

»CAPUT SCHOLAE RATIONIS EST CHRISTUS«  
|| VERSCHRÄNKUNG VON  
EXEGESE UND PHILOSOPHIE  
IN DEN PREDIGTEN DES CUSANUS

Von Maarten J. F. M. Hoenen, Freiburg i. Br.

### 1.1. Bibelauslegung und Wissenschaften

Ein Blick in die Geschichte der mittelalterlichen Exegese zeigt, dass die Bibelauslegung schon von Anfang an in enger Beziehung zu den Wissenschaften stand: zur Grammatik, zur Logik und später auch zur Physik sowie zur Metaphysik.<sup>1</sup> Diese Wissenschaften vermittelten die erforderlichen Fertigkeiten, den Text der Heiligen Schrift zu lesen (Grammatik), Mehrdeutigkeiten auszuschließen (Logik) und die Bedeutung der verschiedenen Metaphern zu ergründen (Physik und Metaphysik). Die mittelalterliche Theologie ist das Ergebnis dieser engen Verbindung zwischen Exegese und philosophischen Wissenschaften.<sup>2</sup>

Zugleich bestand jedoch von Beginn an auch eine Spannung zwischen der Bibelauslegung und den Wissenschaften. Die Schrift galt als das offenbarte Wort Gottes, die Philosophie hingegen als das Produkt des menschlichen Geistes. Aufgrund des Abstandes zwischen Gott und

<sup>1</sup> Programmatische Bedeutung bezüglich der Anwendung der trivialen Wissenschaften (Grammatik, Logik, Rhetorik) hatte Augustins *De doctrina christiana*. Daneben entstanden eine Reihe von Schriften, die Informationen aus anderen Wissensbereichen zusammenführten, um den symbolhaften Charakter der physischen Wirklichkeit, wie die Schrift sie darstellte, deuten zu können. Ein im Mittelalter weit verbreitetes Hilfsmittel zur Schriftdeutung und Predigtvorbereitung war die Schrift *De proprietatibus rerum* des Bartholomaeus Anglicus, die in mehr als 240 Handschriften überliefert ist und in die Volkssprache übersetzt wurde. Siehe dazu neulich mit ausführlicher Bibliographie S. BOGAART, *Geleerde Kennis in de Volkestaal. Van den Proprieteyten der Dinghen* (Haarlem 1485) in *Perspectief* (Hilversum 2004). Über die Grundzüge der mittelalterlichen Exegese informieren (noch immer grundlegend) B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) und H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, Band 1–4 (Paris 1954–1964). Siehe auch G. R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge 1985).

<sup>2</sup> Dazu M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1969) und U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Tübingen 1974).

Mensch stellte sich die dringende Frage nach der Vereinbarkeit dieser beiden Größen. Eine definitive Lösung dieses Problems konnte im Mittelalter nicht gefunden werden, und in dem Maße, in dem sich die Wissenschaften weiterentwickelten, wuchs auch jene Spannung, welche ihr Verhältnis zur Exegese implizierte. Hieraus entwickelte sich im Spätmittelalter schließlich eine grundsätzliche Debatte zwischen den sogenannten *antiqui*, welche der Meinung waren, dass Wissenschaften wie die Physik und die Metaphysik bei der Auslegung der Schrift helfen könnten, und den *moderni*, die vom Gegenteil überzeugt waren.<sup>3</sup> Diese Debatte hatte eine verheerende Wirkung auf die mittelalterliche Scholastik und leitete auch deren Ende ein, zumal die Kritik an der Anwendbarkeit der Wissenschaft für die Auslegung der Schrift aus der Wissenschaft selbst kam: Die *moderni* zeigten, dass die aristotelische Wissenschaft und selbst die Logik nicht imstande waren, die Botschaft der Schrift darzulegen. Während Exegese und aristotelische Wissenschaft in unversöhnlichen Widerspruch zueinander gerieten, wurde dem Glauben als absoluter Voraussetzung, die Wahrheit der Schrift freilegen zu können, zunehmende Bedeutung beigemessen. Wir stehen hier am Vorabend der Reformation.<sup>4</sup>

## 1.2. Die Cusanischen Predigten

Studiert man die Predigten des Cusanus vor diesem Hintergrund, so fällt auf, wie stark die Spannung zwischen Glaube und Wissenschaft in ihnen hervortritt, stärker als in seinen anderen Werken.<sup>5</sup> Bemerkenswert sind

<sup>3</sup> Z. KALUZA, *Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482*, in: A. Le Boulluec (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes* (Paris 1995) 297–317, bes. 315. Zu den Hintergründen vgl. die Studie von A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters* (Freiburg 1962).

<sup>4</sup> Näheres dazu in M. J. F. M. HOENEN, *Zurück zu Autorität und Tradition. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Traditionalismus an den spätmittelalterlichen Universitäten*, in: J. A. Aertsen und M. Pickavé (Hg.), *»Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts* (Berlin 2004) 133–146 und S. MÜLLER, *Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der »modernik« bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung im 15. Jahrhundert*, in: ebd. 157–172. Wichtige Materialien sind auch zusammengetragen in H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text* (Amsterdam 2004).

<sup>5</sup> Zur Problematik von Glauben und Wissen bei Cusanus siehe R. HAUBST, *Theologie in*

vor allem die Beispiele, die Cusanus zur Veranschaulichung dieser Spannung anführt.<sup>6</sup> So betont er in seinen Predigten, dass die Philosophie, die den Glauben nicht angenommen hat, nicht imstande ist zu beweisen, dass die Schöpfung aus dem Nichts geschaffen wurde oder dass die Seele unsterblich ist.<sup>7</sup> Damit benennt er zwei Punkte, die von *moderni* wie Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen herausgestellt wurden, um nachzuweisen, dass die Prinzipien des natürlichen Denkens, anders als die *antiqui* behaupteten, nicht mit denen des Glaubens vereinbar seien.<sup>8</sup> Und auch die Kritik der *moderni* hinsichtlich der Anwendbarkeit der Lo-

*der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 233–260; J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung* (Trier 1996) und W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102 mit Verweisen auf weitere Literatur auf S. 75 (Anm. 25).

<sup>6</sup> Über die mittelalterliche Predigt (Aufbau, Stil, Inhalt und Verwendung von Beispielen) informiert J. LONGÈRE, *La prédication médiévale* (Paris 1983). Besonderheiten der Cusanischen Predigten sind dargestellt in R. HAUBST, *Praefatio generalis*, in: h XVI, IX–XXXV, und DERS., *Zur Edition der Predigten und anderer Cusanus-Werke*, in: MFCG 19 (1991) 136–162, bes. 136–143.

