

NIKOLAUS VON KUES IN DER GESCHICHTE DER MITTELALTERLICHEN BIBELEXEGESE

Von Klaus Reinhardt, Trier¹

Das Thema provoziert sogleich die Frage: War Cusanus überhaupt ein Exeget? Kein Zweifel, er war ein »uomo universale«, ein großer Philosoph, Theologe, Kanonist, Historiker, Humanist, Mathematiker und Naturwissenschaftler, dazu ein bedeutender Bischof, Prediger, Kirchenreformer und Kirchenpolitiker. Aber man zögert doch etwas, ihn einen großen Exegeten zu nennen. Zumindest ist er als solcher bisher nicht bekannt; es gibt nur wenige Studien, die, meist im Rahmen seiner Predigten, auch seine Bibellexegese untersuchen;² in den großen Werken zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese wird sein Name nicht erwähnt, ausgenommen bei Henri de Lubac, Friedrich Stegmüller und Heinrich Karpp.³ Wir werden uns also

¹ Der Aufsatz gibt in überarbeiteter Form den Vortrag *Nicholas of Cusa in the History of Medieval Exegesis* wieder, den der Verfasser bei der Gettysburg Conference on the Works of Nicholas of Cusa »The Sermons: An Introduction« (Gettysburg, October 18–20, 1996) gehalten hat.

² Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 5–38; DERS., *Praefatio generalis*, in: h XVI, S. IX–XXXV; J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521* (Duke University Press, Durham, North Carolina 1979) 94–101; H. PFEIFFER, *Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues*, in: *ThZ* 94 (1985) 197–211; DERS., *Maria, die Dienerin und Magd des Herrn. Die Schriftauslegung des Nikolaus von Kues am Beispiel seines Dialogs »De visitatione«*, in: H. Gestrich (Hg.), *Zugänge zu Nikolaus von Kues* (Bernkastel-Kues 1986) 144–151; W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); K. REINHARDT, *»Wo sollen wir Brot kaufen. . .« (Jo 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes*, in: *ThZ* 102 (1993) 101–109; DERS., *Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt*, in: *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17–20 sept. 1994*, ed. por F. Domínguez y J. de Salas, Beihefte zu *Iberoromania*, Bd. 12 (Tübingen 1996) 133–145. Aus der älteren Literatur ist immer noch wichtig der Beitrag von F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung* (Freiburg i. Br. 1862); auf den Seiten 411–414 findet sich eine Zusammenstellung cusanischer Aussagen über die Bedeutung der Heiligen Schrift.

³ Vgl. die Standardwerke von C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine du moyen âge* (Paris 1944); B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3. ed., (Oxford 1983); F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum mediæ Aevi I–XI* (Madrid 1950–1980); H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I, 1–2; II, 1–2* (Paris 1959–64); G. W. H. LAMPE (ed.),

zuerst fragen müssen, ob Cusanus überhaupt einen Beitrag zur Exegese geleistet hat, und dann, worin er besteht.

Der Titel wirft noch eine weitere Frage auf. Was heißt hier mittelalterliche Exegese? Die monastische Exegese, kurz gesagt eine vorwiegend meditative Betrachtung der Bibel, die von der Zeit der Karolinger bis ins 12. Jahrhundert hinein, von Hrabanus Maurus bis Bernhard von Clairvaux, vor allem in den Klöstern gepflegt wurde, war im 15. Jahrhundert schon lange durch die sogenannte scholastische Exegese an den Rand gedrängt worden. Diese wurde vorwiegend in den städtischen Schulen und in den Universitäten betrieben und verstand sich, wie wir noch im einzelnen sehen werden, bis zu einem gewissen Grade als »wissenschaftliche« Exegese, welche die Heilige Schrift streng nach der Methode des mehrfachen Schriftsinnes auslegt und durch Fragen erschließt. An ihrem Beginn steht die im 12. Jahrhundert entstandene *Glossa ordinaria*; mit ihrer Zusammenfassung der patristischen Exegese schuf sie die Grundlage, auf der die scholastische Exegese aufbauen konnte. Einen gewissen Höhepunkt erreichte diese in der *Postilla litteralis* des Nikolaus von Lyra; er konzentrierte sich ganz auf die Literalexegese, ohne die anderen Sinne der Schrift zu leugnen. Von Nikolaus von Lyra machen die Historiker der mittelalterlichen Exegese gewöhnlich einen großen Sprung zu den Reformatoren und Humanisten, als ob in der Zwischenzeit nichts Nennenswertes geschehen wäre. In Wirklichkeit haben gerade die Theologen des 15. Jahrhunderts quantitativ wie qualitativ viel zur Schriftauslegung beigetragen. Viele Kommentatoren dieser Zeit folgten zwar Nikolaus von Lyra in der Hochschätzung des Literalsinnes, integrierten jedoch die literale in eine umfassende drei- oder vierfache Auslegung der Heiligen Schrift: Es sei nur erinnert an zwei monumentale Bibelkommentare des 15. Jahrhunderts; der eine wurde verfaßt von dem mit Cusanus befreundeten Kartäuser Dionysius Rickel, der andere von dem Spanier Alfonso de Madrigal, genannt el Tostado. Daneben bildete sich im 15. Jahrhundert eine neue Richtung der Exegese heraus, die humanistische Bibelphilologie (Lorenzo Valla), die zur neuzeitlichen Exegese überleitet.

The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation (Cambridge 1969); P. RICHÉ – G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible* (Paris 1984; Bible de tous les temps 4); G. R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible. The Road to Reformation* (Cambridge 1985); H. KARPP, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit* (Darmstadt 1992); H. GRAF REVENTLOV, *Epochen der Bibelauslegung II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München 1994); M. SAEBO (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation I/1: Antiquity* (Göttingen 1996); I/2: *Middle Ages* (Göttingen 2000); R. E. LERNER (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese* (München 1996); G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle* (Paris 1999).

Es stellt sich also die Frage, wo NVK einzuordnen ist. Stand seine Schriftauslegung noch in der Tradition des Mittelalters? Bei der Antwort ist Vorsicht angebracht. Wir wissen, daß Cusanus den philosophisch-theologischen Schulen seiner Zeit kritisch gegenüberstand. In seinen historischen Forschungen war er schon ganz vom Geist des Humanismus geprägt. Hat dieser »Pfortner der neuen Zeit«⁴ vielleicht auch in der Biblexegese Neuland betreten?

I. Die Schriftauslegung des Cusanus in seinen Predigten

Gehen wir die Fragen der Reihe nach an. Wenn wir fragen, welche Schriften des Cusanus für die Exegese von Bedeutung sind, so werden wir in erster Linie auf seine Predigten verwiesen.⁵ Zwar hat er einige *Opuscula* verfaßt, die man direkt als exegetische Schriften bezeichnen kann, nämlich einen kleinen Kommentar zum Kolosserbrief, einige Exzerpte aus neutestamentlichen Schriften und kurze Betrachtungen über biblische Texte; aber das waren nur Vorarbeiten für seine Predigten.⁶

1. Das Genus der homiletischen Schriftauslegung

Cusanus hat die Heilige Schrift vor allem in der Predigt während des Gottesdienstes ausgelegt. Wir müssen uns also zunächst dem Genus der homiletischen Schriftauslegung zuwenden. Bekanntlich hat Cusanus das Amt des Predigens sehr ernst genommen. Er hat das »praedicare« über das »consecrare« gestellt; denn predigen bedeutet für ihn »evangelizare«, den Menschen das geistige Brot, nämlich das Evangelium Christi, austeilten.⁷ Da aber das Evan-

⁴ Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues – »Pfortner der neuen Zeit«* (Trier 1988).

⁵ Zu den Predigten des Cusanus siehe vor allem J. KOCH, *Cusanus-Texte I. Predigten. 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (Heidelberg 1942); HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2); O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2); LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2).

⁶ Diese Texte werden unter dem Titel *Elucidationes Novi Testamenti* in der Reihe *Cusanus-Texte* erscheinen.

⁷ *Sermo* CLII (145): V₂, fol. 48^{rb}–48^{va}: Et nota, quo modo cibus contra mortem est sermo Verbi Dei, et sacramentum eucharistiae est sacramentum huius. Nam est panis sensibilis in apparentia, sed fide cibus animae. Verbum enim sacerdotis per fidem transfert sensibilem panem in carnem unitam Verbo vitae. Sic sermo Christi si recipitur in anima et servatus fuerit, transfert creaturam in unionem Verbi vitae. Id igitur quod agit sacerdos in altari per modum sacramenti, facit evangelizans in veritate. Maximum igitur et altissimum officium est evangelizare atque in hoc mundo christiforme et apostolicum . . . Evangelizare igitur

gelium in der Bibel überliefert wird, so besteht seine Predigt in erster Linie in der Auslegung biblischer Texte. Dieser Kontext gibt der Schriftauslegung des Cusanus ein besonderes Gepräge; es ist keine objektive, wissenschaftliche Exegese, sondern vielmehr aktualisierende Glaubensverkündigung.

Das mindert den Wert der Exegese nicht. In der neueren hermeneutischen Diskussion wurde klar, daß die Auslegung der Bibel in der Predigt nicht eine bloße Anwendung feststehender exegetischer Ergebnisse darstellt; eine aktualisierende Auslegung kann sehr wohl neue, sonst unzugängliche Sinnschichten des Textes erschließen.⁸

Auch ein Blick in die Geschichte sollte uns davor bewahren, die homiletische Exegese vorschnell abzuwerten. Von Origenes über Ambrosius, Augustinus, Gregor den Großen bis hin zu Antonius von Padua und Bernhard von Clairvaux gibt es viele eindrucksvolle Beispiele einer homiletischen Exegese.⁹ Im Mittelalter, vor allem im 12. Jahrhundert, kam es zu einer Differenzierung der theologischen Disziplinen. Die systematische *Summa* löste sich bis zu einem gewissen Grade vom Kommentar. Die Exegese gewann dadurch mehr Selbständigkeit; der Bibeltext wurde in größerem Maße, als bis dahin üblich, zum Objekt wissenschaftlicher Forschung. Freilich stand auch diese Exegese immer im Dienst der systematischen Theologie, der Apologetik oder der Predigt. Die Hinordnung der Exegese auf die Predigt, der *lectio* auf die *praedicatio*, blieb immer lebendig.¹⁰ Ein Beweis dafür sind die Indices vieler Bibelkommentare, in denen das exegetische Material den verschiedenen Pre-

non competit aequae omnibus sacerdotibus sicut consecrare, immo est altioris virtutis, et primis in ecclesia Dei, qui sunt successores apostolorum, competit et aliis tunc tantum, quando ipsi per illos mittuntur. Vgl. auch *Sermo CCLX* (257): V₂, fol. 203^{vb}: Eucharistia est sacramentum Verbi . . . Haec sic praemisi hac die prima Januarii ut illi, qui numquam aut raro audiunt Verbum Dei, sciant se ut contemptores Verbi ab eucharistia separandos, uti alias saepius commonui. Vgl. dazu auch R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 552–572 (Das Wort als Brot).

⁸ Vgl. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Bologna 1987); D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique* (Paris 1987); A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Roma 1989).

⁹ Anders K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik I* (München 1990) 250. Ruh sagt (meines Erachtens zu Unrecht), Bernhard von Clairvaux habe einen neuen Weg beschritten, als er das Hohelied nicht in einem Kommentar, sondern in Predigten auslegte. Bis dahin sei das im allgemeinen anders gewesen. Bernhard habe so die Schranke zwischen Gelehrsamkeit und Seelenführung, zwischen Theologie und Spiritualität durchbrochen.

¹⁰ Vgl. L. J. BATAILLON, *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, in: RSPHTh 70 (1986) 559–75; DERS., *Approaches to the Study of Medieval Sermons*, in: Leeds Studies in English 11 (1980) 19–35; J. HAMESSE – X. HERMAND (ed.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale* (Louvain-la-Neuve 1993).

digten *de tempore* und *de sanctis* zugeordnet wurde. Umgekehrt ging die scholastische Predigt in der Regel von einem biblischen Thema, einem Schriftwort, aus, um es nach verschiedenen, meist systematisch-sachlichen Gesichtspunkten auszulegen. Die Renaissance schließlich brachte einen neuen Typus der homiletischen Predigt hervor; in ihr pries der Prediger im *genus demonstrativum et epideicticum* Gottes große Taten in der Heilsgeschichte.¹¹

Wo ist nun Cusanus einzuordnen? Er hat wohl selbst in Rom in der päpstlichen Kapelle Predigten im neuen Stil der Renaissance gehört; aber, wie O'Malley gezeigt hat, weisen seine Predigten formal gesehen keine Ähnlichkeit mit jenen auf; die cusanischen Predigten gehören noch ganz zum Typus der scholastischen, thematischen Predigt.¹² Im Sinne der mittelalterlichen *ars praedicandi* geht Nikolaus von Kues meist von einem biblischen Thema aus;¹³ es ist gewöhnlich ein Vers einer Lesung der Tagesliturgie. In der Entfaltung des Themas wendet er zum Teil sachliche Einteilungsprinzipien an;¹⁴ oft aber folgt er auch Vers für Vers oder gar Wort für Wort dem biblischen Text.¹⁵ Trotzdem zögert man etwas, manche Stücke seiner Predigten deshalb Homilien zu nennen; dafür fügt er in die kontinuierliche Exegese des Textes zu viele systematische Betrachtungen und Fragen ein.¹⁶

2. Die literarischen Quellen der cusanischen Exegese

Fragen wir nun nach den literarischen Quellen der cusanischen Exegese, und zuerst nach dem von ihm verwendeten Bibeltext.

