestört. Der *ordo iustitiae* wird wiederhergestellt durch den Gehorsam des neuen Adam.

In heilsgeschichtlicher Betrachtung geht es seit Anselm um die Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten *ordo*, der ein *ordo iustitiae* ist. Der Mensch, der sich im Rahmen dieses *ordo* bewegt, erfreut sich der *originalis iustitia*. Die Verletzung des *ordo* ist Verletzung der Gerechtigkeit. Diese ge-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., fol. 231^{rb}.

⁸⁹ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{rb}.

⁹⁰ Ebd.

rechte Ordnung wird aber durch den Ungehorsam verletzt. Jesus hat am Kreuz den vollkommenen Gehorsam geleistet. Das ist nach Cusanus die eigentliche Tugend des Erlösers. So ist in ihm die Gerechtigkeit erfüllt, der gerechte *ordo* wiederhergestellt.

Diese der Tradition eigene heilsgeschichtliche Perspektive verlängert Cusanus sozusagen nach rückwärts. Er fragt, modern ausgedrückt, nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß Christus die gerechte Ordnung wiederherstellen kann. Diese wird aber, so Cusanus, dadurch wiederhergestellt, daß die *lex naturae*, welche die *via iustitiae* lehrt, selbst Mensch wird. Wer sollte zur vollkommenen Erfüllung der Gerechtigkeit befähigt sein, wenn nicht die alle gerechte Ordnung und Wahrheit verkörpernde *lex divina*!

In dieser spekulativen Unterfangung der traditionellen heilsgeschichtlichen Perspektive, die Cusanus dadurch gelingt, daß er – christozentrisch – die *lux illuminans*, die *lex naturae* auf Christus bezieht, ja sie mit ihm identisch sein läßt, liegt die besondere Leistung des Cusanus. Gerade diese spekulative Begründung und Weiterführung der traditionellen soteriologischen Position hat Cusanus – so unsere These – dann auch zur Gleichsetzung von Christus und *iustitia* geführt.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier)

KREMER: Zunächst einen ganz schönen Dank für dieses sehr sorgfältig ausgearbeitete Referat von Herrn Dahm, der leider schwer erkrankt ist. Natürlich auch besonderen Dank an Herrn Kollegen Reinhardt, der es vorgebracht hat. Herr Kollege Reinhardt, ich möchte Sie sehr herzlich bitten, die Diskussion zum Referat zu übernehmen. Sie sind auf dem Gebiet der Christologie ein ausgewiesener Mann. Ich nehme die Wortmeldungen entgegen, dann können Sie sich ganz den Fragen widmen.

BENZ: Es war die Rede von einer radikalen christozentrischen Ethik, und es fiel der Satz: Ohne Christus gibt es keine Tugend, ja kann es überhaupt keine Tugend geben. Da stellt sich natürlich die Frage: Was hätte Cusanus all denjenigen gesagt, die vor Christi Geburt gelebt haben, oder denjenigen, die einen anderen Glauben haben? Ist denen dadurch, daß ihnen Christus nicht bekannt war, ein Zugang zu Tugend und zum Heil verwehrt? Oder gibt es vielleicht doch ein »anonymes Christentum«?

REINHARDT: Auf jeden Fall hat Cusanus diejenigen, die nicht den expliziten Glauben an Christus haben, nicht vom Heil ausgeschlossen. Es gibt Predigten, beispielsweise *Sermo XXIII*, in denen er nicht nur das Alte Te-

stament auf Christus hinordnet; auch die Weisen der Antike, Platon und Aristoteles, sind schon auf dem Weg zu Christus. Er hat in dieser Frage eine ziemlich universale Sicht.

PASSOW: Ich habe eine Frage zum Begriff *complicatio*, zur Theologie und zur Christologie, die mit der Methodik der *complicatio* – oder wie bei Leibniz der Monade – genau an die Grenze stößt, sich etwas erklären zu können. Man kann von vielen Seiten her an die Dinge herankommen; aber man kann das Ganze nicht darstellen. Würden Sie diese Methodik der Christologie bei Cusanus besonders klar herausgearbeitet sehen?

REINHARDT: Ja, das kann man wohl sagen. Er sieht alle irdischen Wirklichkeiten komplikativ in Christus enthalten. Dadurch wird auf der einen Seite das Geheimnis Christi erhellt, indem wir eben durch die vielfältigen Perspektiven auf das Ganze blicken. Und umgekehrt fällt von dem Ganzen her Licht auf die Einzelaspekte.