<sup>7</sup> *Sermo* CLXV: h XVIII, N. 8, Z. 5–10: Propterea Aristoteles in multis erravit et signanter in XI Metaphysicae ubi probare nititur corruptibile numquam transire in incorruptibile quia genere differunt et per consequens in principiis essentialibus. Cusanus greift in diesem Zusammenhang die von Paulus (1 Kor 1, 18–31) vollzogene Unterscheidung zwischen »sapientia huius mundi« und »sapientia Dei« auf. Siehe *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 13–28: Quis enim capere posset modum quo modo ex nihilo creatus est mundus (...) et mortale fiat immortale? (...) Quoad mundanam philosophiam ille stultus est qui credit id, quod nulla ratione probatur. Secundum divinam sapientiam ille stultus est, qui credit quod divina possint humana ratione capi. Bemerkenswert ist, dass Cusanus bei der Darlegung von philosophischen Gründen für die Unsterblichkeit der Seele in seinen Werken nicht von »Beweis«, sondern lediglich von »Zeichen«, »Erfahren« oder »Sehen« spricht, wie K. KREMER, *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: MFCG 23 (1996) 21–64, bes. 22–23, nachgewiesen hat.

<sup>8</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum* (Straßburg 1501, Nachdruck Frankfurt am Main 1966), Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 205<sup>va</sup>: (...) in puro lumine naturali non potest probari creationem esse possibilem. Zur Seelenlehre der *moderni* siehe die edierten Texte in O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (Amsterdam 1986) 85 (Johannes Buridanus), 88 (Nikolaus Oresme), 98 (Heinrich Olting von Oyta), bes. 100 (Marsilius von Inghen): Tertia conclusio est fides catholica, quod intellectus humanus est perpetuus a parte post et creatus a parte ante. Illa conclusio creditur fide, qui non potest probari ratione naturali.

gik bei der Schriftauslegung kehrt in den Predigten des Cusanus wieder. Den *moderni* wie Marsilius von Inghen zufolge ist die Aussage ›*Filius est tantum Deus*‹ logisch gesprochen wahr, da ›*Filius*‹ und ›*Deus*‹ für dasselbe stehen, nämlich für den Sohn Gottes. Dennoch gibt diese Aussage die Intention der Schrift verkehrt wieder, da sie impliziert, dass der Sohn Gottes nicht inkarniert ist. Deshalb ist ihr nicht zuzustimmen, ungeachtet der Regeln der Logik.<sup>9</sup> Anhand solcher Beispiele zeigten die *moderni*, dass die Anwendung der Logik bei der Schriftauslegung problematisch sei und dass diesen Problemen nur vorzubeugen sei, indem bei der Untersuchung der Wahrheit einer Aussage die Intention des Autors (*intentio auctoris*) als Norm behandelt werde.<sup>10</sup> Cusanus äußert sich auf ähnliche Weise über die Logik. Er betont, dass die grammatikalische Form der Aussage ›*Hoc est corpus meum*‹ keineswegs ausschließt, dass bei der Hostie von geweihtem Brot die Rede ist, obwohl das Wort ›*hoc*‹ grammatikalisch gesehen nicht auf das Brot verweist, da ›*hoc*‹ neutrum ist und ›*panis*‹ maskulin.<sup>11</sup> Die Regeln der Grammatik und der Logik reichen also nicht aus. Die Schrift ist nur dann zu verstehen, wenn der Leser bis zur *intentio scribentis* vordringt. Er muss wissen, was Gott intendierte.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 1, q. 24, a. 2, fol. 101<sup>rb</sup>: Quamvis ergo de vi strictae locutionis talis sit vera (›*Filius est tantum Deus*‹), quia tamen ea usi sunt haeretici (. . .) ideo tutius est eam non concedere, ne erroris occasio simus. Ideoque etiam doctores nostri eam non admittunt.

<sup>10</sup> Näheres dazu mit weiteren Beispielen in M. J. F. M. HOENEN, *Virtus sermonis and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001) 157–171.

<sup>11</sup> *Sermo CCXXXV*: h XIX, N. 11, Z. 1–5: Quidam dixerunt in hoc sacramento esse corpus Christi et panem, quod moderni non admittunt, quia tunc non dixisset Iesus: ›*Hoc est corpus meum*‹, sed ›*Hic est corpus*‹. Tamen potest veterum intellectus admitti (. . .). Die ›*moderni*‹ des fünfzehnten Jahrhunderts versuchten, sich mit allen Mitteln von der verurteilten Lehre des John Wyclif zu distanzieren, derzufolge die Substanz des Brotes in der Hostie erhalten bleibe. Deshalb bedienten sie sich hier eines grammatikalischen Arguments, das sie in anderen Fällen, wie die oben genannten, nicht gelten lassen wollten. Siehe dazu P. J. J. M. BAKKER, ›*Hoc est corpus meum*‹. *L'analyse de la formule de consécration chez les théologiens du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècles*, in: C. Marmo (Hg.), *Vestigia, Images, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)* (Turnhout 1997) 427–254 und DERS., *Réalisme et remanence. La doctrine eucharistique de Jean Wyclif*, in: M. Fumagalli Beonio Brocchieri und S. Simonette (Hg.), *John Wyclif. Logica, Politica, Teologia* (Firenze 2003) 87–112.

<sup>12</sup> *Sermo CCXXXII*: h XIX, N. 8, Z. 3–6: (. . .) si debet attingere usque ad intentionem

### 1.3. Christus und die Philosophie

In seinen Predigten betont Cusanus wiederholt, dass allein der Glaube den Zugang zum Verständnis dessen bietet, was Gott in der Schrift meint.<sup>13</sup> Und dies ist der Glaube an Christus als die Wahrheit (*ipsa veritas*), die gekreuzigt wurde, um den Menschen zur Wahrheit zu führen.<sup>14</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Gebrauch der Philosophie ausgeschlossen ist. Vielmehr impliziert der Glaube an Christus als die Wahrheit auch den Glauben an die Wahrheit der Schöpfung.<sup>15</sup> Die Schöpfung zeugt von der göttlichen Wahrheit, allerdings in einer Sprache, die vom Menschen leicht missverstanden werden kann, wenn er die Intention des Schöpfers nicht kennt. Deshalb muss sich der Mensch auch in der Philosophie von Christus leiten lassen.<sup>16</sup> Nur unter dieser Voraussetzung kann die philosophische Analyse der Schöpfung bei der Schriftauslegung angewandt werden. Der Glaube an Christus ermöglicht somit die Verbindung zwischen Exegese und Philosophie.