¹¹ Vgl. O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2). Im 16. Jahrhundert gab es Bestrebungen, aus der biblisch orientierten Predigt eine biblische Theologie zu entwickeln, die der scholastischen gegenüberstand. Cf. K. REINHARDT, *Theologie als Interpretation der Heiligen Schrift bei Antônio Galvão OESA (ca. 1559–1609) und Pedro Luis Beuther SJ (1538–1602)*, in: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 11 (Münster 1971) 1–25.

¹² Vgl. O'MALLEY, *Praise and Blame* (wie Anm. 2).

¹³ Es gibt Ausnahmen. In einigen Predigten geht er aus von einem Artikel des *Symbolum apostolicum*, einmal von einem Artikel des *Symbolum Athanasianum*, mehrmals von einem liturgischen Text, einmal von einem exemplum (*Sermo* LIII).

¹⁴ So verwendet er bei der Erklärung des Johannesprologs gerne die dreifache Geburt Christi als Einteilungsprinzip; z. B. in den *Sermones* I, XXII und XLII–XLVI. Siehe dazu LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 99–128.

¹⁵ Siehe z. B. *Sermo* CCXXXVII (234): V₂, fol. 159^{rb}–160^{rb}, und *Sermo* CCXXXVIII (235): V₂, fol. 160^{rb}–162^{va}; in diesen beiden Predigten erklärt Cusanus fortlaufend den ersten Korintherbrief.

¹⁶ Nur mit Vorbehalt kann man von einer Entwicklung in der Predigtweise des Cusanus sprechen. In den frühen Predigten folgt er vielleicht etwas mehr dem scholastischen Modell, später mehr dem der Homilie; aber das läßt sich nur mit Einschränkung sagen. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 5–8.

a. Der Bibeltext

Cusanus greift in seiner Exegese nicht auf die hebräische oder griechische Bibel zurück, sondern benutzt in der Regel die *Vulgata latina*.¹⁷ Da jedoch in den Lesungen des Missale und des Breviers die Übersetzung der *Vetus latina* weiterlebte, zitiert er manchmal auch diese und weist gelegentlich auf Unterschiede zur Übersetzung der Vulgata hin.¹⁸ Trotzdem findet man bei ihm keinerlei Ansätze zu einer Textkritik. Obwohl er die *Collatio Novi Testamenti* des Lorenzo Valla kannte und diesen eigens zum Erscheinen des Buches beglückwünschte, zeigte er offensichtlich für die Bibelphilologie der Humanisten kein Interesse.¹⁹ Inwieweit er seine Predigten in deutscher Sprache gehalten und dazu eine bereits vorhandene deutsche Übersetzung benutzt hat, läßt sich nicht eindeutig sagen. Immerhin hat er das Vaterunser in moselfränkischem Dialekt wiedergegeben und erklärt.²⁰

b. Bibelkommentare und andere exegetische Quellen

Wie hat nun Cusanus den Bibeltext interpretiert? Es war ein Grundsatz der mittelalterlichen Exegese, sich auf die Interpretation der Kirchenväter und anderer anerkannter Theologen zu stützen. So hat es auch Nikolaus von Kues gehalten. Wir können seine Rezeption der traditionellen Exegese sehr gut verfolgen; denn die uns erhaltenen Predigten sind nicht Nachschriften wirklich gehaltener Predigten, sondern vielmehr Materialsammlungen, Skizzen und Entwürfe. Manchmal geht Cusanus so vor, daß er einfach Bücher exzerpiert, die er gerade kennen gelernt oder gekauft hat. Oft nennt er ausdrücklich seine Quellen. Die Editoren der Heidelberger Ausgabe haben darüber hinaus noch viele implizite Quellen identifiziert. Aus all dem ergibt sich, daß Cusanus eine umfassende Kenntnis der vorausgehenden Exegese hatte. Er zitiert viele Bibelkommentare, angefangen von denen des Origenes bis zu zeitgenössischen Autoren,²¹ dazu thematische Werke, in denen sich längere oder kürzere Auslegungen biblischer Texte finden, etwa die Briefe des Ambrosius und Hieronymus. Zu seinen Quellen zählen ferner Pre-

¹⁷ Ob der Codex Cusanus 4 sein Handexemplar war, ist zweifelhaft.

¹⁸ Vgl. *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 1, Z. 3–9; *Sermo CCV*: h XIX, N. 2, Z. 1–2; *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 193^b; *De Genesi*: h IV, N. 168 und 176.

¹⁹ Siehe AC I/2, N. 960.

²⁰ *Sermo XXIV*: h XVI.

²¹ Einen Überblick über die zitierten Quellen siehe bei HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 10–21. Besonderes Interesse hat in der Forschung der Hinweis des Cusanus auf einen älteren Paulus-Kommentar sowie auf eine vielleicht damit identische *glossula aurea ad Romanos* gefunden. Weder Cusanus noch die neueren Cusanus-Forscher konnten diese Werke bisher identifizieren; vgl. HAUBST, ebda. 15–17.

digtsammlungen, etwa die von Aldobrandinus de Tuscanella²² und Johannes Herolt (Discipulus), dazu Konkordanzen, Sammlungen von biblischen Distinctiones und anderes mehr.

Bei der Benutzung der Quellen geht Cusanus zumindest in zwei Punkten über die Tradition hinaus. Erstens, er zieht zur Erklärung biblischer Begriffe und Wörter auch Philosophen wie Platon und Aristoteles heran. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen. Zweitens zeichnet sich Cusanus dadurch aus, daß er mit humanistischem Eifer nach neuen Quellen sucht. So notiert er am Ende des *Sermo* CLXXXIV (178), daß er 1455 in Rom den Johannes-Kommentar des Cyrill von Alexandrien in der lateinischen Übersetzung des Gregor von Trapezunt einsehen konnte.²³

Cusanus hat sich also in seinen Predigtentwürfen mit der exegetischen Tradition vertraut gemacht. Inwieweit er die Exzerpte in den Predigtvortrag selbst aufgenommen hat, ist nicht immer eindeutig zu bestimmen.²⁴ In einem Fall, in der Predigt CCXVI, einer Epiphaniepredigt über das Thema »Ubi est qui natus est rex iudaeorum«, zitiert er zunächst lange Überlegungen des Augustinus zur Frage, was war, bevor die Welt geschaffen wurde, und er erklärt dann, diese Überlegungen seien, weil unnütz, in der Predigt wegzulassen.²⁵

Um das Verhältnis des Cusanus zur Tradition richtig zu beurteilen, muß man vor allem sehen, daß Cusanus die Tradition relativiert. Er war zutiefst davon überzeugt, daß der Prediger sich letztlich überhaupt nicht auf Erklärungen anderer stützen dürfe. Anlässlich einer im November 1455 in Brixen abgehaltenen Synode predigte Cusanus über das Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung (Jo 6,5). Die Frage der Jünger »Woher sollen wir Brot nehmen«, ist, wie Cusanus meint, falsch gestellt. Der Prediger dürfe überhaupt nicht nach fremdem Brot suchen, um die Menschen zu erbauen; er müsse aus eigener Einsicht, letztlich aus einer durch Gottes Geist erleuchteten Einsicht, sprechen. Erst aus dieser Einsicht heraus könne er den Sinn der alten Texte, den der Bibel eingeschlossen, richtig verstehen und in lebendiger Weise verkünden.²⁶ Diese Sätze lassen sich nur verstehen, wenn man das hermeneutische Konzept des Cusanus kennt.

²² Vgl. H. PAULI, *Die Aldobrandinuszitate in den Predigten des Nikolaus von Kues und die Brixener Aldobrandinushandschrift*, in: MFCG 19 (1991) 163–182.

²³ *Sermo* CLXXXIV (178): V₂, fol. 86^{va}.

²⁴ Vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 22 (1995) 163–186.

²⁵ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 22–25, besonders N. 25, Z. 24–25.

²⁶ *Sermo* CCVII (203): h XIX. Vgl. dazu K. REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen . . .«, (wie Anm. 2). Siehe auch *Apol.*: h II; S. 2, Z. 24–S. 3, Z. 5: Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae.

3. Das Programm einer mehrdimensionalen Bibelauslegung

Cusanus geht von der Überzeugung aus, daß der biblische Text eine pluri-dimensionale Struktur aufweist. Weil Gott der eigentliche Autor der Bibel ist und weil die Bibel das Wort Gottes schlechthin, nämlich Christus, enthält, deshalb sind unter den Buchstaben der Schrift (*superficies litteralis*) tiefe beziehungsweise hohe Geheimnisse (*mysteria*) verborgen.²⁷ Die Bibel ist von einzigartiger Fruchtbarkeit,²⁸ sie ist wie ein fruchtbares Weideland, vergleichbar dem Paradies, das vom Wasser des göttlichen Geistes durchtränkt ist.²⁹ Sie gleicht einem Acker, in dem ein Schatz verborgen ist (Mt 13,44).³⁰ Um die Pluridimensionalität der Schrift auszudrücken, verwendet er manchmal die traditionellen Begriffspaare Buchstabe (*littera*) – Geist (*spiritus*)³¹ sowie Schale (*cortex*) – Kern oder Mark (*nucleus, medulla*).³² In Anspielung auf Eph 3,18 spricht er von der Länge, Breite, Höhe und Tiefe des in der Bibel verborgenen Mysteriums. Während er auf die Dimension der Länge nicht weiter eingeht, redet er gerne von den hohen und höchsten Wahrheiten,³³ die

²⁷ *Sermo* CCLXXX (277), N. 3: V₂, fol. 263^{ra}; ed. in: NIKOLAUS VON KUES. *Textauswahl in deutscher Übersetzung 4. Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes. Sermo XLI (Prothema) und Sermo CCLXXX*. Lateinisch und deutsch. Deutsche Übersetzung von W. LENTZEN-DEIS (Trier 1993): Id enim quod pascit animam in prato Scripturarum, verbum Dei est sub littera contentum. Sicut enim sub diversis herbis pabulum invisibile ovium continetur, per quod solum sensibilis vita pascitur, sic sub varia scriptura spiritus latitat mentem pascens. – *Sermo* CCXXIII (220), N. 2: V₂, fol. 145^{vb}: Sunt igitur divinae Scripturae, in quibus spiritus vitae sub littera mortificante latitat, ut paradus malorum puniceorum et ager dominicus atque vinea Engadi et vitis vera et puteus aquarum viventium, quae fluunt de Libano, et stellae caeli et herbae atque arbores ac fruges terrae et viva animalia et omnia, in quibus ex sensibili motu pertingimus ad invisibilem vitam, et pastor per ostium et viam, quae Christus est, ducit ad refectonem animas, et intrando et exeundo illa prata pascua inveniuntur. Siehe auch *Sermo* XII: h XVI, N. 9, Z. 1; XXIII: h XVI, N. 14–15; XXX: h XVII, N. 7; LXXV (70): V₂, fol. 17^{va}; CLXXI (164), N. 9: V₂, fol. 67^{tb}; CCLXXIV (271), N. 3: V₂, fol. 235^{ra}.

²⁸ *Sermo* CCXLII (239): V₂, fol. 172^{tb}: Tanta est sacrae Scripturae fecunditas, quod sufficienter nequit explicari. Vgl. auch *Sermo* CCLIV (251): V₂, fol. 194^{tb}: Haec sic dicta sint de fecunditate scripturae et multiplici eius sensu.

²⁹ Zum Bild vom Paradies siehe Anm. 27.

³⁰ *Apol.*: h II, S. 4, Z. 4–19.

³¹ *Sermo* CCLIV (251), N. 28: V₂, fol. 194^{va}; CCLXXIII (270): V₂, fol. 324^{tb}; CCLXXIV (271): V₂, fol. 337^{ra}.

³² *Sermo* CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{ra}: . . . sic Scriptura non liberat animam infirmam per corticem aut visibiles litteras seu figuras, sed per virtutem invisibilem, quae latet sub littera, quam intellectus videt mediante fide Christi; CCLXXVI (273): V₂, fol. 241^{va}: sicut est verbum occultatum in cortice litterae . . .; CCLXXVII (274) V₂, fol. 244^{va}: Nam sentimentum non debet esse in foliis verborum aut cortice litterae seu superficie, sed intus in corde.

³³ *Sermo* I; LXXV (70); CXX (114); CCXXXVI (233): V₂, fol. 158^{vb}; CCLXXII (269): V₂,

in der Bibel enthalten und mit den tiefsten identisch sind,³⁴ auch die Breite der Heiligen Schrift wird mehrmals erwähnt.³⁵ Die Vorliebe für das Bildwort der Höhe rührt wohl von der im Mittelalter gebräuchlichen allegorischen Deutung des Jesuswortes her: »Duc in altum« (Lc 5,4).³⁶

Manchmal unterscheidet Cusanus nur zwei Sinndimensionen der Heiligen Schrift, den Buchstaben (*littera*) und die geistige Bedeutung (*spiritus, intellectus, sensus, significatio*), oder, anders ausgedrückt, die Geschichte (*historia*) und die Lehre (*doctrina*), die der Unterrichtung (*instructio*) und Erbauung (*aedificatio*) der Gläubigen dient.³⁷

In der Predigt CCLVI³⁸ faltet er den geistlichen Sinn in drei verschiedene Sinne aus und kommt so zur klassischen Lehre vom vierfachen Sinn der Schrift. An seiner Oberfläche erzählt der biblische Text eine Geschichte (*historia*); das macht den Wortsinn aus. Unter dieser Oberfläche ist ein dreifacher geheimnisvoller Sinn (*sensus, significatio*) verborgen, nämlich der tropologische, der allegorische und der anagogische. Im tropologischen Sinn verstanden lädt der Bibeltext zur Nachahmung ein, im allegorischen stärkt er die Seele im Glauben, im anagogischen lenkt er die Hoffnung auf die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.

fol. 230^{ra}: Et quia alias diximus de textu evangelii et epistulae, volumus nunc Dominum Christum altius evangelizare; CCLXXIV (271): V₂, fol. 235^{ra}.