WEIER: Darf ich noch einmal auf die erste Frage zurückkommen, die hier gestellt worden ist? Über die Frage, wie es mit dem Heil der Menschen vor Christus aussieht, hat Cusanus sich in seinen Briefen an die Böhmen in Auseinandersetzung mit den Hussiten geäußert. Er hat dargelegt, wie die Menschen vor Christus schon Glauben hatten. Er würde aber nicht sagen, daß Menschen, die in der Todsünde leben, die Tugend haben. In dem Punkt steht er durchaus auf dem Standpunkt des Thomas von Aquin. Bei Thomas ist die Weisheit Gabe des Hl. Geistes. Sie wird allen Gläubigen zuteil. Alle Gläubigen haben diese Gabe. Aber nur, wenn sie nicht in der Todsünde leben. Zur Frage, die eben gestellt wurde: Ich würde *complicatio* nicht mit der Monade von Leibniz in Beziehung bringen. Ich möchte im Gegenteil sagen, daß der Gedanke der *complicatio* und der Gedanke der Monade bei Leibniz in einem sehr deutlichen Gegensatz zueinander stehen. Natürlich nicht historisch betrachtet, aber der Sache nach. Denn die Monade ist etwas in sich Abgeschlossenes. Die *complicatio* ist das, was nach außen ausstrahlt, sie steht in Beziehung zu allem Irdischen und Geschaffenen.

STÜRMER: In dem ersten Teil des Vortrags, so will ich einmal pauschal sagen, wurden die Tugenden in gleicher Weise schematisch nebeneinander gestellt. Im zweiten Teil fiel die Aussage auf: Die eigentliche Tugend Jesu ist die Gerechtigkeit, *iustitia*. Das war für mich anregend, aber auch sehr ernüchternd. Mir fehlte in beiden Teilen die zentrale Bedeutung der Liebe. Sicher kann man sagen, da ist die Gerechtigkeit; aber in einem solchen Tugend-schema ist die Liebe einfach immer neben die anderen Tugenden gesetzt. Das aber scheint mir zu wenig zu sein. Ich weiß nicht, ob Cusanus generell diese Gleichsetzung gemacht hat. Paulus z. B. hat die Liebe als zentrale Tugend des Menschen hingestellt. Sicher kann man Christus als Gerechtigkeit bezeichnen,

aber das ist ja wohl nicht die letzte Aussage, die wir von Christus machen. Die wichtigste Aussage, so verstehe ich Christus, ist die Liebe Jesu zu den Menschen, aber sicherlich auch der Gehorsam zum Vater.

REINHARDT: Es ist auffallend, daß Cusanus die Gerechtigkeit und den Gehorsam Christi am Kreuz so hervorhebt. Herr Dahm hat das zu erklären versucht, auch im letzten Teil des Referates. Dabei will Cusanus die Liebe sicher nicht ausschließen, wenn er vom Gehorsam und von der Gerechtigkeit spricht; aber sie steht zumindest da nicht so im Vordergrund. Gestern haben wir das Referat von Herrn Dupré über die Liebe als Form der Tugenden gehört. Ich weiß nicht, ob man von daher vielleicht mehr sagen könnte.

KREMER: Es ist zu bedenken, daß Jesus Christus von sich sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Da erscheint der Begriff der Liebe auch nicht. Das muß die Liebe nicht ausschließen. Offenbar geht es um ganz bewußte Akzentuierungen, die da vorgenommen werden.

SAKAMOTO: Ich habe zwei Fragen: Die erste zielt in die Vergangenheit. Es gab viele tugendhafte Leute in Asien, beispielsweise Konfuzius oder Buddha. Diese hatten keinen christlichen Glauben. Wie konnten diese Leute zur Tugend kommen? Die zweite Frage geht in die Zukunft. Es gibt Wissenschaftler in Japan, z. B. Ärzte oder Naturwissenschaftler, die keine Ahnung vom Christentum haben. Diese Leute streben auch ethische Grundsätze an. Aber die Basis dafür ist schwer zu finden. Es gilt für sie die Mehrheitsmeinung, sozusagen die gesamte Meinung. Das ist der demokratische Part. Die Mehrheit ist wichtiger als die Minderheit. Könnte Cusanus zu einer derart begründeten Ethik etwas sagen?

REINHARDT: Zur ersten Frage: Cusanus betont, daß menschlicher Verstand und Intellekt erleuchtet werden durch das göttliche Wort, durch den göttlichen *logos*, den ewigen Sohn. Insofern ist jeder Mensch, der seine Vernunft betätigt, auch schon irgendwie von Christus angezogen. Deshalb würde er sicherlich nicht die weisen und guten Menschen in Asien vom Heil ausschließen wollen, obwohl sie die Verkündigung des Evangeliums nicht hatten. Man könnte das mit Rahner einen »anonymen Glauben« nennen, wobei es fraglich ist, ob der Ausdruck so glücklich ist. Aber der Sache nach könnte man das so erklären. Die zweite Frage hat sich darauf bezogen: Kann Cusanus mit seiner christozentrischen Sicht zu einer Ethik heute etwas beitragen? Cusanus müßte dann betonen, daß Christus mit der *ratio*, mit der Vernunft auch weithin identifiziert wird und dann von daher eine Ethik entwickeln.