Im Folgenden werde ich die besondere Beziehung zwischen Exegese und philosophischer Analyse in den Predigten des Cusanus näher untersuchen. Dazu werde ich zunächst auf das Menschenbild eingehen, wie es in den Predigten hervortritt. Denn die Spannung zwischen Philosophie und Exegese liegt nach Cusanus in der Natur des Menschen begründet.<sup>17</sup>

scribentis, ut intelligat, oportet dum vult intelligere, quod una sit ipsius et scribentis intentio seu spiritus movens.

<sup>13</sup> *Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 1–3: Unde nisi quis credat verbum esse verbum Dei, non credit, quod verbum sit veritas, et ideo non accipit.

<sup>14</sup> *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–8, und h XIX, N. 9, Z. 1–12. Zur Bedeutung Christi in den Predigten des Cusanus siehe W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, bes. 67.

<sup>15</sup> *Sermo* CL: h XVIII, N. 2, Z. 1–12: (...) omnis creatura est imago absolutae veritatis, quae est verbum. Über die Schöpfung in der Sicht des Cusanus informiert S. WOLTER, »*Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues* (Münster 2004).

<sup>16</sup> *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 15, Z. 12–15, und ebd. N. 16, Z. 1–2: Et sicut sensus subesse debet rationi, sic ratio intelligentiae, uti ratio discipuli movetur per intelligentiam magistri, ut fiat intelligens. Caput autem ecclesiae seu scholae rationis est magister unus, scilicet Christus (...). Zum Hintergrund dieses Gedankens siehe L. BIANCHI, »*Captivare intellectum in obsequium Christi*«, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983) 81–87.

<sup>17</sup> Auch W. A. Euler hebt in seinem Beitrag zu diesem Band die Bedeutung der Anthropologie für das Verständnis der Predigten des Cusanus hervor.

Anschließend werde ich darstellen, wie Cusanus mit der Schrift umgeht und welches die Ausgangspunkte der exegetischen Methode sind, die er in seinen Predigten anwendet, um schließlich herauszuarbeiten, welche Kriterien ihm zufolge über die Richtigkeit der Schriftauslegung entscheiden.<sup>18</sup>

## 2.1. Die zweifache Natur des Menschen

Es fällt auf, wie häufig und ausführlich Cusanus in seinen Predigten die menschliche Natur thematisiert. Eine angemessene Analyse davon würde eine eigenständige Monographie füllen. Wir können uns hier nur auf die Hauptlinien konzentrieren.<sup>19</sup>

Cusanus hebt bei der Darstellung des Menschen zwei grundsätzliche Aspekte hervor. Einerseits zeigt er, warum der Mensch ohne die Hilfe durch den Glauben nie zur Wahrheit gelangen kann. Andererseits macht er deutlich, dass der Mensch eine natürliche Neigung hat, sich auf die Suche nach Wahrheit zu begeben.<sup>20</sup> Der Glaube fügt so eigentlich nichts hinzu, sondern nimmt dem Menschen etwas, nämlich seine Unwissenheit, wie er zur Wahrheit gelangen kann.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Besonderheiten der spätmittelalterlichen Diskussion über die exegetische Methode habe ich dargestellt in M. J. F. M. HOENEN, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in: M. Fumagalli Beonio Brocchieri und S. Simonette (Hg.), *John Wyclif. Logica, Politica, Teologia* (Firenze 2003) 23–55.

<sup>19</sup> Zur Cusanischen Anthropologie siehe P. MOFFITT WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden 1982).

<sup>20</sup> Dass der Glaube Voraussetzung für das Auffinden der Wahrheit sei, sogar für das Erkennen überhaupt, hebt Cusanus in mehreren Predigten hervor, so in *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 15–18: *Veritas igitur non aliter quam fide attingitur*. Ähnlich in *Sermo XXXII*: h XVII, N. 3, Z. 12–14: *Ad omnem intellectionem necesse est fidem praecedere* (. . .). Zugleich unterstreicht er wiederholt, dass dem Menschen ein ihm von Gott gegebenes *desiderium veritatis* innewohnt. Siehe *Sermo LVI*: h XVII, N. 2, Z. 3–6: *In rationali spiritu lucere voluit* (sc. *verbum Dei*), *in quo posuit desiderium veritatis, desiderium vitae et legem aeternam, per quam potest intrare in veritatem et vitam*. Und *Sermo CL*: h XVIII, N. 3, Z. 11–12: *Unde inest rationali creaturae desiderium, ut similis fiat Altissimo* (. . .).

<sup>21</sup> *Sermo CCXLV*: h XIX, N. 7, Z. 2–4: *Tunc oportet, quod haec ignorantia, per quam omnes corruerunt, fide pellatur*. In der gleichen Predigt hebt Cusanus hervor, dass die Allwissenheit Christi die Unwissenheit des Menschen aufhebt, indem sie das Zeitliche

Gleichzeitig aber ist der Mensch nie aus eigener Kraft imstande, sich dieser Unwissenheit zu entledigen. Er muss sich dazu dem Glauben öffnen. Nimmt er den Glauben an, so findet er die Wahrheit, und zwar die höchste Wahrheit, die er stets suchte.<sup>22</sup> Insofern besteht eine tiefe Kluft zwischen Glaube und Unglaube; zwar geht es jeweils um dieselbe Wahrheit, doch wird sie im einen Fall geoffenbart, während sie im anderen verhüllt bleibt.

## 2.2. Der fleischliche Mensch

Bemerkenswert ist, dass Cusanus beide Seiten seines Menschenbildes nicht etwa mit der aristotelischen Philosophie begründet, sondern mit der Schrift. Hinsichtlich der Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft die Wahrheit zu finden, verweist er auf das Buch Genesis, demzufolge der Mensch aus Fleisch geboren sei, was ihn daran hindere, sich ohne Weiteres auf das Geistige zu richten. Gott ist Geist und kann allein mit dem Geist erkannt werden.<sup>23</sup> Wenn aber der Mensch Gott nicht erkennt, erkennt er auch sein eigenes Wesen und seine eigene Herkunft nicht und weiß nicht, dass er – wenngleich begrenzt und sterblich – im Unbegrenzten und Unsterblichen seinen Ursprung hat.<sup>24</sup> Dieser *motus*

auf das Ewige zurückführt. Siehe ebd. h XIX, N. 6, Z. 1–7: Venit Iesus, cuius intellectus fuit omniens luci sapientiae Dei unitus, tollens inveteratam ignorantiam, ostendens vitam spiritus aeternam (. . .).