³⁴ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18, Z. 2–3; XLVII: h XVII, N. 2, Z. 1–2; CCXXXVI (233): V₂, fol. 158^{rb}: Narrat Christum ad ipsum dixisse, quod duceret navim in altum, quod sancti exponunt de profunditate intelligentiae scripturarum.

³⁵ *Sermo* XLI: h XVII, N. 1, Z. 13–14; XLVII (wie Anm. 34).

³⁶ Vgl. AMBROSIUS, *In Lc IV* (CCSL 14, lin. 880) (hoc est in profundum disputationum); THOMAS DE CHOBHAM, *Sermones, Sermo 19* (CCCM 82A, lin. 306) (id est in profunditatem sacrae Scripturae).

³⁷ Zur Unterscheidung historia (gesta) – doctrina (instructio) siehe *Sermo* LXXI (62): V₂, fol. 127^{ra}; CCLXIV (261): V₂, fol. 212^{va-b}. Cusanus knüpft an Rm 15,4 an (Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt), vgl. *Sermo* CCLIV (wie Anm. 18) – Doctrina wird manchmal als doctrina moralis näher bestimmt, so in *Sermo* CXXXIII: h XVIII, N. 1, Z. 5.

³⁸ *Sermo* CCLVI (253): V₂, fol. 197^{rb}: Historia in superficie panis est sensus litteralis; significatio ut imitemur est sensus tropologicus, pascentia animae per fidem est allegoricus; et spes vitae sine fide et aenigmate scilicet in aeterna veritate est anagogicus. Sic mysteria dispensantur, scilicet sub sensibili historico et litterali sensu triplex latet mysterium seu sensus: primus est imitationis in moribus, secundus refectionis in aenigmate et est gratiae, tertius est visionis facialis et est anagogicus et gloriae. Es folgt die Anwendung auf die Eucharistie, die wiederum auf den inkarnierten Christus hinweist. . . Et haec est summa sacrae Scripturae, quae non describit nisi perfectum virum, scilicet Jesum Filium Dei, et imitationem eius et quod pane vitae et intellectus cibantur imitatores per fidem et ob fidem assequantur fructum divinitatis Christi, quam per fidem hic habent in spe et demum in re.

Diese Mehrdimensionalität des biblischen Textes ist nach Cusanus der sakramentalen Struktur des eucharistischen Brotes vergleichbar. Wie das Sakrament der Eucharistie aus sinnlichem Zeichen und geistiger Wirklichkeit besteht, so auch die Bibel. Letztlich wurzelt sie in Christus selbst, dessen sichtbare Menschheit in Gottes unsichtbarem Wort subsistiert.

In dieser sakramentalen und inkarnatorischen Perspektive kommt der Bibel eine gewisse Mittlerfunktion zu. Sie offenbart dem menschlichen Geist Gottes Geheimnisse, freilich unter sinnlichen Zeichen, die das Geheimnis bis zu einem gewissen Grade auch verhüllen.³⁹

Da die geistliche Bedeutung der Heiligen Schrift nicht offen zutage liegt, verlangt die Schriftinterpretation den aktiven Einsatz des Exegeten und Predigers. Oft gebraucht Nikolaus von Kues dafür die einfachen Ausdrücke *exponere* und *expositio*, *explanare* und *explanatio*,⁴⁰ *intelligere* und *intellectus*⁴¹ sowie *elicere*⁴² und *scrutari*.⁴³ Oder er spricht davon, daß der Exeget die Schrift öffnen und die Intention des Verfassers erschließen müsse.⁴⁴

³⁹ *Sermo* CCLIV (wie Anm. 18), fol. 194^{ra}: Si attendimus, tunc Scriptura est uti aqua, quae id quod est in potentia seminis in terra seminati facit mediante calore solis citius in actum prodire. Et sicut solaris calor mediante aqua facit semen fructiferum, ita spiritus Dei, qui dicitur spiritus sapientiae, mediante Scriptura semen intellectuale facit fructiferum. Nam uti aqua est medium conveniens inter calorem solis et terram, et ideo aqua est supra et sub firmamento, ut sit aptum medium obtemperans ardorem solis ad vivificationem seminum, sic et Scriptura. Unde in Scriptura attendere debemus invisibilem radium solis iustitiae seu sapientiae fractum esse ob nostram infirmitatem, qui ipsum in sua claritate videre nequimus, ut sic medio speculi et aenigmatum atque signorum et figurarum Scripturae capere valeamus. Sicut forma substantialis perficiens rem non est oculo sensibili visibilis, ideo in figura visibili resplendet, ut sic meliori modo attingatur. Recte igitur dicebat Apostolus II Tim. 3 (v. 16), scripturam esse divinitus inspiratam utilem ad perfectionem hominis Dei. In der frühen Predigt XXIII (h XVI, N. 14, Z. 15–20) sagt er: Sapientes enim primi, ut Pythagoras, Socrates et etiam Christus, nihil scripserunt, ut ait Augustinus, De concordantia evangelistarum, quia non putarunt conferre sapientiae, ut de ea scriberetur; est enim hoc eius maiestatem potius minorare et obumbrare. Vgl. auch *Apol.*: h II, S. 4, Z. 1–19. Über den Aspekt der Verhüllung der Geheimnisse Gottes in der Schrift siehe KARPP, *Schrift, Geist und Wort Gottes* (wie Anm. 3) 107; DERS., Ein Bibellob aus der Basler Konzilsuniversität (Sermo de laude sacre scripture fratris Johannis Keckii), in: DERS., *Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift. Gesammelte Aufsätze* (Köln 1983) 167–191, besonders S. 171, 188–189. Vgl. auch R. WEIER, *Der Einfluß des Nicolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers*, in: MFCG 4 (1964) 214–229, besonders S. 221.

⁴⁰ *Sermo* XXXVII C: h XVII, N. 1, Z. 2–3; *Sermo* XXXIX: h XVII, N. 2, Z. 3.

⁴¹ *Sermo* I: h XVI, N. 8; Z. 1.

⁴² *Sermo* CCXI: h XIX, N. 12, Z. 1: Possumus elicere ex serie textus huius continuati evangelii; *Sermo* CCXXXVII (234): V₂, fol. 159^{va}.

⁴³ *Sermo* CCLXXV (272): V₂, fol. 240^{rb-va}. Scriptura sacra est panis. Et qui de pane debet nutrimentum elicere, oportet ut comminuat, molet et humectet humido suo panis siccitatem, ut sic transglutiat et nutriatur. Scriptura multum debet frangi et quasi dentibus molari, et vocatur scrutatio. Ait enim Salvator: Scrutamini etc. Elicitur autem nutrimentum vitale, si

Durch den Vergleich der Bibel mit der Nahrung des Menschen gelingt es ihm, die aktive Aufgabe des Exegeten noch besser zu beleuchten. In der Predigt vom Guten Hirten vergleicht er die Heilige Schrift mit dem Paradies, das wie fruchtbares Weideland (*prata*) den Schafen – das heißt, den Menschen – geistige Nahrung gibt. Aufgabe des Predigers ist es, den Menschen die Türe zu diesem Paradies zu öffnen; die Türe aber ist Christus.⁴⁵ Bild für die geistige Nahrung ist hier das saftige Grün der Wiesen, das die Schafe ernährt. Direkter auf den Menschen bezogen ist der Vergleich mit den Weizenkörnern, aus denen das Brot gebacken wird. Im Prothema zur Predigt XLI »Confide filia« vergleicht Cusanus die Prediger mit Bäckern.⁴⁶ Die biblischen Texte sind in diesem Vergleich die Weizenkörner. Diese werden erst zu Brot, zur Nahrung des Menschen, wenn der Prediger ihre Schale zerbricht, den Kern oder das Fettmark (*medulla*) herausschält, daraus einen Teig bereitet, den Teig knetet und schließlich die Brote backt. Demnach wird erst die in der Predigt interpretierte Schrift zur Nahrung für den Menschen. Entsprechend der Aufnahmefähigkeit und den Bedürfnissen der Zuhörer wird der Prediger verschiedene Sorten Brot backen, nicht nur feines Weißbrot, sondern auch Mischbrot und sogar Vollkornbrot. Wie wir später noch genauer sehen werden, setzt sich der Prozeß der Aneignung des geistlichen Brotes im Wiederkauen und Verdauen fort. Dies zeigt, daß die Unterscheidung verschiedener Sinnebenen der biblischen Texte nicht nur von Autor und Inhalt, sondern

pervenitur ad eius centrum. Nam profundius eius est Christus, qui vivus panis. Et attende quomodo necesse est, quod pascendus immittat humidum salivale in comminutum panem, si debet panis sibi nutrimentum praestare. Hoc humidum est humilitas fidei. Deinde traicitur in stomachum memoriae verbum, et ibi calore caritatis decoquitur. Deinde separatur spiritale, quod convenit spiritui, a sensibili seu littera, et fit haec separatio per venas mesaraitas valde subtiles, et sunt sensus spiritalis, et in hepate fit distributio ad omnia membra seu omnes vires animae. Haec omnia fiunt per se sine nostra attentione, si saltem nos sani fuerimus, ita quod anima nostra habuerit sensus sanos et instrumenta seu organa spiritalia sana. Si caret dentibus aut sunt stupidi vel infirmi ad masticandum, si os siccum, si lingua infecta, non nutrit verbum spiritum.

⁴⁴ *Sermo* CCXXXII (229): V₂, fol. 155^{rb}: Attende quod nemo intelligit scripturam alterius, nisi attingat usque ad intentionem scribentis. Sed si debet attingere usque ad intentionem scribentis, ut intelligat, oportet dum vult intelligere, quod una sit ipsius et scribentis intentio seu spiritus movens. Sic nisi quis habeat eundem spiritum quam Jesus, non attingit ad intellectum seu gustum evangelii.

⁴⁵ *Sermo* CCLXXX (wie Anm. 27), N. 3: In prata Sacrae Scripturae eas ducere debemus, et hoc per ostium quod Christus est. N. 5: (Christus) ostendit se ostium paradisi, scilicet Sacrae Scripturae. Nam si per medium Christi intras ad domum intelligentiae, scrutando scripturas, ipsum in omnibus pabulum vitae invenies. Si exis per hoc ostium, explanando scripturas et enodando, pascua invenies. In vetus testamentum intras per Christum. De veteri exis in novum per Christum.

⁴⁶ *Sermo* XLI: h XVII, N. 1–3. Vgl. auch Anm. 27.

auch von den Adressaten her bestimmt wird. Ihre Liebe, Glaube und Hoffnung sollen durch die tropologische, allegorische und anagogische Interpretation gestärkt werden. An anderer Stelle, im *Sermo* LXXIV, sagt Cusanus, daß er biblische Texte gewöhnlich in drei Schritten erkläre. Er erschließe den tieferen Sinn des Textes für die Gelehrten. Für die Einfachen erzähle er die biblische Geschichte.⁴⁷ Und schließlich interpretiere er die Bibel für die Frommen in einer Weise, die sie näher zu Gott führe.⁴⁸

Auf jeden Fall wird schon an den genannten Beispielen deutlich, daß es nach Cusanus in der Predigt nicht nur um die Anwendung (*applicatio*) exegetischer Ergebnisse auf bestimmte Lebenssituationen geht, sondern vielmehr um ein tieferes Eindringen in den Sinn der biblischen Texte.

4. Techniken der Literalexegese

Obwohl der Prediger naturgemäß den geistlichen und moralischen Sinn der Bibel bevorzugen wird, muß er nach den vorher dargelegten hermeneutischen Grundsätzen des Cusanus besonders vor einfachen Gläubigen den biblischen Text im buchstäblichen Sinn auslegen. Er muß auf den Text achten, ja geradezu die einzelnen Wörter gewichten.⁴⁹ Eine in der Bibel enthaltene Geschichte wird er zunächst rezitieren und nacherzählen,⁵⁰ bevor er sie thematisch erschließt. Cusanus weiß also um die Bedeutung des Narrativen in der Bibel und in der Predigt.⁵¹

⁴⁷ Offenbar hat er doch öfters viel zu hoch für die Einfachen gesprochen. Vgl. *Sermo* CCLXXIV (271): V₂, fol. 235^a: Quidam solent murmurare, quasi aliquotiens vobis simplicibus praedicem res altas nimis, sicut et discipuli hic mirabantur, quod mulieri Christus de tam altis loquebatur. Si illi attenderent, quomodo Christus mulierculae peccatrici et Samaritanae, quae sola ipsum audivit, secretissima atque profundissima utiliter revelavit, mihi parcerent; pluribus enim loquor, inter quos sperandum est aliquos illi mulierculae capaciores reperiri.

⁴⁸ *Sermo* LXXIV (69): V₂, fol. 29^a: Secundum consuetudinem meam faciam primam partem pro doctis, quibus dicam de resurrectione tertiae diei in sensu alto. Faciam secundam pro simplicibus, quibus historiam resurrectionis aperiam. Faciam tertiam pro devotis, quos in itinere trium dierum ducam usque ad sacrificandum.

⁴⁹ *Sermo* CCLXXV (261): V₂, fol. 212^b.

⁵⁰ *Sermo* XXXVII C: h XVII, N. 2, Z. 1–2.

⁵¹ Allerdings ist Cusanus im Erzählen von Geschichten und Beispielen eher zurückhaltend; vgl. H. PAULI, *Die geistige Welt* (wie Anm. 24). Vielleicht wurde er in diesem Punkt von Raimundus Lullus beeinflusst, der im *Liber de praedicatione*, einem Werk, das Cusanus kannte, sagt: et ista sunt de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in divina pagina reperiri. Item ista non pertinent ad Artem nostram generalem, per quam et secundum quam est factus artificialiter liber iste. RAIMUNDI LULLI *Opera Latina* IV (Palma

In der buchstäblichen Auslegung einer biblischen Perikope folgt Cusanus der Ordnung (*ordo*,⁵² *series*,⁵³ *processus*⁵⁴) des Textes und behandelt ihn Vers für Vers, oft sogar Wort für Wort. So will er den Text *seriatim*⁵⁵ und *consequenter*⁵⁶ auslegen. Dadurch unterscheidet er sich von der scholastischen Exegese, insoweit diese den Text nach sachlichen Gesichtspunkten aufgliedert (*divisio textus, distinctio*).