KANDLER: Die Ethik ist in dem Vortrag vor allem als eine Ethik des Strebevermögens dargestellt worden. Ich muß wieder einmal auf diese Frage kommen. Nikolaus spricht ja, wie wir auch gestern hörten, deutlich von der *iu-*

stificatio sola fide non ex opere. Davon war bis auf *Sermo CCLXXII* kaum die Rede. Gewinnt nicht doch die Ethik von daher auch bei Nikolaus noch andere Züge? Gewinnt nicht von daher auch die *christiformitas*, die ein ganz wichtiger Begriff bei Nikolaus ist, ein anderes Gewicht und ein anderes Gesicht?

REINHARDT: Cusanus hat vor der Reformation gelebt und diese Fragen wurden zu seiner Zeit noch nicht so scharf gestellt. Herr Dahm hat hervorgehoben, daß Cusanus die Rechtfertigung auf der einen Seite ganz als Geschenk Christi versteht, aber dann eben in diesem rechtfertigenden Handeln Christi auch das Mittun des Menschen fordert. Ich meine, da liegt Cusanus auf der Linie der Tradition. Mit der Schärfe, mit der später Luther die Frage nach der Rechtfertigung aus dem Glauben gestellt hat, hat Cusanus die Texte eben nicht gelesen.

WEIER: In den Briefen an die Böhmen kommt Cusanus ganz in die Nähe des Rechtfertigungsgedankens. Es gibt aber auch in einem anderen Zusammenhang den Ausdruck der *sola fides* und zwar in dem Traktat,¹ in dem er über die Verkündigung der Frohen Botschaft an Maria spricht. Maria hat allein aus dem Glauben das Heil gefunden. Und darum die *sola fides* zusammen mit der *sola gratia*. Dadurch ist dann das eine nicht ausgeschlossen vom anderen. Die *sola fides* schließt das Zusammenwirken und das Tugendstreben nicht aus. Ich möchte allerdings auf einen Punkt in dem Vortrag von Dr. Dahm aufmerksam machen. Er spricht in seinem Schlußteil über die Gerechtigkeit. Er ist offenbar angeregt durch Herrn Senger. Aber am Schluß schlägt dann durch, daß Christus die vollkommene Tugend, den Gehorsam, vollendet im Kreuzesgang. Da versucht Cusanus zu zeigen, wie dieser Kreuzesgang überhaupt erst aus dieser vollkommenen Liebe möglich war. Das ist die Frage der Soteriologie, die allerdings im Zusammenhang mit dem Thema der Gerechtigkeit des Lebens steht. Das ist aber ein anderes Thema.

WOLF: Ich würde meine Frage lieber direkt an den Referenten, Herrn Dahm, stellen. Er ist leider nicht anwesend. Meine Frage lautet: Wie kann man überhaupt von Christus als Tugend der Tugenden sprechen, wenn jede Tugend eine einmalige unübertragbare Größe ist? Auf diese Frage finde ich keine Antwort. Rudolf Haubst hat sich mit diesen Fragen innerhalb der christologischen Problemstellung beschäftigt.²

REINHARDT: Dieser Problematik sollte man noch weiter nachgehen als bisher geschehen.

¹ *De annuntiatione gloriosissimae virginis Mariae devotus dialogus*. p II, fol. 5^v, Z. 27–29. Vgl. R. WEIER, »Aus Gnade gerechtfertigt«, in: MFCG 9 (1971) 118–124, hier 122.

² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956). DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo* (München 1969).

ZIRKER: Es scheint mir – so wie in der Analyse des Referats vorgetragen –, daß Cusanus konsequent und dicht die »Figuraldeutung« ausführt, wie sie in Erich Auerbachs grundlegendem und einflußreichem Aufsatz »Figura«³ (1938) dargestellt worden ist: Christus ist der »End-Typus« aller voraufgegangenen (Anti)Typen und als *forma, exemplar* also auch »Erfüllung« (Ausfüllung) aller (Einzel)-Tugenden in seiner FIGUR – als die *er* ja selbst »plenitudo« der ganzen Schöpfung« genannt wurde (im Referat). Auerbach hat gleich auf den ersten beiden Seiten von »Figura« die Belege der antiken Autoren gebracht, wonach *forma/exemplar* alternativ mit *figura* gebraucht wird (neben einem spätantiken und mittelalterlichem Wortspiel von *figura/pictura*). Deshalb läuft die Analyse auf die »Erfüllung« gemäß *imitatio / sequi / conformari* – auf die *christiformitas* hinaus. Heilsgeschichtlich/typologisch muß ja die *Figura* (Gestalt) Christi alles »in sich einfaltend« enthalten, was präfiguriert sich in anderen Vor-Typen ausgefaltet hatte: Herr Kollege Weier verweist konsequenterweise auf Abel. – *Tugend* als Christus-Identität ist als allumfassende *personificatio* gesetzt, *ist* die Tugendfülle, erfüllt die *forma*, ist *finis – magister* (telos) also auch des in der Heilsgeschichte repräsentierten *Weges*: ihm – d. h. Christus wie auch seinem Weg – in »Gehorsam« zu folgen, erfüllt in dieser Figural-Interpretation typo-logisch stringent auch die Formel, daß Christus (»Tugend der Tugenden«) Weg – Wahrheit – Leben ist.