<sup>22</sup> *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 1–4: Cognitio veri est visio seu quies intellectus, et est adeptio filiationis Dei, quia Deus est veritas. Unde ad filiationem Dei primo requiritur receptio, quae fit per fidem. Deshalb können die Ungläubigen nicht zur vollen Wahrheit gelangen. Vgl. *Sermo XXXIII*: h XVII, N. 3, Z. 8–9: (. . .) impossibile est infideles consequi veritatem ultimam, quia illam non credunt.

<sup>23</sup> *Sermo L*: h XVII, N. 4, Z. 1–4: Nam docet Genesis, quo modo nati sumus secundum carnem, quae nativitas adversatur spiritui. Dass Gott, da er die Wahrheit ist, nur mit dem Geist erkannt werden kann, hebt Cusanus hervor in *Sermo XL*: h XVII, N. 7, Z. 7–8: (. . .) solo enim intellectu Deus, qui veritas est, attingitur (. . .).

<sup>24</sup> Der menschliche Geist kann durch die Regungen des Fleisches verwirrt werden. Siehe dazu *Sermo LVIII*: h XVII, N. 36, Z. 1–3: Nititur autem princeps animalitatis ipsum (sc. spiritum in nobis, qui est liber, MH) in servitutem redigere et sibi subicere. Deshalb kann er sein eigenes Wesen nicht selbst erkennen, wie Cusanus betont in *Sermo LVIII*: h XVII, N. 1, Z. 11–12: (. . .) noster rationalis spiritus non possit ex se suam quidditatem venari (. . .). Die Schrift lehrt jedoch, dass der Mensch aus dem ewigen Gott hervorgegangen ist. Vgl. *Sermo LII*: h XVII, N. 4, Z. 1–5: Cuius fuit doctrina, quod

*carnis*, der ihn von der Wahrheit abhält, kann nur durch den Glauben an den gekreuzigten Christus überwunden werden. Der Tod und die Auferstehung Christi bezeugen die Unsterblichkeit der menschlichen Natur.<sup>25</sup> Diese Einsicht bleibt denjenigen verschlossen, die sich nicht auf die Schrift, sondern nur auf das menschliche Wissen stützen.<sup>26</sup>

### 2.3. Der geistige Mensch

Jedoch ist der Mensch, der sich auf das menschliche Wissen beruft, nicht vollkommen ohne Halt. Er hat nämlich eine natürliche Neigung, nach der Wahrheit zu suchen. Diese Neigung resultiert daraus, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist und nach dessen Bild und Gleichnis geformt wurde, wie das Buch Genesis berichtet.<sup>27</sup> Dass der Mensch ein Abbild Gottes ist, zeigt sich vor allem darin, dass sein Erkenntnisvermögen potentiell unendlich ist, so dass er immer neue Dinge erkennen kann. Je mehr er erkennt, desto eindringlicher bezeugt er, dass er ein Bild des unendlichen Gottes ist.<sup>28</sup> Allerdings ist es nicht der Inhalt der Er-

homo sit a Deo, a quo habet spiritum immortalem, qui non est de hoc mundo corruptibili sed de mundo intellectuali, ubi est regnum Dei et vita beata et aeterna (. . .).

<sup>25</sup> *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 7, Z. 5–9: Aspirare ad aeternam vitam non nisi fide possumus. Sed ad hanc fidem pertingere non possumus nisi per fidem omnis fidei, quae est, quod magister noster Iesus sit Filius Dei et crucifixus. Der Begriff »motus carnis« wird verwendet in *Sermo* LVIII: h XVII, N. 35, Z. 1–3: Unde species humana secundum animalitatem inclinatur instinctu animalitatis ad motum desiderii carnis seu animalitatis.

<sup>26</sup> *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 3, Z. 22–27: Primum igitur necesse est, ut credamus quod evangelium sit verbum veritatis docens ubi est cibus immortalis vitae, quam quaerimus, et quod nulla sit alia via ad ipsam quam via Iesu, et haec via ad regnum vitae aeternae in evangelio complicatur. Vgl. auch *Sermo* CLIII: h XVIII, N. 2, Z. 1–4: Docemur ex evangelio nos animam habere, quae ex Deo est, et si illa secundum genealogiam uti ex Deo est, reperitur audiens verba Dei et servans, non morietur in aeternum.

<sup>27</sup> *Sermo* XLIII: h XVII, N. 4, Z. 1–4 (mit Zitaten aus dem Buch Genesis). Vgl. auch *Sermo* LVI: h XVII, N. 2, Z. 1–6, und *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 6, Z. 2–3.

<sup>28</sup> *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 8, Z. 16–18: Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior, et ita Deo similior et capacior. Vgl. ferner *Sermo* CLXXXIII: h XVIII, N. 6, Z. 1–2: Intellectus autem fit Deo conformior per intellegere. Siehe schließlich auch *Sermo* CXXXIX: h XVIII, N. 6, Z. 1–3.



kenntnis, der ihn näher zu Gott bringt, sondern die Endlosigkeit der Suche. Im Erkennen der Dinge bemerkt der Mensch, dass seine Erkenntnis nie zu einem Abschluss gelangen kann. Niemals erlangt er ein vollständiges Bild von der Leistungsfähigkeit seines Erkenntnisvermögens und somit von dessen eigentlicher Natur. Zum Gegenstand seiner Erkenntnis kann der Mensch folglich alles machen – mit der Ausnahme seiner selbst und des Ursprungs seines Erkennens.<sup>29</sup> Ruhe findet das menschliche Erkennen Cusanus zufolge nur in Christus, der als Sohn des Vaters das wahre Abbild Gottes und der Ursprung von allem ist. Allein in Christus erkennt der Mensch seine eigene Natur als Abbild Gottes wieder.<sup>30</sup> Auch in diesem Fall kann nur der Glaube das Fundament legen, um Christus als Wahrheit anzunehmen. Ohne diesen Glauben hat der Mensch keine Kenntnis von seinem eigenen Wissen.<sup>31</sup>

#### 2.4. Das Wissen von Gott und der Schöpfung

Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch ohne Glaube in absolute Finsternis gerät. Es gibt eine Brücke hin zu Gott, die nie verloren gehen kann, und zwar die evidente Tatsache, dass Gott existiert und er die Wahrheit ist. Kein denkendes Wesen kann die Existenz und Wahrheit Gottes bestreiten, ohne unweigerlich in Widersprüche zu geraten, so

<sup>29</sup> *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 10, Z. 4–6: Semper enim plus et plus potest intellegere quam intelligat. Non est igitur verbum eius aequale potentiae. Quare non est consubstantiale. Deshalb kann die menschliche Seele ihr eigenes Wesen auch nicht in einem Begriff zum Ausdruck bringen. Siehe *Sermo* XLVII: h XVII, N. 9, Z. 25–26: Sed quidditas animae non est nominabilis, quia ipsa praecedit id, quod ratio apprehendit.