Auf der anderen Seite stimmt Cusanus in der Hochschätzung des Literalsinnes teilweise überein mit einer Richtung der Scholastik, die in der von ihm öfter zitierten *Postilla litteralis* des Nikolaus von Lyra ihren besten Ausdruck gefunden hat. Es gab in der Scholastik nach der vorwiegend allegorisch bestimmten Auslegung der Väter und der monastischen Theologen eine gewisse Tendenz hin zu einer Höherbewertung der Literalexegese. Sie begann mit Hugo von St. Victor und seiner Schule. Thomas von Aquin hat den Grundsatz dieser Richtung formuliert: Der Literalsinn ist das Fundament der anderen Sinne; nur er kann als Argument benutzt werden. Einer der Gründe für die Höherbewertung des Literalsinns war die Umwandlung der Theologie in eine argumentative Wissenschaft. Dazu kam die Auseinandersetzung mit den Häretikern und mit den Juden; beiden konnte man nur mit einer Literalexegese begegnen. Allerdings muß man sagen, diese Motive haben Nikolaus von Kues nur in geringem Maße bewegt.⁵⁷ Am meisten wird man bedauern, daß er sich kaum mit der jüdischen Bibelauslegung auseinandergesetzt hat;⁵⁸ denn die Auseinandersetzung mit den Juden um das richtige Verständnis der Bibel hat die christliche Exegese des Mittelalters belebt und befruchtet.

de Mallorca 1963) 13. Vgl. K. REINHARDT, *Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 2).

⁵² *Sermo* XCVI (91): V₂, fol. 20^{rb}: Primo est considerandum quomodo ordo textus. . .

⁵³ *Sermo* CCXI: h XIX, N. 12, Z. 1–2: Possumus autem elicere ex serie textus huius continuati evangelii gratiam . . .

⁵⁴ *Sermo* LXXVIII (73): V₂, fol. 11^{vb}: Nota quomodo processus illius capituli declarat.

⁵⁵ *Sermo* CCLII (249): V₂, fol. 189^{rb}: Alibi ante XII annos hoc evangelium prout Deus dedit exposui, sed nunc textum evangelii seriatim ponderemus.

⁵⁶ *Sermo* CCLXXX (277): V₂, fol. 264^{rb}: Prosequamur consequenter textum Evangelii. In diesen Zusammenhang gehört auch die einleitende formelhafte Wendung »Et sequitur« sowie die Wendungen »cursorie«, »transcurrere« und »discurrere«.

⁵⁷ Auf dem Konzil von Basel hat er sich wohl mit den Dissidenten auseinandergesetzt, aber der Schriftgebrauch ist bei ihm nicht so ausgeprägt wie etwa bei Juan de Segovia; vgl. K. REINHARDT, *Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia*, in: Cuadernos salmantinos de filosofía 22 (1995) 39–50.

⁵⁸ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 27–29.

Aufs Ganze gesehen ist das Verhältnis des Nikolaus von Kues zur Litteralexegese zwiespältig. Er weiß um deren Bedeutung; auf der anderen Seite aber betrachtet er sie doch als eine niedere Stufe der Bibelinterpretation und lehnt sie für manche Texte der Bibel sogar ab. Im Dialog *De genesi* beruft er sich auf die Lehre des Origenes und vieler Kirchenväter, daß nämlich manche Texte der Heiligen Schrift, hier der Schöpfungsbericht, im wörtlichen Verständnis Ungereimtheiten, ja geradezu Absurditäten enthielten⁵⁹ und deshalb nur allegorisch verstanden werden könnten.

5. Techniken der allegorischen Schriftauslegung

Die eigentliche Aufgabe des Predigers besteht nach Cusanus darin, die im biblischen Text verborgene geistliche Bedeutung zu erschließen. Dazu bedient sich Cusanus verschiedener Techniken, die ihm aus der patristisch-scholastischen Tradition bekannt waren.⁶⁰ Man kann im Anschluß an die augustinische Einteilung der Allegorie in eine *allegoria verborum* und eine *allegoria rerum* die allegorische Interpretation biblischer Namen und die Allegorie biblischer Sachen oder Sachverhalte unterscheiden.

a. Die allegorische Interpretation biblischer Namen

Zur allegorischen Interpretation biblischer Namen gehören vor allem die Etymologien.⁶¹ Es geht dabei nicht um eine Etymologie im modernen Sinn des Wortes; man wollte vielmehr auf diese Weise die eigentliche Kraft, das Wesen und den Ursprung eines Wortes erschließen. Standardwerk auf diesem Gebiet waren die auf Philo, Origenes und Hieronymus zurückgehenden *Interpretationes nominum hebraicorum (et graecorum)*, die sich seit Beginn des 13. Jahrhunderts in verschiedenen Formen auch in den Ausgaben der Vulgata fanden. Dazu kamen die *Etymologiae sive origines* des Isidor von Sevilla. NvK hatte wohl richtigen Spaß an etymologischen Herleitungen. Er fügte zu

⁵⁹ *De Genesi*: h IV, N. 160: Hinc eosdem nec diversitas historiarum, rationum, temporis, nominum, hominum, adversitas fluxus fluviorum, qui ex medio paradisi narrantur effluere, et quaeque alia, etiamsi forent absurdiora, minime offendunt, sed mysteria secretiora ex absurdioribus venantur, sicut in exercitiis maximis ingeniis sanctorum circa eam Geneseos partem reperire poteris . . . in principali concurrere, licet modum non omnes ad litteram admittant ibidem narratum. Zu Origenes siehe H. DE LUBAC (wie Anm. 3) I/2 (Paris 1959) 449.

⁶⁰ Das Schema, das G. Dahan im Hinblick auf die Exegese des 12. und 13. Jahrhunderts entwickelt hat, paßt weithin auch für die im 15. Jahrhundert verfaßten Predigten des Nikolaus von Kues. Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 299–358.

⁶¹ Vgl. zur Bedeutung der Etymologien vor allem J. FONTAINE, *Isidore philosophe?*, in: J. M. Soto Rábanos (Hg.), *Pensamiento medieval hispano II* (Madrid 1998) 915–929.

den bekannten Etymologien, etwa daß der Name Johannes *gratia Dei* bedeute,⁶² neue hinzu. So leitete er den Namen Petrus her von dem hebräischen »beth-ros« (= Haupt des Hauses, das heißt, der Kirche).⁶³

Eine ganz besondere Form der Interpretation biblischer Namen wurde in der Kabbala ausgebildet. Nikolaus greift diese in der christlichen Theologie nicht unumstrittene Methode auf, um das Tetragrammaton und den Namen Jesus zu erklären.⁶⁴

b. Die allegorische Interpretation biblischer Sachen

Die Allegorese bezieht sich nicht nur auf Worte und Namen, sondern auch auf Dinge. Grundlage dieser Technik ist die Überzeugung, daß die in der Bibel genannten Sachverhalte über sich hinausweisen auf eine höhere Wirklichkeit,⁶⁵ so wie das Alte auf das Neue Testament hinweist. Solche Sachverhalte können nach Hugo von St. Victor sein: Dinge, Personen, Zahlen, Orte, Zeiten sowie geschichtliche Taten und Ereignisse.⁶⁶ Für alle diese Punkte könnte man aus den Predigten des Cusanus leicht Beispiele beibringen. Besondere Bedeutung mißt Nikolaus der allegorischen Deutung der Zahlen bei; die Lebensjahre Jesu oder die drei Tag zwischen Jesu Tod und Auferstehung haben eine tiefere Bedeutung. Die fünf Brote der wunderbaren Brotvermehrung bezeichnen die fünf Sinne des Menschen; die sieben Tage des Hexaemeron die sieben Weltalter und so weiter.

Zu beachten ist, daß die in der Allegorese gemeinte geistliche Wirklichkeit nicht eindeutig festgelegt ist. Ein und derselbe Text der Bibel kann zwei oder noch mehr Bedeutungen haben, er kann auf die Kirche und zugleich auf Maria und auf die einzelne Seele hindeuten;⁶⁷ in der Allegorese können also zwei oder drei verschiedene Interpretationen durchaus zugleich wahr sein.⁶⁸

⁶² *Sermo V*: h XVI, N. 14, Z. 1–2.

⁶³ Siehe *De conc. cath.* II, 34: h ²XIV/2, N. 253; vgl. dazu auch K. REINHARDT, *Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt*, in: MFCG 21 (1994) 183–202, besonders S. 197, Anm. 59.

⁶⁴ *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 11 und 29. Vgl. auch P. CASARELLA, *His Name Is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440*, in: G. Christianson – Th. M. Izbecki, *Nicholas of Cusa on Christ and the Church* (Leiden 1996) 281–307.

⁶⁵ Im 12. Jahrhundert (Alanus von Lille) und auch noch im 13. Jahrhundert (Raimundus Lullus) herrschte die Überzeugung, daß alle Dinge über sich hinausweisen. Diese universelle Allegorese wurde von Thomas von Aquin eingeschränkt auf die in der Bibel genannten Dinge. Vgl. darüber U. Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter* (Wien 1991) 102–115. NVK kennt die universelle Allegorese, wie das oft verwendete Beispiel vom Magneten zeigt; z. B. in *Sermo CCXII*: h XIX, N. 9–26. Weitere Beispiele bei R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXIII–XXXIV.

⁶⁶ HUGO DE S. VICTORE, *De scripturis*, 14: PL 175, 21. Hugo nennt folgende Sachverhalte: res, persona, numerus, locus, tempus, gestum.

⁶⁷ Vgl. zum Beispiel *Sermo VIII*: h XVI, N. 2, Z. 5–17.

Nach der literalen und der allegorischen Schriftauslegung des Cusanus sollen zwei weitere Charakteristika der cusanischen Exegese behandelt werden, die beide Formen der Exegese, die buchstäbliche und die geistige, betreffen, nämlich der Gebrauch der Frage und die Auslegung einer Bibelstelle mit Hilfe von Parallelen, also die Konkordanzmethode.

6. Die Rolle der quaestio bei der Auslegung der Heiligen Schrift

Ein wichtiges Mittel, um die Schrift zum Sprechen zu bringen, ist die Frage.⁶⁹ Es ist so alt wie die christliche Exegese überhaupt. Schon die großen Kirchenväter Augustinus und Hieronymus haben diese Technik angewandt. In der scholastischen Exegese entwickelten sich daraus systematisch aufgebaute Quaestiones, die nach den Regeln der Disputatio beantwortet wurden. Auf diese Weise ging die Exegese direkt über in die systematische Behandlung eines Themas. Die Fragen ergaben sich nicht immer aus dem Bibeltext, sondern wurden oft aus einer vorgegebenen Systematik an die Bibel herangetragen. Manche Bibelkommentare aus der Zeit des Cusanus, etwa die Postilla des Alfonsus Tostatus de Madrigal, bestehen fast ganz aus umfangreichen theologischen Quaestiones. Im Vergleich dazu ist Cusanus eher zurückhaltend. Bei ihm handelt es sich meist um rhetorische Fragen, die den Hörer aktivieren wollen. Sie beginnen gewöhnlich mit den Worten *Dices* oder *hic quaeri potest*. Eher selten weitet er solche Fragen zu theologischen Quaestiones und zu Dubia aus. Wohl aber verwendet er in manchen Predigten die Form des Dialogs,⁷⁰ durch die der Hörer noch mehr als durch rhetorische Fragen in den Auslegungsvorgang miteinbezogen wird.

7. Die Methode der innerbiblischen Konkordanz

Kommen wir zu einem weiteren Charakteristikum der cusanischen Exegese; es ist die Suche nach innerbiblischen Parallelen. Grundlage dieser Technik ist die Überzeugung, daß die Heilige Schrift ein Ganzes bildet. Seit den Anfängen des Christentums hat man Altes und Neues Testament als eine Einheit gesehen. Aber die Konkordanzmethode geht darüber hinaus. Jedes Wort der

⁶⁸ Auch das Symbol kann wechseln. So wird die Heilige Schrift bald mit dem Regenwasser, bald mit dem bewässerten Land verglichen (vgl. Anm. 39), das Wort Gottes wird verglichen mit den Weizenkörnern, aber auch mit dem daraus gebackenen Brot (vgl. Anm. 43).

⁶⁹ Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 284–287. Quaestiones finden sich zum Beispiel in *Sermo XXIX*: h XVII, N. 5–11.

⁷⁰ Siehe zum Beispiel *Sermo I*: h XVI, N. 17–25. Vgl. dazu R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXII–XXXIII.

Bibel hat seine innerbiblischen Parallelen. Die Heilige Schrift erklärt sich durch sich selbst.⁷¹ Um die Suche nach innerbiblischen Konkordanz zu erleichtern, hat Hugo von St. Cher im 13. Jahrhundert die erste Wortkonkordanz zur Bibel herausgegeben. Vorher gab es Sachkonkordanzen sowie Sammlungen biblischer Distinktionen, in denen die verschiedenen Bedeutungen eines biblischen Wortes nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet wurden. Die Arbeit mit Konkordanzen brachte große Vorteile mit sich. Auf der anderen Seite führte sie zu einer Parzellierung der Bibel in kleine und kleinste Einheiten; die Worte wurden aus ihrem Kontext herausgelöst und auf ein Sachthema hin zentriert. So kam es zu der für die scholastische Exegese typischen thematischen Schriftpredigt. Nikolaus von Lyra hat gegenüber der Konkordanzmethode erhebliche Vorbehalte angemeldet.⁷²

Nikolaus von Kues hingegen hat die Konkordanzen und die *Distinctiones* im allgemeinen sehr geschätzt. Durch die Kombination biblischer Parallelen kam er oft zu erstaunlichen Ergebnissen, zum Beispiel in einer Predigt zum Fest Peter und Paul des Jahres 1453.⁷³ Da verbindet er das Bild vom Felsen, das in dem Namen Petrus steckt (Mt 16,18), mit der Aussage vom weißen Stein, den Gott nach der Geheimen Offenbarung (Apc 2,7) dem endzeitlichen Sieger geben wird, und leitet aus dieser Kombination eine Reihe christologischer Einsichten ab.