REINHARDT: Ich finde das eine gute Ergänzung aus der Sicht der Literaturwissenschaft.

HOPKINS: Herr Dahm hat die Frage aufgeworfen, ob es Tugenden ohne Christus gibt. Und man kann annehmen, daß Christus die Tugend der Tugenden ist, d. h. Christus ist die Tugend aller Tugenden. Aber es gibt nicht nur moralische und theologische Tugenden. Es gibt auch natürliche Tugenden, im Sinne von Aristoteles. Und dieser Begriff ist vom Mittelalter aufgenommen worden, daß es natürliche Tugenden gibt, so wie ein Kind neugierig ist und tausend Fragen hat, warum dieses und warum jenes ist. Aristoteles hat es als eine Tugend betrachtet, daß man lernen will und daß man neugierig ist. Das ist eine natürliche Tugend, eine Tugend von Natur aus. Das ist nicht eine erworbene oder eine durch die Gnade verliehene Tugend. Deswegen die Frage: Wie sollte man diese natürlichen Tugenden betrachten? Ist Christus auch die Tugend dieser Tugenden und wenn, in dem selben Sinne, wie er die Tugend der moralischen und der theologischen Tugenden ist? Oder ist es in der Tat so, daß man behaupten kann, daß die natürlichen Tugenden doch keine wirklichen Tugenden sind?

³ Vgl. E. AUERBACH, *Figura*, in: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie (Bern 1967) 55–92; hier zu *forma/figura* 55–58.

REINHARDT: Im Prinzip muß man sagen, daß Cusanus auch die natürlichen Tugenden in Christus erfüllt sieht. Zumindest also etwa das Wissen. Für ihn ist Christus der Allwissende als Mensch, und zwar von seiner Geburt oder von seiner Empfängnis an. Rudolf Haubst hat einen schönen Artikel geschrieben über die Erkenntnisfülle des Kindes Christi in der Krippe.⁴ Cusanus war der Meinung, daß Christus als Mensch zumindest die Tugend des Wissens in vollkommener Weise besessen hat.

WEIER: Es geht hier meines Erachtens um die nähere Interpretation des Maximitätsprinzips. Christus als die Vollendung des Menschseins. Und hier ist sehr wohl zu beachten, daß Cusanus sich wehrt gegen eine monophysitische Auffassung, in der das Menschliche in Christus verkürzt wird. Gerade in *De docta ignorantia* hat er darum gerungen, Christus in seiner kompakten Menschheit, also auch in dem, was endlich an seiner Menschheit ist, zu beschreiben. Natürlich bleibt die Frage, ob er das bis zum Ende gedacht hat. Aber das ist die Spannung hinsichtlich der Tugend, aber es ist nur zu erklären aus der Erfüllung des Maximitätsprinzips, Christus als die Vollendung des Menschseins.

DUPRÉ: Ich möchte kurz eingehen auf die Frage: Wie verhält sich das mit der *iustitia* und *caritas* in Zusammenhang mit Christus? Die Frage wurde gestellt, und es wurde dabei auch auf mich verwiesen. Denn wer im Rahmen einer christlichen Tradition Christus denkt, der denkt immer zugleich auch *trinitas*, Dreifaltigkeit. Mir scheint, daß hier evtl. der Schlüssel zu dieser Frage liegt, nämlich im Rahmen der Dreifaltigkeit zu denken, wo die Liebe in besonderer Weise dem Heiligen Geiste, *spiritus caritas*, zugeordnet ist. Die Gestalt Christi wird mit dem Gedanken der *aequalitas* verbunden. Und damit steht der Gedanke der Gerechtigkeit im Vordergrund. Mit welcher Eigenschaft dann die Gestalt und der Gedanke des Vaters verbunden werden, läßt sich für mich nicht so sicher sagen. Ich vermute, daß es *pietas* ist.

⁴ R. HAUBST, *Die Gottesanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi*, in: TThQ 137 (1957) 385–412.