<sup>30</sup> Dass nur Christus das wahre Abbild Gottes ist, hebt Cusanus hervor in *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 10, Z. 10–13: Solum verbum Dei Patris est aequale necessario, immo ipsa aequalitas, alias non procederet perfectissimum intellegere et Deus non intelligeret se ipsum perfectissime. Christus ist so die Vervollkommnung der Schöpfung, die ohne ihn nicht erreicht werden kann, auch nicht im menschlichen Erkennen, wie betont wird in *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 7, Z. 11–15: Sed Christus venit, qui est finis creaturae. In illo lumen illud intellectuale unitum est veritati et rationi aeternae, ut sic quiescet omnipotentia in se ipsa. Nam non esset aliter perfectio creationis. Deshalb findet nur in Christus jedes Geschöpf seine Ruhe. Siehe *Sermo* XLVII: h XVII, N. 11, Z. 8–10: Omnis motus est in Christo quietus: caeli, terrae, maris et omnium, quae sunt ab immobili Deo condita etc.

<sup>31</sup> Siehe dazu das Zitat oben in Anm. 13 (*Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 1–3).

hebt Cusanus hervor.<sup>32</sup> Ebenso wenig leugnen die Menschen, dass Gott der Ursprung und das Ziel von allem ist.<sup>33</sup> Der Philosoph vermag daraus zu lernen, dass er aus eigener Einsicht weiß, dass Gott existiert. Diese Erkenntnis erweckt in ihm das Verlangen, Gott zu suchen, doch kann sie ihm niemals die Erfüllung dieses Strebens ermöglichen, da Gott im Unsichtbaren verborgen ist. Das Wesen Gottes bleibt dem Menschen, der sich ausschließlich auf das eigene Erkennen stützt, verschlossen. Allein Christus, als das Wort Gottes, kann ihm zu dieser Einsicht verhelfen.<sup>34</sup> Dasselbe gilt für sein Wissen von der Schöpfung. Cusanus betont in seinen Predigten regelmäßig, dass ohne Offenbarung das ›quid est‹ der Dinge nicht erkennbar ist. Dieses ›quid est‹ der Dinge nämlich ist ihre Wahrheit, und diese gründet ausschließlich in Gott.<sup>35</sup> Das einzelne Geschöpf ist nichts anderes als die göttliche Weisheit, die sich auf eine bestimmte Weise zeigt. Das ›quid est‹ der Dinge ist unsichtbar im Schoß des Vaters verborgen. Allein das Wort des Vaters kann es offenbaren.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> *Sermo* CCIV: h XIX, N. 2, Z. 1–2: Dico itaque primo, quod apud omnes nationes est certissimum Deum esse et ipsum esse veritatem aeternam; neque concipi potest ipsum non esse, nisi hoc dicatur per excellentiam. Cusanus bezeichnet die Predigt, in der er diesen Gedanken betont, als grundlegend und vorbildlich. Siehe *Sermo* CCIV: h XIX, N. 1, Z. 7–8: Sit hic Sermo noster quasi primus omnium atque fundamentalis, ex quo poterint multi formari.

<sup>33</sup> *Sermo* CCIV: h XIX, N. 5, Z. 20–24: Deum autem regem universorum omnes fatentur, non solum Christiani, Iudaei aut Sarraceni, qui unum eundem Deum ut regem regum et dominum dominantium colunt, sed etiam gentiles.

<sup>34</sup> *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–3: Quid igitur attingit omnis creatura de Deo? Nam in operibus eius attingit ipsum admirabilem, sed ipsum non attingit. Und *Sermo* LIX: h XVII, N. 5, Z. 12–13: Qui igitur putat se videre per hominem invisibile, recte caecus in ratione est. Nur das Wort kann den Menschen zu Gott führen. Vgl. *Sermo* XXIII: h XVI, N. 30, Z. 3–6: Non enim potest aliud nomen reperiri, quod nos ducere possit in Patris notitiam, nisi illud Verbum sive nomen infinitum, quod est infinita Aequalitas Patris. Zur Bedeutung des Begriffs der ›aequalitas‹ in der Christologie des Cusanus siehe H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift ›De aequalitate‹* (Hildesheim 2000). Vgl. ferner W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt am Main 1985) 368–384.

<sup>35</sup> *Sermo* LVI: h XVII, N. 2, Z. 18–21: Sed in hoc mundo ignoramus, quid veritas, quid vita, quid via, lex seu caritas. Unde Christus intravit in hunc mundum, ut nobis haec omnia ostendat. Vgl. auch *Sermo* LVIII: h XVII, N. 1, Z. 11–12, und *Sermo* LXI: h XVII, N. 13, Z. 3–11.

<sup>36</sup> *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 20, Z. 6–9: (. . .) quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo om-

Die Philosophie, die nicht durch die Offenbarung geleitet wird, stößt hier schnell an ihre Grenzen, wenn sie zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit (*veritas ultima*) gelangen will.<sup>37</sup> Nimmt sie hingegen das göttliche Wort zum Ausgangspunkt, dass er der Schöpfer von allem ist, so ergibt sich eine vollkommen andere Situation: Dann öffnet sich die gesamte Schöpfung als *liber artis aeternae*.<sup>38</sup> Aus diesem Buch kann die Philosophie grenzenlos schöpfen, um mit seiner Hilfe das göttliche Wort zu verdeutlichen.<sup>39</sup> Genau dies tut Cusanus in seinen Predigten.

### 3.1. Schrift und Schöpfung

Die Kenntnis der Schrift ist die Voraussetzung, um Wissen von der Schöpfung zu erlangen, das seinerseits bei der Schriftauslegung angewandt werden kann. Hier scheint eine zirkuläre Struktur vorzuliegen, was jedoch nicht der Fall ist. Sowohl die Schrift als auch die Schöpfung sind Manifestationen ein und derselben göttlichen Weisheit – mit dem Unterschied, dass die Schrift ihre Herkunft von Gott explizit zum Ausdruck bringt, während die Schöpfung dies lediglich implizieren kann.<sup>40</sup>

Im nun folgenden Teil möchte ich auf die Art und Weise eingehen, in der sich Cusanus in seinen Predigten über die Schrift äußert. Im Rahmen dieser Studie werde ich mich auf einige zentrale Aspekte konzentrieren, andere dagegen unberücksichtigt lassen, wie beispielsweise seine Inter-

nia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei. In *Sermo XXIII*: h XVI, N. 28, Z. 4, wird das Wort als ›perfecta innotescendi ratio‹ bestimmt. Deshalb ist den Geschöpfen als solchen bei der Suche nach der Wahrheit (vorerst) keine Beachtung zu schenken, sondern nur Christus ist zu folgen. Siehe *Sermo CXXII*: h XVIII, N. 9, Z. 6–9: Linqvendi igitur sunt omnes testes, qui vel ex sensibilibus, imaginibus aut rationabilibus de veritate testimonium perhibere nituntur, et solum sequendus est Christus.