Die Konkordanz-Exegese steht in einer gewissen Spannung zu der bei Cusanus anzutreffenden fortlaufenden, seriellen Auslegung einer Perikope. Trotzdem bildet sie bis zu einem gewissen Grade, wie H. Pfeiffer sagt, »die entscheidende und wichtigste Methode«⁷⁴ des Cusanus. Allerdings muß man diese Behauptung in zweifacher Hinsicht einschränken: Erstens erklärt Cusanus die Bibel nicht nur durch sich selbst; er zieht auch sehr viele außerbiblische Parallelen heran. Auf diesen Punkt soll später eingegangen werden. Jetzt soll sich die Aufmerksamkeit auf den zweiten Punkt richten, nämlich auf die Tatsache, daß eine Konkordanz und Einheit der verschiedenen Teile der Heiligen Schrift nur denkbar ist, wenn es eine Mitte der Bibel gibt, die

⁷¹ Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* (wie Anm. 3) 350–358; F. SIEGERT, »Expliquer l'Écriture par elle-même: origine et vicissitudes d'une maxime protestante, in: *Études théologiques et religieuses* 71 (1996) 219–244.

⁷² NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam Bibliam, Prologus secundus* (ed. Straßburg 1492, repr. Frankfurt a. M. 1971, vol. I, fol. A II^{vb}): *Item textum in tot particulas diviserunt et tot concordantias ad suum propositum induxerunt quod intellectum et memoriam in parte confundunt ab intellectu literalis sensus animum distrahenes.*

⁷³ *Sermo CXXVI*: h XVIII, N. 1–14. Ein weiteres Beispiel bietet die Predigt CCIV (h XIX, N. 5–11), in der er eine ganze Reihe von biblischen Texten zitiert, die von der gloria Dei sprechen.

⁷⁴ PFEIFFER, *Maria* (wie Anm. 2) 150.

naturgemäß die einzelnen biblischen Texte transzendiert;⁷⁵ diese Mitte der Schrift ist für Cusanus Christus.

8. Christozentrische und spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift

a. Christus als Gegenstand, Autor und Interpret der Heiligen Schrift

Wir treffen in den Predigten des Cusanus immer wieder den Hinweis, daß Christus die eigentliche Mitte⁷⁶ der Heiligen Schrift bilde. Die vielen biblischen Bücher lassen sich letztlich reduzieren auf das eine geistige Buch, das Wort Gottes, das in Christus Fleisch geworden ist.⁷⁷ Christus ist darum die *conclusio omnium librorum et scripturarum*⁷⁸ sowie deren *complicatio*; er ist das *verbum abbreviatum*.⁷⁹ Im Grunde gilt das nicht nur für die Bücher der Heiligen Schrift, sondern für alle menschlichen Worte, letztlich für das ganze »Buch der Schöpfung«; im menschengewordenen Wort ist die ganze Schöpfung wie in

⁷⁵ Vgl. *Sermo* XXIII: h XVI, N. 14–15. Dort legt er dar, wie die vielen Bücher eingefaltet sind in dem einen Buch des Lebens. *Liber autem vitae est spiritualis et intellectualis, cuius libri imaginem gestant omnes alii libri per disciplinam, rationem aut sensum complicati.*

⁷⁶ Zu Christus als centrum vgl. *Sermo* CCLXXV (wie Anm. 43).

⁷⁷ *Sermo* CLIV (147): V₂, fol. 52^{vb}: *Christus igitur est verbum Patris abbreviatum super terram (Rm 9,28). Humanitas Christi est quasi liber vivus in se habens verbum vivum Patris. Et nota, quod est quasi conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilium et operabilium, sicut conclusio est breve verbum complicans omnia in virtute, quae per libros multos non possunt sufficienter explicari. Conclusio autem est, propter quam scribuntur omnia et similiter per quam omnia scribuntur. Nam quae scribuntur, non sunt nisi explicatio eius.*

⁷⁸ Vgl. Anm. 77.

⁷⁹ *Sermo* CCLVIII (255): V₂, fol. 200^{ra}: *Sit igitur quod Aristoteles velit unam conclusionem, quam menti habet, manifestare, puta unum esse principem, quae est conclusio Metaphysicae. Multifarie multisque modis ipse per multas praemissas, quas in diversis libris, tractatibus librorum et capitulis, illam conclusionem loquitur implicite, novissime vero explicat illam, quam intendebat conclusionem in fine, scilicet duodecimi libri. Hoc ultimum verbum abbreviatum est conclusio in se habens omnia, quae aut praecedenter dicta sunt aut post dici possunt, in quo mens ipsius Aristotelis continetur vere, pure, aperte cum omni plenitudine perfectionis. Et qui recipit hoc verbum abbreviatum, recipit mentem Aristotelis in suum intellectum et efficitur Aristotelicus. Dieses Gleichnis wendet Cusanus auf Christus an, das verbum abbreviatum Dei, und folgert daraus: Et sicut recipienti conclusionem per fidem non est opus se fatigare in praemissis, ita recipienti Jesum ut verbum Dei abbreviatum non est opus, ut se in legalibus fatiget, quae non sunt nisi praemissae ad illam conclusionem. Quare patet quod verbum in Filio est cui credendum, et fides liberat ab omni fatiga studii et illuminat intellectum, sicut conclusio illuminat, ut videatur quid intendebat loquens in praemissis. Sic patet ex similitudine ista explanatio multorum evangeliorum et epistularum; nam recipientes per fidem verbum in Filio recipiunt in se mentem Dei, quae est in Filio; ideo efficiuntur christiformes et similiter filii Dei, sicut de Aristotelicus dictum est.*

einem einzigen Wort zusammengefaßt. In besonderer Weise ist Christus die Zusammenfassung der Bibel. Alle Bücher der Bibel, auch die des Alten Testaments, enthalten nichts anderes als die Lehre Christi. Allerdings sind für ihn nicht alle Texte der Bibel in gleicher Weise transparent für die Lehre Christi. So macht Cusanus einen deutlichen Unterschied zwischen den Evangelien und den anderen Schriften des Neuen Testaments.⁸⁰ Innerhalb der Evangelien spiegelt das Paternoster am reinsten die Lehre Jesu wider.⁸¹ Der Johannesprolog enthält die *summa evangelii*.⁸² Das Credo ist für ihn eine Zusammenfassung der ganzen biblischen Offenbarung.⁸³ Obwohl man also bei Cusanus die Tendenz beobachten kann, einzelne Texte der Bibel zu bevorzugen und schließlich die ganze Botschaft der Bibel auf das eine fleischgewordene Wort Gottes zu reduzieren, bleibt doch bestehen, daß er in seinen Predigten fast alle biblischen Bücher benutzt hat.⁸⁴ Zudem muß man bedenken, daß die Auswahl der biblischen Texte weithin durch die Liturgie vorgegeben war. Immer aber ging er von dem hermeneutischen Grundsatz aus: Wenn man die Aussagen der Bibel verstehen will, muß man sie von Christus her deuten. Christus ist nicht nur der eigentliche Gegenstand der Heiligen Schrift, sondern auch deren Autor und zugleich durch seinen Geist deren Interpret. Er ist darum der hermeneutische Schlüssel oder, wie Cusanus sagt, die Türe⁸⁵ zur Heiligen Schrift.

Solche Aussagen sind in der Geschichte der Exegese nicht neu. Schon die neutestamentlichen Schriftsteller haben die Bibel der Juden auf Christus hin gedeutet. Die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters haben die christozentrische Hermeneutik weitergeführt.⁸⁶ Cusanus steht in dieser Tradition, setzt aber auch neue Akzente.

⁸⁰ *Sermo CCLXXII* (269): V, fol. 230^a: Et nota quod haec videtur differentia inter evangelium et alias scripturas sacras, quoniam omnes nituntur virtutem sapientiae seu verbi Dei revelare, sed in evangelio verbum Dei se ipsum revelat.

⁸¹ *Sermo XXIII*: h XVI, N. 18, Z. 10–12: Pater noster etc. Dico igitur quod omnis sapientia Dei relucet in illo sermone.

⁸² *De aequal*: Dupré III, 416.

⁸³ *Epistula II de usu communionis ad bohemos*: p II, fol. VII^r.

⁸⁴ Einen Überblick über die biblischen Themen gibt J. KOCH, CT I/7, 211–214 und 219. Vgl. auch R. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 2) XXXII, Anm. 207, der darauf hinweist, daß Nikolaus im *Sermo CLXIV* den ganzen Brief an die Philipper, in den *Sermones CCXXXVII* und *CCXXXVIII* den ersten Korintherbrief erklärt hat. Außerdem schätzte Cusanus auch andere biblische Texte, vor allem das Hexaemeron, den Kolosserbrief und die Apokalypse, sehr hoch und zitierte öfter daraus.

⁸⁵ Vgl. den in Anm. 45 zitierten Text aus *Sermo CCLXXX*.

⁸⁶ Vgl. LESLY SMITH, *What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: R. E. Lerner (ed.), *Neue Richtungen* (wie Anm. 3) 1–15, dort S. 2.

b. Die Priorität des Geistes vor dem Buchstaben beim Verstehen der Heiligen Schrift

Wenn man die Heilige Schrift von Christus her deuten muß, stellt sich zuallererst die Frage: Wie kommt man zu Christus? Cusanus gibt auf diese Frage eine sehr präzise Antwort. Der Leser wird nur dann in der Bibel Christus finden, wenn er ihn zuvor schon in sich gefunden hat,⁸⁷ das heißt, wenn er zuvor schon vom Geist Christi erleuchtet worden ist. Cusanus begründet seine Position mit allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen. Wenn einer ein Schriftstück lesen will, dann ruft er zunächst in seinem Gedächtnis die Kenntnis der Buchstaben und der Begriffe auf; erst dann wird er sie im Text (wieder)erkennen.⁸⁸ So ist es auch beim Lesen der Heiligen Schrift. Der Christ muß zuvor schon in einer inneren Schau Christus erfahren haben, bevor er die Schrift mit Gewinn lesen kann. Diese innere Schau wird vom Menschen nicht erworben; sie ist vielmehr zusammen mit dem Intellekt des Menschen geschaffen (*concreata*). Als Bild Gottes wird der Mensch wesenhaft durch Gottes ewiges Wort erleuchtet. Wenn der Mensch daher im Glauben annimmt, was im heiligen Buch steht, dann bejaht er nicht in blindem Gehorsam eine fremde Botschaft; vielmehr knüpft der Glaube an Jesus als den menschgewordenen Sohn Gottes an die

⁸⁷ Vgl. *Sermo* XLI: h XVII, N. 7, Z. 1–4: *Dicamus igitur primo de prima doctrina et quaeramus in nobis, quid sit Jesus. Nisi enim in nobis invenerimus Jesum, ipsum non reperiemus.*

⁸⁸ Vgl. besonders *Sermo* CCLXXIII (270): V₂, fol. 234^{rb-vr}: *Oportet, si consolationem scripturarum habere velimus et spem ex ipsa scriptura elicere, quae non fundatur, quod spiritualiter ipsum intelligamus . . . Ad quid autem respicit homo, qui vult legere librum aliquem? Nonne per prius respicit in memoriam quam legat chartam? . . . Unde de hac interna visione se transfert spiritus ad sacras litteras, et ibi in spiritu sub littera intuetur spiritalem intellectum, quem intra se vidit in lumine illo verbi in ipso signato . . . Quem igitur hoc verbum docet, ille sive intret ad ipsum sive cum ipso exeat ad sacras litteras, pascua inveniet. Die genannte visio interna oder memoria intellectualis ist nicht visio acquisita(m) ex sensibilibus, sed concreata(m) et quae est essentia eius quia imago Dei. Vgl. ähnliche Gedanken in *Sermo* CCLXXXIII (280): V₂, fol. 271^{va}: *Nullus potest legere scripturas et intelligere illas, nisi respiciat ad suam interiorem intelligentiam, secundum quam interpretatur intellectum exterioris litterae. Sicut enim quis se ipsum calefacit mediante veste, ita quod si ipse omni calore careret, numquam se calefacere posset mediante veste, sic etiam quis se ipsum instruit mediante libro, ita quod in se habeat intelligentiam, quia si penitus ignorans foret, numquam se ipsum mediante libro instrueret. Cum lumine igitur suo, quod habet, intrat in librum, et mediante lumine suo haurit pastum sapientiae ex libro. Ecce causam cur infidelis nihil pascentiae spiritus potest reperire in evangelio, quia caret omni luce. Fidelis autem habens in se lumen fidei, certissime tenens illa esse archana verba Filii Dei vivi, mediante evangelio venit ad cognitionem absconditorum, quia ad visionem internam, ut illa sub littera videat certissime, quae medio luminis fidei quaeisivit, non modo discursivo rationali aut dialectico sive persuasivo, sed certissimo et intuitivo. Ähnlich in *Sermo* CCLIV (251); siehe die Zitate in den Anmerkungen 92–94.**

dem Menschen anerschaffene innere Schau an, reinigt und überhöht sie. Für Cusanus ist also der Glaube ein inneres Licht, das implizit schon eine gewisse Vorkenntnis des Geglauten enthält. Der Glaube drängt auf das Verstehen hin und ermöglicht es. So deutet Cusanus das bekannte Wort des Propheten Jesaja (7, 11), das in der auf dem Septuaginta-Text basierenden Übersetzung der *Vetus Latina* lautet: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Nur der ist ein wahrer Theologe, der diesen innerlichen Glauben hat; erst auf Grund dieses Glaubens kann er das Verständnis der Heiligen Schrift erschließen.⁸⁹

Manchmal gewinnt man bei der Lektüre der cusanischen Texte den Eindruck, das Apriori des innerlichen Glaubens mache die Hinwendung zur Heiligen Schrift eigentlich überflüssig. In der Tat hat Cusanus schon im zweiten Brief an die Böhmen *De usu communionis* (1433) erklärt, die schriftliche Niederlegung der Offenbarung in der Bibel gehöre nicht zum Wesen der Kirche (*essentia ecclesiae*), sondern nur zum Wohlsein (*bene esse regiminis ecclesiae*).⁹⁰ Um die Forderung der Hussiten nach der Kommunion unter beiden Gestalten abzuwehren, bezeichnet er die Änderung des in der Bibel genannten Ritus als notwendige Anpassung an die Zeit; es ist eine Änderung, die den Glauben selbst nicht betrifft.⁹¹ Den Glauben hätten die Apostel nicht durch die Schrift überliefert, sondern durch die mündliche Einprägung des kurzen Symbolon fidei, in dem alle heilsnotwendigen Wahrheiten enthalten seien. Die vom Geist Christi erfüllte Kirche habe schon vor

⁸⁹ *Sermo CCLXXXIII* (280): V₂, fol. 271^v: Ex quo habes quod intelligentia sequitur fidem. Qui igitur veram habet fidem, certam et indubiam, evangelium nostrum esse evangelium Filii Dei nobis a Patre per ipsum missum, in quo est revelatio regni Dei et in quo sunt omnes thesauri sapientiae, talis secundum mensuram fidei cognoscit id quod credit. Oportet igitur quod verus theologus sit verus christianus et per id, quod intus in fide credit legat scripturas, et tunc intelliget. Vgl. auch Anm. 88.