<sup>37</sup> So wird der Begriff ›veritas ultima‹ verwendet in *Sermo XXXIII*: h XVII, N. 3, Z. 8–9.

<sup>38</sup> *Sermo CXXI*: h XVIII, N. 5, Z. 17–18: Mundus est ut liber artis aeternae seu Sapientiae. Vgl. ferner ebd. N. 7, Z. 1: Nota: Sapientia est Filius Dei (. . .).

<sup>39</sup> Das Geschöpf bezeugt nämlich die göttliche Weisheit. Siehe *Sermo CLXIII*: h XVIII, N. 4, Z. 6–7: Et quid est aliud creatura quam sapientia Dei sic ostensa?

<sup>40</sup> Vgl. dazu etwa die oben in Anm. 24 zitierten Stellen, an denen Cusanus über das Vermögen und das Unvermögen des Menschen spricht, seine eigene Natur zu erkennen.

pretation der Beziehung zwischen *historia* und *sensus mysticus*, seine Bewertung der Unterschiede zwischen den Evangelien sowie seine These von der Unerschöpflichkeit der Schrift.<sup>41</sup>

### 3.2. Christus als Mittelpunkt der Schrift

Den Mittelpunkt der Schrift bildet für Cusanus die Person Christi. In ihm ist alles zusammengefasst, was in der Schrift geschrieben steht. Ein Wort des Paulus aufgreifend spricht Cusanus auch von Christus als dem *verbum abbreviatum*.<sup>42</sup> Die Geburt Christi durch die Jungfrau Maria wird bereits im Schöpfungsbericht der Genesis angekündigt und wird in den folgenden Büchern immer deutlicher formuliert, namentlich durch die Propheten. Anders gesagt: Das Alte Testament ist damit eine Vorankündigung des Neuen. Das Neue Testament bringt zum Ausdruck, was im Alten Testament verborgen liegt.<sup>43</sup> Cusanus verwendet zur Illustration die

<sup>41</sup> Nur soviel zu diesen Themen: Was die Beziehung zwischen ›historia‹ und ›sensus mysticus‹ betrifft, stützt sich Cusanus auf Gregor den Großen nach dem die ›historia‹ in der Schrift häufig auf ein ›mysterium‹ verweise. Vgl. hierzu *Sermo VI*: h XVI, N. 10, Z. 27–29: Et haec historia Sacrae Scripturae unum narrat et aliud, scilicet mysterium, prodit dicente beato Gregorio XV Moralium (. . .). Differenzen zwischen den Evangelien werden von Cusanus in *Sermo XII*: h XVI, N. 8, Z. 1–39, herausgestellt. Sie bringen ihm zufolge die Größe des Mysteriums Christi zum Ausdruck. Vgl. ebd. N. 9, Z. 1: Haec omnia sunt maximi mysterii (. . .). Die Unerschöpflichkeit der Schrift zeigt sich für Cusanus darin, dass ihre Deutung niemals zu einem Abschluss gelangen kann. Vgl. dazu *Sermo CCXLII*: h XIX, N. 31, Z. 10–12: Tanta est enim sacrae scripturae fecunditas, quod sufficienter nequit explicari. Eine eingehende Darstellung der exegetischen Methode des Cusanus mit Angaben zu weiterführender Literatur bietet K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63.

<sup>42</sup> *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 22, Z. 1–2: Christus igitur est verbum Patris abbreviatum super terram. In der Menschheit Christi ist nicht nur die Schrift, sondern sind alle Bücher überhaupt zusammengefasst. Siehe ebd. N. 22, Z. 5–10: Et nota, quod est quasi conclusio omnium librorum et scripturarum et figurarum et formarum et artium scibilibum et operabilium, sicut conclusio est breve verbum complicans omnia in virtute (. . .). Vgl. *Rm* 9,28.

<sup>43</sup> *Sermo IX*: h XVI, N. 10, Z. 1–3: (. . .) sacratissima Scriptura in primordio hoc praedestinatam aeternum maximum opus posuit incarnandi Verbi ex Virgine (. . .). Das Geheimnis der Inkarnation hat sich immer deutlicher in der Schrift offenbart. Vgl. *Sermo XVIII*: h XVI, N. 3, Z. 1–6: »(. . .) se Salvator a principio semper manifestavit per prophetas, semper clarius et clarius. Et de quanto plus appropinquabant prophetae ad

Metapher der menschlichen Entwicklung vom Embryo, der noch in der Gebärmutter eingeschlossen und für niemanden sichtbar ist (das Alte Testament), bis zum voll entwickelten Menschen, der von anderen wahrgenommen werden kann, der weiß, woher er kommt, und der anderen über seine Herkunft zu berichten vermag (das Neue Testament).<sup>44</sup> In der Person Christi hat die göttliche Botschaft des Alten Testaments eine sichtbare und vernünftige Gestalt angenommen und somit ihre endgültige Form gewonnen.<sup>45</sup> Christus ist das lebendige Wort der ewigen Weisheit. Der Mensch, der die Schrift begreifen will, muss deshalb Christus zum Maßstab nehmen.<sup>46</sup> Obwohl die Schrift verschiedene Bücher umfasst, genügt dem Menschen dieser eine Maßstab, denn im Worte Christi fällt die gesamte Schrift wie in einem Brennpunkt verdichtet zusammen.<sup>47</sup> Bei der Lektüre der Schrift muss sich der Mensch diesen Bezugspunkt stets vor Augen halten. Cusanus weist seine Zuhörer darauf hin, dass sie die Texte immer wieder betrachten müssen, um durch die Oberfläche der grammatikalischen Bedeutung in sie einzudringen und bis zu der einen Intention des göttlichen Schreibers zu gelangen.<sup>48</sup>

---

Christum, de tanto clarius prophetizabant et sanctiores fuerunt, ut Johannes Baptista etc.