⁹⁰ *Epistula II de usu communionis ad bobemos*: p II, fol. VII: Unde scripturae de bene esse regiminis ecclesiae sanctae etiam inceptae et continuatae, nequaquam de essentia existere possunt. Vgl. KARRP, *Schrift, Geist und Wort Gottes* (wie Anm. 3) 108; *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. von Karl Hase (Leipzig 71848) 106, Anm. 2: ». . . die wahre katholische Formel ist: Die Heilige Schrift gehört nicht zum Sein, aber zum Wohlsein der Kirche.« Die Unterscheidung von esse und bene esse begegnet auch in Cusanus' Schrift *De auctoritate presidingi in concilio generali* (1434): CT II/1, 20. Dort sagt Cusanus, während das sacerdotium zum Wesen (esse) der Kirche hört, verhalte es sich mit den Ämtern anders: administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum inclusive a Christo, mediante ecclesia, ordinatas propter vitare scisma. Et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesiae.

⁹¹ Ebd.: certe hoc te non moveat, quod diversis temporibus alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur scripturasque esse ad tempus adaptatas et varie intellectas. Vgl. H. HALLAUER, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten*, in: MFCG 9 (1971) 53–75. Auf Seite 55 stellt Hallauer fest, daß für Cusanus in diesem Brief die sakramentalen species nur äußere Symbole für die geistliche Gemeinschaft mit Christus sind.

der schriftlichen Fixierung der göttlichen Offenbarung bestanden; sie werde immer bestehen, während die Bibel als materielle Schrift zerstört werden könne. Der in der Kirche wirkende Geist Christi steht also für Cusanus über der Schrift; er allein ist fähig, diese richtig auszulegen. In der Weihnachtspredigt von 1456 greift Cusanus diesen Gedanken wieder auf.⁹²

Auf der anderen Seite gibt es im Werk des Cusanus viele Texte, die zeigen, daß er der Heiligen Schrift einen sehr großen Wert beimißt. In der Predigt CCLIV führt er zwei Gründe an, die den Nutzen der Heiligen Schrift beweisen. Erstens⁹³ bedarf der menschliche Geist, der wegen seiner Schwäche die Klarheit der göttlichen Weisheit nicht ertragen kann, einer Vermittlung. Sie geschieht durch die Heilige Schrift; denn diese offenbart dem Menschen Gottes Wort in verhüllter Form, in Zeichen und Bildern, die der Mensch verstehen kann. Die zweite Begründung für die Nützlichkeit der Heiligen Schrift hängt mit dem historischen Charakter der Offenbarung und des Menschen zusammen.⁹⁴ Wenn man abwesenden Menschen oder künftigen Generationen Erkenntnisse mitteilen will, muß man die Gedanken schriftlich fixieren. Das gilt auch für die Übermittlung der Lehren Christi. Das Entscheidende an diesem Vorgang bleibt allerdings immer der Geist; das Leben des Geistes hängt nicht vom Buchstaben ab, sondern umgekehrt, der Geist bewirkt, daß das schriftliche Zeugnis weiterlebt.⁹⁵

Wenn Cusanus so sehr die Priorität des inneren Glaubens und der innerlichen Christuserfahrung vor dem Lesen der Schrift betont, dann meint

⁹² Siehe das Zitat in Anm. 79.

⁹³ Siehe dieses Argument in dem Zitat aus *Sermo* CCLIV (251) in Anm. 39.

⁹⁴ Cusanus fährt in dieser Predigt fort (fol. 194^b): Unde scripturae sunt ab arte intellectualis naturae, ut inspirationem divini radii unus intellectus posset communicare alteri ad gloriam Dei et naturae rationalis perfectionem. Scriptura enim est medium, quo medio conceptus manifestatur ad eruditionem hominum praesentium et absentium de praeteritis, praesentibus et futuris. . . Datum est subsidium scripturae, in quo continuatur aetas aetati, ut in illo adminiculo videat homo quasi in speculo praeterita et quae retro sunt, ex quibus proficiat. Et in hoc subsidio, scilicet scripturae, sensibilibiter mortuus loquitur vivo et absens praesenti. Est enim utique divinum artificium, in quo omnes aetates et saecula et docti orbis, qui fuerunt, et divinae illuminationes atque humanae adinventiones, quae praecesserunt, in tempore adhuc cuilibet intellectui et ad eius perfectionem vivunt et praesentes sunt. Vivit enim ad nostram doctrinam spiritus Pauli in suis epistolis, qui nos medio scripturae docet et perficit; sic de omnibus aliis.

⁹⁵ Ebd. fol. 194^a: Quaecumque igitur scripta sunt, ad nostram doctrinam sic scripta sunt, (cf. Rm 15,4) quod certi ex hoc sumus scribentis spiritum immortalis naturae esse et quod non dependet a littera vita spiritus, sed e converso, sicut hoc spiritus dat litterae, ut sit epistola Pauli, ita in omnibus scripturis. Quare habemus, quod non alligatur nec litterae aut cartae aut loco spiritus intellectualis. Unde quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam, ostendunt docentem nos in scriptura incorruptibilem spiritum esse.

er offenbar nicht einfach eine zeitliche Priorität. Er sieht sehr wohl, daß der Glaube auf das Hören und Lesen der biblischen Botschaft angewiesen ist. In der Praxis bedingen und durchdringen sich beide Erkenntnisweisen.

c. Kennzeichen der spirituellen Exegese

Ich will drei Kennzeichen der von Cusanus intendierten spirituellen Exegese hervorheben:

Ein erstes Kennzeichen: Die spirituelle Exegese geht aus dem Geist des Glaubens und der Liebe hervor und zielt letztlich auf die Stärkung dieser Tugenden ab.

Wie eine solche spirituelle Erschließung der Heiligen Schrift von statten geht, macht Cusanus in der Predigt CCLXXV klar.⁹⁶ Er greift den Vergleich des Brotes mit dem Wort Gottes auf und betrachtet, wie das Brot zur Nahrung des Menschen wird. Dazu schildert er den Prozeß der Verdauung. Am Anfang steht das Zerkauen des Brotes, das ist für ihn die rationale Erforschung der Schrift, die *scrutatio*. Das Befeuchten mit Speichel deutet auf die Notwendigkeit des Glaubens hin. Im Magen wird das Brot dann gleichsam durch die Liebe erwärmt und gekocht. Die Scheidung des geistlichen Gehaltes vom Buchstaben erfolgt durch die Säfte der Leber, die er mit den geistlichen Sinnen des Menschen gleichsetzt. Die Leber leitet schließlich die geistige Kraft in die verschiedenen Glieder. Es ist also nicht nur der Glaube, sondern auch die Liebe, die eine spirituelle Auslegung der Bibel ermöglichen; letztlich ist es der Geist Christi, der dies im Menschen bewirkt.

Kommen wir zum zweiten Kennzeichen der spirituellen Schriftauslegung. Sie operiert nicht mit dialektischen und syllogistischen Methoden, sondern erkennt intuitiv, mit Klarheit und Sicherheit, im Text das Wort Gottes.⁹⁷

⁹⁶ Siehe das Zitat in Anm. 43. Vgl. auch *Sermo* CCLXIII (260): V₂, fol. 209^{va}: *Primum transcurram textum quam breviter, demum ruminando ad ipsius verba in cibum animae digerenda revertar.*

⁹⁷ Siehe das Zitat aus *Sermo* CCLXXXIII in Anm. 88. Vgl. auch *Sermo* CCLXXVII (274): V₂, fol. 244^{rb-va}: *Habemus autem in visu intellectuali quandam virtutem inferiorem, per quam intelligibilia videmus, atque superiorem illi virtutem, per quam coniungimur supra naturam his, quae supra nos in illa virtute excelsa videmus non modo humano, sed modo illius, cui animus coniungitur, sicut aliter videt mens christiani Christo unita evangelium Christi et aliter intellectus ethnici aut iudaei. Unde sentire . . . est in alta mentis intuitione virtutes ut sunt Christus respicere, eo scilicet modo, ut in se sentiat et experiatur vivere Christum. Sicut aliter legit quis perfunctorie morale historiam et sine sensu, aliter autem legit, ut sensum incorporet et imitetur, sicut qui hoc tempore audit historiam passionis Christi et compatiendo in se ipso sentit dolores et tollit crucem suam et sequitur Christum; ille habet sensum christiformem, et virtus eius superior coniuncta est Christo. Dicit Apostolus »in nobis«; nam sentimentum non debet esse in foliis verborum aut cortice litterae seu superficie, sed intus in corde. . .*

Wer ist zu einer solchen spirituellen Auslegung der Heiligen Schrift fähig? Es ist, und das ist das dritte Kennzeichen, der Heilige, der Charismatiker, der *homo christiformis*. Cusanus sieht darum in Maria die große Interpretin der Heiligen Schrift.⁹⁸ Auch die Heiligen verfügen über diese Gabe. Das kirchliche Amt dagegen garantiert noch nicht, daß sein Träger, und sei er auch Bischof oder Papst, die Bibel geistlich auslegen kann.⁹⁹ Cusanus berichtet, wie der heilige Bernardin von Siena, den er während seines Aufenthaltes in Padua selbst hörte, durch seine Predigten die Menschen begeistert habe, während Papst Martin V. dies nicht zustande gebracht hätte.¹⁰⁰ Bernardins Ausspruch, wer selbst Feuer im Geist habe, könne sogar aus toten Kohlen Feuer schlagen, gilt nach Cusanus für jeden Prediger.¹⁰¹ Cusanus will also die spirituelle Schriftauslegung nicht einigen Auserwählten vorbehalten. Im Prinzip ist jeder Prediger und Theologe dazu berufen, auch wenn viele nach Cusanus aufgrund ihrer Sündhaftigkeit dazu nicht fähig sind.

Diese Gedanken über die spirituelle Auslegung der Heiligen Schrift sind für die cusanische Hermeneutik ohne Zweifel zentral. Doch fehlt noch ein weiterer wesentlicher Aspekt, die philosophische Interpretation der Heiligen Schrift. Wenn Cusanus sagt, nur eine christologische und spirituelle Exegese könne letztlich den Sinn der biblischen Texte erfassen, dann will er die Biblexegese keineswegs in ein theologisches oder gar charismatisches Ghetto einschließen.¹⁰² Es ist vielmehr sein Bestreben, die theologische Auslegung der Bibel mit der philosophischen Spekulation zu vermitteln.

⁹⁸ Vgl. PFEIFFER, *Maria* (wie Anm. 2) 150.

⁹⁹ Vgl. auch den Text in Anm. 7.

¹⁰⁰ Siehe *Sermo CCLXIV* (261): V₂, fol. 211^{vb}: Multo potentior est sermo eius, qui est sanctus, quam qui in dignitate constitutus. Vidi quod Martinus papa Romae apud vulgum non valuit persuadere, ut quaedam sua monita acceptarentur. Vocavit Bernardinum fratrem minorem de observantia nunc canonizatum, ut populum induceret, qui illud fecit, quod papa non potuit. Consuevit ipse frater dicere, et audivi Paduae, quod praedicator, qui habet ignem in spiritu, potest ex mortuis carbonibus ignem suscitare. Vgl. auch AC I/1, N. 16, 17 und 20.

¹⁰¹ *Sermo CCVII*: h XIX, N. 4. Siehe auch K. REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen« (wie Anm. 2).

¹⁰² Der Ausdruck »mystisch« wurde absichtlich vermieden, weil er zu vieldeutig ist.