<sup>44</sup> Vgl. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 3, Z. 7–10: (. . .) Ita non est alia veritas novi testamenti et alia veteris, sed eadem una est occulta quasi in utero nondum intellecta seu visa, alia est nata et facta visibilis, sublato velamine litterae.

<sup>45</sup> *Sermo* CCXII: h XIX, N. 2, Z. 17–19: Sic scriptura veteris testamenti est ut corpus, cui Christus verbo suo spiritus addidit.

<sup>46</sup> *Sermo* CXXV: h XVIII, N. 3, Z. 7–9: (. . .) nisi verbum arcana reseret, non possunt (sc. audientes, MH) audire ea, quae latent sub sensibilibus verborum signis. Vgl. auch *Sermo* CCXII: h XIX, N. 2, Z. 19–23: Ipse enim nobis aperuit scripturas verbo doctrinae, in quo spiritum infundit. Unde nisi ipse dederit spiritum, non intelligitur scriptura (. . .).

<sup>47</sup> *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 9, Z. 1–2: Verba Iesu sunt consummatae perfectionis, quia ipsa veritas. Vgl. auch *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 20, Z. 17: Christus docet omnes scripturas de eo esse (. . .).

<sup>48</sup> *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 8, Z. 1–8: Attende, quod nemo intelligit scripturam alterius, nisi attingat usque ad intentionem scribentis. (. . .) Sic nisi quis habeat eundem spiritum quam Iesus, non attingit ad intellectum seu gustum evangelii. Vgl. auch *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 15, Z. 13–18: Qui enim est satis in grammaticalibus imbutus (. . .), sed tantum occupatur circa activam vitam, quod receptum verbum non ruminat nec circa ipsum attente versatur, perdit verbum (. . .).

## 3.3. Kulminationspunkte

Diese Intention tritt in besonderer Weise an einigen Stellen hervor, die das Geheimnis Christi gleichsam noch kondensierter bündeln. Cusanus weist in seinen Predigten auf mindestens vier solcher Kulminationspunkte hin. Der erste findet seinen Ausdruck im Beginn des Johannes-Evangeliums ›*In principio erat verbum*›. Diesen Satz bezeichnet Cusanus als das *unum principium omnium*, das den Schlüssel zum Geheimnis der Trinität darstellt und am Anfang von allem steht.<sup>49</sup> Der zweite Punkt ist die Menschwerdung Christi. Diese betrachtet Cusanus als den Kern (*conclusio*) der Schrift, welcher für ihn in der Botschaft besteht, dass das Wort sich dem Menschen offenbaren will. Es ist das Wort, das alle Worte umfasst (*breve verbum complicans omnia in virtute*) und daher für alle Zeiten genügt.<sup>50</sup> Der dritte Punkt findet sich im Kreuzestod Christi, den Cusanus als Bekräftigung der ewigen Wahrheit betrachtet, die durch das *breve verbum* offenbart ist (*testimonium veritatis*).<sup>51</sup> Als viertes schließlich nennt Cusanus die Auferstehung (*resurrectio*), welche er als die Vollendung (*perfectio*) der Schrift betrachtet, da sie dem Menschen offenbare, dass das Wort tatsächlich das Wort des ewig lebendigen Gottes ist, das den Menschen zu seinem Ursprung zurückführen wird.<sup>52</sup>

In diesen vier Punkten kulminiert die Wahrheit der Schrift. Sie bringen zum Ausdruck, dass die Vergänglichkeit des Menschenlebens, wie es von den Philosophen gelehrt wird, bloßer Schein ist und nicht auf Wahrheit beruht. Um die Wahrheit der Schöpfung zu begreifen, muss der Mensch glauben, dass die Schrift wahr ist. Er muss das *testimonium veritatis* anneh-

<sup>49</sup> *Sermo* XIX: h XVI, N. 5, Z. 14–23. Über das Geheimnis der Trinität hatte Cusanus bereits ausführlich gehandelt in *Sermo* I: h XVI, N. 2–7. Weiteres zur Trinitätslehre des Cusanus mit Verweisen auf die Predigten bietet (noch immer grundlegend) R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952).

<sup>50</sup> *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 22, Z. 2–13. Siehe auch *Sermo* LV: h XVII, N. 11, Z. 14–16: In speciem igitur humanitatis intravit Jesus seu ratio divina, ut esset homini via rediti-onis ad patriam.

<sup>51</sup> *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 9, Z. 31–38, und ebd. N. 11, Z. 1–7. Vgl. hierzu auch *Sermo* CCXL: h XIX, N. 2, Z. 22–23: (. . .) crux Christi est ultimum testimonium spiritualis intelligentiae evangelii (. . .).

<sup>52</sup> *Sermo* CCXX: h XIX, N. 11, Z. 42–43. Vgl. dazu auch die oben in Anm. 24 zitierte Stelle (*Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 1–5), in dem Cusanus die Botschaft Christi dahingehend zusammenfasst, dass sie die Unsterblichkeit des Menschen bezeuge.

men.<sup>53</sup> Dazu leitet ihn das Wort Christi an, insbesondere an den Stellen der Evangelien, an denen das inkarnierte Wort (Christus) direkt zu den Menschen spricht, so etwa, wenn Christus über Maria sagt, dass sie den besseren Teil gewählt hat,<sup>54</sup> oder wenn er seine Zuhörer lehrt, das Vaterunser zu beten.<sup>55</sup> Dieses Gebet ist von besonderer Bedeutung, da es von Christus gesprochen und an seinen Vater, welcher der Vater aller Menschen ist, gerichtet wurde. Dieses Wort Christi führt den Menschen zurück zu seinem ewigen Ursprung. In ihm ist die gesamte göttliche Weisheit enthalten (*omnis sapientia Dei relucet in illo sermone*).<sup>56</sup>

### 3.4. Das Zeugnis vom Kreuzestod Christi

Ob der Mensch das Wort Christi als das Wort der Wahrheit annimmt, ist für Cusanus eine Glaubensfrage.<sup>57</sup> Der Mensch kann sich von seinem irdischen Streben nicht selbst befreien. Aufgrund seiner freien Natur versucht der menschliche Intellekt eher zu verstehen (*intellegere*) als zu glauben (*credere*) und folgt deshalb lieber den Philosophen als dem Wort Christi, wie Cusanus betont.<sup>58</sup> Er versucht, diese Haltung zu durchbrechen, indem er seinen Zuhörern das Beispiel Marias vor Augen hält. Ihre Jungfräulichkeit steht als Symbol für die Bereitschaft, sich des fleischlichen Wissens zu enthalten und so die volle Wahrheit des Geistes in sich

<sup>53</sup> *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 13–18.