II. Konkordanz von spiritueller Bibelexegese und philosophischer Spekulation

In der Geschichte der Cusanus-Forschung hat man bisweilen gemeint, daß es zwischen seinen spekulativen Werken und den Predigten eine tiefe Kluft gebe. Dort, in den spekulativen Schriften, versuche Cusanus mit Hilfe der *ratio* und des *intellectus* zur Wahrheit zu finden; in den Predigten dagegen gehe er von der göttlichen Offenbarung aus. Seine Predigten seien durch eine heilsgeschichtliche Perspektive bestimmt, seine Spekulation hingegen sei durch metaphysische und transzendente Fragestellungen geleitet. Aber solche Gegenüberstellungen und Abgrenzungen werden dem tatsächlichen Befund nicht gerecht.¹⁰³

1. Die Verknüpfung von Bibelexegese und philosophischer Spekulation: der Befund

Daß es im cusanischen Werk keine strikte Trennung von bibelorientierter Predigt und wissenschaftlich-philosophischem Diskurs gibt, zeigen schon die äußeren Fakten. In den Predigten erklärt Cusanus einen Bibeltext nicht nur durch innerbiblische Parallelen; sehr oft zieht er auch ganz unbekümmert Aussprüche und Gedankengänge heidnischer und christlicher Philosophen heran und wendet in der Exegese seine philosophischen Kategorien an. Das gilt nicht nur für die Interpretation von Bibeltexten, die von sich her schon einen philosophischen Anspruch erheben, wie zum Beispiel der Prolog zum Johannesevangelium. Auch erzählende Partien der Evangelien werden so ausgelegt, zum Beispiel die Weihnachtsgeschichte nach Lukas (2,1–20): »Es ging ein Befehl aus vom Kaiser Augustus, den ganzen Erdkreis aufzuzeichnen . . .« Im Kaiser Augustus sollen die Hörer ihre eigene vernunftbegabte Natur erkennen, die danach verlangt, die ganze Welt zu erforschen. Diese Aufgabe meistert sie mittels ihres Verstandes, der im Statthalter Quirinius von Syrien repräsentiert ist. Wenn der Mensch sich auf diese Weise ein Wissen um die ganze Welt erworben hat, dann wird die Geburt Christi in seinem Herzen möglich. Das ist, kurz zusammengefaßt, die cusanische Deutung der Weihnachtsgeschichte.¹⁰⁴ Ihre Grundgedanken kehren später im Kosmographengleichnis des *Compendium* wieder.¹⁰⁵

¹⁰³ K. Flasch betont erfreulicherweise sehr stark die philosophische Relevanz der Predigten, meint aber, zumindest teilweise trenne Cusanus seine Predigtarbeit ab von der intellektuellen Schrifstellerei und ver falle in eine »kirchliche Gebrauchsprosa«; vgl. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) 96.

¹⁰⁴ Vgl. die *Sermones* XLII und XLIII in h XVII. Siehe dazu LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi*

Auf der anderen Seite geht er in seinen systematischen Werken keineswegs rein spekulativ vor; immer wieder verweist er auf biblische Texte. Der Rückgriff auf die Heilige Schrift nimmt dabei verschiedene Formen an. Manchmal will er einfach eine theologische Aussage durch ein Schriftargument beweisen oder stützen.¹⁰⁶ In anderen Schriften geht er über diese in der Scholastik viel geübte Form des Schriftgebrauches hinaus. In manchen Opuscula, etwa in *De principio*, in *De aequalitate*¹⁰⁷ und in *De dato Patris luminum*, setzt er einen Kernsatz der Bibel an die Spitze und versucht diesen dann spekulativ zu erklären. In *De docta ignorantia* setzt er zumindest implizit die biblisch-kirchliche Lehre vom dreieinigen Gott, von der Schöpfung und von der Erlösung in Christus voraus und versucht, diese spekulativ einzuholen. Im Dialog *De genesi* beschreitet er den umgekehrten Weg; er legt zuerst seine spekulative Auffassung vom Ursprung der Dinge dar und zeigt dann die Vereinbarkeit mit dem mosaischen Schöpfungsbericht auf.

Daß Cusanus mit solcher Leichtigkeit zwischen biblischen und philosophischen Aussagen wechseln kann, gründet in seiner Überzeugung, daß beide, Philosophie und Biblexegese, letztlich von derselben Wirklichkeit sprechen, nämlich von der göttlichen Weisheit, dem göttlichen Licht, das den Menschen erleuchtet und ihm Leben gibt.

2. Die Konzeption der biblischen Hermeneutik im Lichte der philosophischen Spekulation

Cusanus hat seine hermeneutischen Prinzipien vor allem in zwei Schriften genauer dargelegt, im Dialog *De Genesi* (1447) und in *De aequalitate* (1459).

a. Zur hermeneutischen Konzeption in *De Genesi*¹⁰⁸

Im Dialog *De Genesi*, 1447 in Lüttich verfaßt, geht es um das Entstehen der vielfältigen Welt aus dem einen göttlichen Grund, ein Thema, das sowohl in der Philosophie wie in der Bibel behandelt wird. In einem Punkt findet der

teilen (wie Anm. 2) 118–128; K. REINHARDT, *Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier (Trier 2000)* 165–179.

¹⁰⁵ *Comp.* 8: h XI/3, N. 22–24.

¹⁰⁶ So in *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De venatione sapientiae* und in den antiislamischen Schriften.

¹⁰⁷ In den Handschriften werden die beiden Opuscula *De principio* und *De aequalitate* oft zusammen mit den Predigten überliefert.

¹⁰⁸ Vgl. G. SANTINELLO, *L'ermeneutica scritturale nel «De Genesi» del Cusano*, in: *Archivio di Filosofia* (Roma 1963) 81–90; R. WEIER, *Der Einfluß des Nikolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers*, in: *MFCG* 4 (1964) 214–229, besonders S. 222–224.

Gesprächspartner des Cusanus einen Widerspruch zwischen den beiden Sichtweisen. Widerspricht nicht der Schöpfungsbericht des Mose der philosophischen Auffassung vom zeitlosen oder gleichzeitigen Ausgang der vielen Dinge aus dem Einen? In seiner Antwort verneint Cusanus ganz entschieden jede Art von Widerspruch.

Um das zu zeigen, führt er einen höchst bemerkenswerten und fast modern anmutenden Grundsatz der Hermeneutik an. Man muß nach Cusanus unterscheiden zwischen der Intention des Verfassers und der Art und Weise, wie er sich ausdrückt (*modus expressionis*). Die Ausdrucksweise kann sehr verschieden sein. Es gibt den göttlichen Modus der Schöpfung, also die Art und Weise, wie sich Gott durch die Schöpfung ausdrückt; sie ist für den Menschen unerkennbar. Moses hat nun nach Cusanus diesen göttlichen Modus der Schöpfung dem menschlichen Verständnis angeglichen.¹⁰⁹ Die Termini sind *assimilare* und *configurare*;¹¹⁰ dazu kommt noch der Begriff der *contractio*. In menschlich konfigurierten Modus ist der göttliche Modus gleichsam kontrahiert. Aufgabe des Theologen ist es, den göttlichen Modus so weit wie möglich wieder aus seiner menschlichen Beschränktheit zu lösen.

In der Lehre von den *modi expressionis* kündigt sich bis zu einem gewissen Grade die moderne Unterscheidung zwischen der theologischen Aussageabsicht eines Textes und seiner literarischen Form an. Cusanus selbst sieht die Wurzeln dieser Hermeneutik in der allegorischen Exegese der Kirchenväter. Die großen Kommentatoren des Hexaemeron, Ambrosius, Basilius, Augustinus und Hieronymus standen nach Cusanus vor folgendem Problem: Wörtlich verstanden enthält der Schöpfungsbericht zahlreiche Widersprüche und Absurditäten. Die Kirchenväter haben nach Cusanus daraus die Konsequenz gezogen, man dürfe die Ausdrucksweise des Schöpfungsberichtes nicht wörtlich nehmen, sondern müsse nach dem eigentlich gemeinten Sinn fragen.¹¹¹

Die Unterscheidung zwischen der Art und Weise des Ausdrucks und der eigentlichen Intention des Autors führt bei Cusanus zu verschiedenen Schlußfolgerungen:

¹⁰⁹ Moses selbst gibt nach Cusanus zu verstehen, daß es sich beim Schöpfungsbericht nur um einen *modus expressionis* handelt. Vgl. *De Genesi*: h IV, N. 159, Z. 14–17: Et ad hoc maxime facit, quia, cum de homine loqueretur, ipsum Adam appellat, quod est appellativum in suo significato hominem sive masculum sive feminam complicans.

¹¹⁰ Ganz ähnlich spricht er am Schluß der Vorform von *De mathematica perfectione*; vgl. K. REINHARDT, *Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo (Mit Transkription der Vorform von De mathematica perfectione)*, in: MFCG 17 (1986) 96–141, dort S. 141, Z. 311–319.

¹¹¹ Vgl. H. DE LUBAC (wie Anm. 3) I/2, 449.

Erstens, es sind verschiedene Ausdrucksweisen und Interpretationen möglich. Die Philosophen, die annehmen, Gott habe alles gleichzeitig (*simul*) geschaffen, widersprechen wohl der Darlegung des biblischen Schöpfungsberichtes, aber nicht seiner eigentlichen Intention.¹¹² Allerdings kennt Cusanus keinen unbeschränkten Pluralismus; die Aussagen der Platoniker kommen der Wahrheit näher als die der Peripatetiker, und am klarsten sind die Aussagen »unserer Heiligen«, das heißt, der Kirchenväter, die sich auf die Bibel stützen.¹¹³

Zweitens, alle Ausdrucksweisen sind Anpassungen an das jeweilige Verständnis der Menschen und damit historisch bedingt. Damit führt Cusanus, allerdings mehr in der Theorie als in der Praxis, eine historische Betrachtungsweise der Bibel und der Tradition ein. Aber immerhin führt seine Theorie letztlich dahin, die Aussagen der Tradition in erster Linie als historisch bedingte Aussagen und nicht als für heute und immer gültige Darlegungen zu interpretieren.¹¹⁴

Drittens, die bildhaften Aussagen und die Erzählungen der Bibel als kontrahierte, dem menschlichen Verständnis angepaßte Ausdrucksweisen der Wahrheit müssen zwar transzendiert werden; die Philosophen und Theologen müssen aus dem Bild die Sachaussage herauslösen. Auf der anderen Seite aber betont Cusanus die Notwendigkeit der bildhaften und narrativen Aussagen der Bibel. Deshalb beurteilt er die wörtliche Auslegung biblischer Texte keineswegs negativ. Außerdem benutzt er gerne biblische und nicht-biblische Symbole (Kugelspiel, Glasbläser, Kosmograph, Ikone des Allsehenden). Beides gehört für ihn zusammen, die konkrete Erkenntnis in Bildern und Gleichnissen und die philosophische Abstraktion.¹¹⁵

Trotzdem könnte es scheinen, daß die biblischen Aussagen nur als Sprungbrett zu einer rationalen Erfassung der Wahrheit dienen und schließlich durch diese ersetzt werden. Einer solchen Tendenz ist Cusanus in den Schriften des Raimundus Lullus begegnet. Auf den ersten Blick sieht es so aus, daß Cusanus in *De Genesi* sich diese Auffassung zu eigen macht. »All das bezeuge und behaupte ich tief innerlich und beständig . . ., und zwar nicht

¹¹² *De Genesi*: h IV, N. 159, Z. 12–14: Unde sapientes, qui invisibilem deum omnia, ut voluit, simul aiunt creasse, non contradicunt intentioni legislatoris Moysi, sic nec alii plerique, qui alios confinxerunt modos.

¹¹³ *De Genesi*: h IV, N. 156.

¹¹⁴ Auf diesen Aspekt hat Santinello hingewiesen; siehe SANTINELLO, *L'ermeneutica* (wie Anm. 108).

¹¹⁵ *De Genesi*: h IV, N. 168, Z. 10–16: Nescio cui aliud videri possit quam quod maxime refert attendere sanctorum prophetarum simplices fecundissimas traditiones et philosophorum argutias. Nam magna facilitate hoc compendio similitudinis eo ductus sum, ut rerum ordinem pulcherrimum intuear. . .

deshalb, weil ich Christ bin oder durch das Gesetz gebunden, sondern weil es mir mein Verstand (*ratio*) verbietet, anders zu empfinden.«¹¹⁶

Daß Cusanus mit solchen Äußerungen die Bedeutung der göttlichen Offenbarung und der Bibel nicht leugnen will, geht schon daraus hervor, daß er kurz danach im selben Werk schreibt: »Es ist also offensichtlich, daß der Mensch weder im Teil noch im Ganzen etwas von der Washeit erreichen und berühren kann. Wenn der Mensch das bedenkt, dann wird er seine syllogistischen Jagdzüge verachten und sich gehorsam den geoffenbarten prophetischen Erleuchtungen zuwenden und so, indem er sich selbst als völlig unfähig verachtet, zur Erkenntnis und zu dem, was er sucht, hinfinden. So macht die Erkenntnis der Ignoranz demütig, und, indem sie demütig macht, erhöht sie und macht gelehrt. Das drückt Moses sehr gut aus, wenn er den Fall des Menschen in die Unwissenheit, die der Tod des Intellektes ist, darauf zurückführt, daß der Mensch aus eigener Kraft versuchte, im Wissen Gott gleichzukommen.«¹¹⁷ Cusanus fügt noch hinzu, er habe aus eigener Erfahrung gelernt, daß das gehorsame Sichführenlassen durch die Autorität sehr viel zum Fortschritt im Studium beiträgt. Der Mensch müsse zuerst im Glauben die Offenbarung annehmen, um so zu einem intellektuellen Sehen dessen zu kommen, was er glaubt.¹¹⁸

Der Glaube ist also für Cusanus doch mehr als eine psychologisch-faktische Voraussetzung. Das erklärt auch, daß bei ihm philosophische Argumentation und Bibelauslegung nebeneinander herlaufen, sich gegenseitig durchdringen und befruchten, ohne daß die Bibelauslegung letztendlich in Philosophie überführt würde.¹¹⁹ Das bleibt wohl der eschatologischen Schau

¹¹⁶ *De Genesi*: h IV, N. 158: Ego Moysi scripturas admodum magni facio et eas verissimas scio, quando ad scribentis intentionem adverto. Nam Deum mundum atque hominem ad sui imaginem et ipsum bonum valde creasse . . . nec ex eo, quia christianus aut legi astrictus, sed quia aliud sentire ratio vetat, penitus et constantissime admitto et astruo. Deutsche Übersetzung nach DUPRÉ II, 409.

¹¹⁷ *De Genesi*: h IV, N. 174. Deutsche Übersetzung nach DUPRÉ II, 427.

¹¹⁸ *De Genesi*: h IV, N. 175, Z. 7–12: Experientia didici auctoritatem maxime studio conferre. Qui enim recipit dictum aliquod quasi divina revelatione proprolatum et id quaerit omni conatu intellectualiter videre quod credit, quaecumque dictum illud fuerit, thesaurus undique latens se inapprehensibiliter ibi reperibilem ostendit. Hinc altissima fide ad altissima ducimur, ut alias in De Dei filiatione audisti. Ita quidem prophetica hanc expressionem quasi propinque figurantem genisim rerum recipio per fidem et pergo ipsam per intellectum in similitudine videre, qui tamen invisibilis existit.

¹¹⁹ Anders K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 103) 54: »Er wollte die wahre theologia argumentierend dahin entwickeln, daß sie sich nicht auf die Autorität – sei's der Bibel, sei's der Kirche – stützt, sondern daß sie sich zu dem Einen denkend erhebt, von dem her jede Tradition und jeder Text und jede Kirche als Mutmaßung, coniectura, der einen Wahrheit einsichtig wird, und zwar so, daß der Widerspruch verschwindet, in dem diese, wenn man sie wörtlich, nicht als coniectura nimmt, zu allen anderen Gestalten der Wahrheit steht.«

vorbehalten, die in der *visio intellectualis* bis zu einem gewissen Grad vorweggenommen wird.

b. Zur hermeneutischen Konzeption in *De aequalitate* (1459)

Die reifste Darstellung des Verhältnisses von philosophischer Spekulation und Biblexegese finden wir in *De aequalitate* (1459).

De aequalitate, wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1459 verfaßt als Begleitschrift für einen Sammelband der *Sermones*,¹²⁰ hat zum Thema den Vers 4 des Johannesprologs: »Vita erat lux hominum.« Die Wahrheit Christi, die in den Schriften beider Testamente offenbar wurde und die Cusanus in seinen Predigten entfaltet hat, findet sich seiner Auffassung nach nirgendwo deutlicher dargestellt als im Evangelium des »Theologen« Johannes, und hier vor allem im Prolog; denn dieser faßt alle Erzählungen (*narrationes*) des Evangeliums zusammen; der unbegreifliche *modus* des Mysteriums Christi wird hier in der Figur und im Gleichnis verständlicher Dinge dargestellt.¹²¹ Wer darin das Mysterium finden will, muß seinen Geist einüben.¹²² Darum schickt Cusanus lange und schwierige philosophische Überlegungen über die trinitarische Struktur der Seele, über die Zeit und über die Gleichheit voraus. Das spekulative Denken hat also im Hinblick auf das Mysterium eine sehr wichtige Funktion; es ist *manuductio ad mysterium*. So gewinnt es einen gewissen Einfluß auf die Exegese des Textes. Es ist bezeichnend, daß Cusanus die *summa evangelii*, die er seiner Meinung nach in zunehmender Klarheit in seinen Predigten verkündet hat, gerade im Vers 4 des Johannesprologs findet »Das Leben war das Licht der Menschen«. Die Option für den Vers 4 entspricht seiner theologischen Überzeugung, daß der Mensch das göttliche Licht primär in sich selbst erfährt. Christus als Leben und Licht der Menschen zu verkünden, bedeutet nach Cusanus keineswegs, dem Menschen eine Wahrheit vorzusetzen, die von außerhalb kommt. Vielmehr erfährt der Mensch durch den Glauben an Christus in seinem Inneren jenes Licht, das jeden Menschen immer schon erleuchtet und in ihm die unendliche Seh-

¹²⁰ Der Text wird zitiert nach DUPRÉ III, 357–417. Vgl. zur Interpretation besonders LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 144–150.

¹²¹ *De aequal.*: Dupré III, 360: Hoc mysterium maximum mediatoris et salvatoris nostri Iesu Christi pro palatum est in scripturis utriusque testamenti, nullibi tamen apertius quam in evangelio Ioannis theologi. Cuius *modus* licet sit inexpressibilis et incomprehensibilis, tamen in figura et aenigmate comprehensibilium describitur. Volentes autem cum fide intrare in evangelium et modum mysterii aequaliter secundum humani ingenii vires concipere necesse est, ut habeant exercitatum intellectum maxime circa abstractiones et animae nostrae vires. Vgl. auch S. 410.

¹²² Siehe den Anfang von *De aequal.*: Dupré III, 358 und gegen Ende (Dupré III, 408): *Conversitas igitur te ad sacratissimum evangelium cum exercitato in praemissis intellectu. . .*

sucht nach Gott weckt.¹²³ Im inneren Licht des Glaubens ist auch das Licht des Verstandes und der Vernunft enthalten. So wird die philosophische Exegese zu einem Moment dessen, was wir vorher die spirituelle Exegese nannten, die die Bibel mit Hilfe des vom Geist Christi erleuchteten intellectus in einer visio intellectualis erfaßt und deutet.

3. Die Stellung der Bibel in der Weisheitsspekulation des Cusanus

Das Ganze wird noch deutlicher, wenn wir zusammenfassend nach der Stellung der Bibel in der Weisheitsspekulation des Cusanus fragen.

Geht man vom Leitgedanken der *docta ignorantia* aus, dann ist klar, daß die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, die die wahre Philosophie und Theologie ausmacht, alles menschliche Wissen übersteigt, insbesondere das schriftlich niedergelegte Wissen. Das gilt auch für die Heilige Schrift.¹²⁴ In der *Apologia doctae ignorantiae*¹²⁵ zieht der Schüler daraus die Folgerung, daß die wahre Theologie den Buchstaben nicht anvertraut werden könne. Der Meister, Nikolaus von Kues, stimmt dem zu. Alles was geschrieben oder gehört wird, sei der wahren Theologie weit unterlegen. Trotzdem sei diese verborgenerweise in den heiligen Schriften enthalten, so wie das Reich Gottes, von dem die Theologie handelt, nach den Worten Jesu wie ein Schatz in einem Acker verborgen sei. Die Heilige Schrift erforschen heißt darum für Cusanus, das zu suchen, was, wenn es gefunden ist, doch verborgen bleibt. Darum kritisiert er die Lehrer seiner Zeit, die sich reich wähnen, weil sie sich im Besitz des Ackers der Heiligen Schrift und damit des Schatzes glauben. Seiner Auffassung nach wird man dem die Wahrheit verhüllenden Charakter der Heiligen Schrift nur in der Haltung der *docta ignorantia* gerecht.

In späteren Schriften, vor allem in Predigten, rückt Cusanus einen anderen Aspekt der Bibel in den Vordergrund; sie gibt dem Menschen eine zuverlässige Orientierung auf dem Weg zur göttlichen Weisheit. Die Philosophen dagegen kommen, wie er in der Predigt CCLV aus dem Jahre 1456 sagt, immer nur zu konjekturalen Erkenntnissen. Die Gewißheit der biblischen Aussagen rührt daher, daß diese am Wissen Christi partizipieren. Nur Christus hat eine vollkommene und sichere Erkenntnis der Wahrheit, weil er als Gottmensch diese selbst schaut.¹²⁶ Geist und Lehre Christi leben in den

¹²³ Vgl. dazu besonders LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 2) 146.

¹²⁴ Vgl. *De docta ign.* III: h I, N. 245: Et haec est illa docta ignorantia, per quam ipse beatissimus Paulus ascendens vidit se Christum, quem aliquando solum scivit, tunc ignorare, quando ad ipsum altius elevabatur.

¹²⁵ *Apol.*: h II, S. 4, Z. 1–19. Vgl. auch Anm. 39.

¹²⁶ *Sermo CCLIV* (251): V₂, fol. 194^{va-b}: Unde omnes doctrinae aliorum quorumcumque sunt de

Heiligen weiter; deshalb partizipieren deren Lehren und Schriften an der Vollkommenheit der Lehre Christi. Es ist allerdings hier nicht klar, wer zum Kreis der Heiligen gehört; er nennt im Zusammenhang nur Paulus; aber vielleicht meint er alle biblischen Schriftsteller.¹²⁷

Daß Cusanus hier so stark den nichtkonjekturalen, absolut sicheren Charakter des Wissens Christi betont und diesen, zumindest in der Form der Teilhabe, auch der Heiligen Schrift zuspricht, hängt wohl zusammen mit einem tieferen Eindringen in das Geheimnis Christi. Während im dritten, christologischen Teil von *De docta ignorantia* das Wissen Christi noch kein Thema ist, spricht Cusanus später, etwa in *De visione Dei* (1453), sehr viel davon.

Für Cusanus gibt es offenbar keinen Gegensatz zwischen der biblisch begründeten Theologie und der philosophischen Jagd nach der Weisheit; es herrscht vielmehr eine Konkordanz, die freilich in sich abgestuft ist.¹²⁸ Die Bibel enthält die göttliche Wahrheit in einer den konjekturalen Charakter philosophischer Aussagen weit übersteigenden, an der Allwissenheit Christi partizipierenden Art und Weise. Auf der anderen Seite aber spricht sie oft in Bildern und Gleichnissen und ist in dieser Hinsicht interpretationsbedürftig. Ziel kann es darum nur sein, die biblischen Erzählungen durch eine philosophische Exegese aus dem *modus der contractio* zu lösen. Die philosophische Exegese bewegt sich dabei mehr auf der rationalen Ebene. Darüber steht nach Cusanus die spirituelle Auslegung, die auf der Ebene der *visio intellectualis* anzusiedeln ist.

Aufs Ganze gesehen, macht meines Erachtens gerade die Konkordanz von philosophisch-theologischer Spekulation und spiritueller Bibelexegese das Charakteristikum der cusanischen Schriftauslegung aus.

auditur et coniecturales; sola Christi doctrina est de visu et ideo vera atque certa. . . Doctrina Christi est perfectio omnem doctrinam complicans. . . Unde doctrina sanctorum, in qua est recepta lux doctrinae Jesu, non est ipsorum sed Christi. . . Vivit igitur in scriptura Pauli spiritus eo latens et in eo spiritus Jesu auctor vitae sicut in doctrina discipuli Platonis Plato magister. Die coniecturae der Philosophen sind deshalb nicht wertlos; vgl. *Sermo* CCLXXIX (276): V₂, fol. 251^{rb}: Licet illi (scilicet Virgilius et Plato) qui ex lumine rationis (scilicet de ultimo iudicio) locuti sunt coniecturaliter, punctum non attigerint, non tamen sunt illae coniecturae reiiciendae.

¹²⁷ Vgl. auch *Sermo* CCLXXVI (273): V₂, fol. 242^{ra}: Nam nullus discipulorum qui ab homine docetur sic servat sermonem sicut si a Filio Dei doceretur, in cuius doctrina cessat omnis haesitatio, disputatio, opinio, coniectura, sed est indubitata certitudo et fides firmissima, quia quisque naturaliter scit, quod sermo eius est veritas.

¹²⁸ Vgl. *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 19. Dort bezieht er die Aussage von Ct 6,7–9 auf die Frauen des Königs Salomo: 60 Königinnen, 80 Konkubinen, eine unzählbare Schar junger Mädchen, aber nur eine einzige erwählte Taube. Salomon repräsentiert die Weisheit, die unzählige junge Mädchen liebt, das sind die Anfänger im Studium der Weisheit, die grammatici. Die Konkubinen sind die Studenten der Dialektik, die Königinnen die Philosophen. Sed est una columba quae est ut vera theologia.

Zusammenfassung

Kehren wir abschließend zu der eingangs gestellten Frage zurück: Welchen Platz nimmt Cusanus in der Geschichte der mittelalterlichen Exegese ein? Die Antwort muß zunächst einmal lauten, daß er vielfach noch ganz in der Tradition der mittelalterlichen, vor allem der scholastischen Exegese steht. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß er, weniger in der Praxis als in der Theorie, wichtige Anstöße für eine Erneuerung der biblischen Hermeneutik gegeben hat. Seine Ideen, daß sich nämlich Gott in der Heiligen Schrift der menschlichen Vorstellungsweise angleicht und daß sich ein und dieselbe Wahrheit in verschiedenen Formen ausdrücken läßt (*modi expressionis*), führen auf der einen Seite zu einer neuen, positiven Bewertung des Literalsinnes. Auf der anderen Seite nimmt er in gewisser Weise die Theorie der Allegorese wieder auf; an die Stelle der allegorischen Schriftauslegung treten nun, wenigstens ansatzweise, die philosophische und die spirituelle Exegese. Vielleicht ist er darin beeinflußt von Bonaventura, Ramon Llull und anderen Theologen, die mehr am Rande des scholastischen Lehrbetriebes standen. Auf jeden Fall erweist sich Cusanus in seiner biblischen Hermeneutik einmal mehr als ein Mann des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. In manchen Ideen des Cusanus, etwa in der von der Anpassung Gottes an die Vorstellungsformen der Menschen und von der Notwendigkeit einer spirituellen christozentrischen Auslegung der Bibel, kündigt sich die biblische Hermeneutik an, die Humanisten wie Lefèvre d'Étaples,¹²⁹ Erasmus und Vives angewandt haben.

¹²⁹ Lefèvre d'Étaples ist direkt von Cusanus beeinflußt; er hat dessen Predigten exzerpiert und in der Pariser Ausgabe unter dem Namen *Excitationes* herausgegeben. Cf. zur Hermeneutik Lefèvres H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* (wie Anm. 2) II/2, 411–423; R. WEIER, op. cit. (wie Anm. 39).