<sup>54</sup> Indem Maria das Wort Gottes aufnimmt und das Aufnehmen dieses Wortes als notwendig erachtet, hat sie an der Ewigkeit Gottes teil. Vgl. hierzu *Sermo* LV: h XVII, N. 7, Z. 7–11: Hic etiam potest notari, quod anima Maria ad unum, quod est necessarium, se convertendo eligit optimum, ac quod ipsa sic eligens stabilius in aeternitate confirmata est (. . .). Vgl. *Lc* 10, 42.

<sup>55</sup> *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18–27, bes. N. 18, Z. 7–10: (. . .) capere volo aliquod verbum Christi ab eodem humaniter prolatum, quod tibi sit notum, et sit: Pater noster etc. Cusanus hat mehrere Vaterunser-Predigten geschrieben. Vgl. dazu (mit ausführlichem Kommentar zu den deutschen Vaterunser-Predigten) J. KOCH und H. TESKE, *Die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten* (Heidelberg 1940) (CT 1/6). Vgl. *Mt* 6, 9–13.

<sup>56</sup> *Sermo* XXIII: h XVI, N. 18, Z. 11–12.

<sup>57</sup> *Sermo* CCXLIV: h XIX, N. 19, Z. 2–4: Nulla anima capax est, ut ipsam Christus ut Dei Filius inhabitet, nisi Spiritus Sanctus habitaculum praeparaverit.

<sup>58</sup> *Sermo* XLI: h XVII, N. 14, Z. 13–14: Nam intellectus vellet secundum libertatem suam prius intellegere quam credere. Vgl. auch *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 2–10: Fides potentiam naturalem supergreditur (. . .). Deficiente fide pondus naturae rediit.

aufzunehmen. In ihrer Konzentration auf das *unum necessarium* hat sie das ganze lebendige Wort der ewigen Weisheit geboren.<sup>59</sup>

Das Zeugnis vom Kreuzestod führt den Menschen zur Wahrheit und leitet ihn an, die Schöpfung unter dem Aspekt der Wahrheit zu betrachten. Aus diesem Grunde hat Cusanus die geschöpflichen Beispiele, die er in seinen Predigten heranzieht, um das Wort der Schrift zu erhellen, jeweils mit deutlichem Bezug auf Christus gewählt. So zeigt er am Beispiel der *humanitas Christi*, worin die Bedeutung Christi als Menschen für das Verstehen der Schöpfung liegt. Christus ist als Mensch mit allen Menschen verbunden. Er teilt mit ihnen das Menschsein, das in ihm mit dem lebendigen Gott verbunden ist.<sup>60</sup> Im Sterben und in der Auferstehung wird das Menschsein Christi zu seinem Ursprung im ewigen Vater zurückgeführt. Damit hat er für jeden und an jedem gezeigt, dass die geschaffene Menschheit in Wahrheit unsterblich ist.<sup>61</sup> Alle Menschen partizipieren an der einen unsterblichen Menschheit, wenn sie in ihrem Glauben davon ausgehen, dass Christus wirklich auferstanden ist.<sup>62</sup> Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Die Menschheit symbolisiert die gesamte Schöpfung, da sie alle Stufen der Wirklichkeit umfasst.<sup>63</sup> In der Rückkehr der Menschheit zum göttlichen Ursprung wird so auch zugleich die ganze Schöpfung zum Ursprung zurückgeführt. Die Auferstehung Christi offenbart die Wahrheit der gesamten Schöpfung. Denn wie alle Menschen am Menschsein Christi partizipieren, so partizipieren auch alle Geschöpfe an dieser Menschheit.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> *Sermo* CXXXII: h XVIII, N. 5, Z. 30–34: Item, quo modo Virgo gloriosa fide concepit filium et quo modo haec generatio est similis generationi divinae, ubi tanta est fecunditas Patris, quod ipsa fecunditas ex se ipsa generat. Sic fecunditas in Virgine. Vgl. ferner ebd. N. 7, Z. 8: Sapientia est Christus, filius Mariae. Siehe auch oben, Anm. 54.

<sup>60</sup> *Sermo* LIV: h XVII, N. 4, Z. 33–38: (. . .) ego homo in mea humanitate, quae est in Christo Jesu, assequar participationem vitae divinae, quae est unita humanitati in Christo, sicut ego in eo, quod sum hic homo, ex participatione humanitatis assecutus sum vitam humanam.

<sup>61</sup> *Sermo* CCXXIX: h XIX, N. 9, Z. 1–2: Christus igitur est resurrectio, in quo nostra natura meruit ad incorruptibilitatem exaltari.

<sup>62</sup> *Sermo* CCXXII: h XIX, N. 3, Z. 39–40: Nihil enim uniri potest vitae aeternae nisi per Spiritum, qui nexus aeternus.

<sup>63</sup> *Sermo* CLXV: h XVIII, N. 3, Z. 1–2: Homo est ut microcosmos. In eo est sol, luna, stellae, caelum, terra, mare etc. Vgl. dazu W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 68–87.



### 3.5. Die Schöpfung als Bild der Trinität

Dass ohne Offenbarung die Wahrheit der Schöpfung verborgen bleibt, zeigt auch das Beispiel der Schöpfung als *vestigium trinitatis*, das von Cusanus mehrmals angeführt wird. Bei einer ersten Betrachtung der Predigten gewinnt der Leser den Eindruck, dass Cusanus die geschöpflichen *vestigia trinitatis* als Grundlage verwendet, um die göttliche Trinität zu begreifen.<sup>65</sup> Dieser Eindruck trifft jedoch nur teilweise zu. Tatsächlich bekräftigt Cusanus wiederholt, dass jedes Geschöpf Zeugnis ablege von der göttlichen Trinität, und er verbindet die Auslegung des Anfangs des Johannesevangeliums mit den bekannten Worten des Paulus, dass der Mensch Gott nur von der Schöpfung her erkennen könne.<sup>66</sup> Zugleich unterstreicht er jedoch, dass sich die Trinität einzig durch den Glauben erfassen lässt. Ist sie im Glauben einmal angenommen, so kann der Mensch mühelos Argumente finden, ihre Spuren in der Schöpfung nachzuweisen. Ohne den Glauben, nur mit der natürlichen Vernunft (*ex puris naturalibus*), ist das jedoch unmöglich.<sup>67</sup> Dies wird deutlich in seinen Überlegungen zum menschlichen Denken, in dem die göttliche Einheit, die zugleich eine Dreiheit ist, am besten repräsentiert sei. In diesem Zusammenhang verweist Cusanus auf den Syllogismus, den er als das Modell für den menschlichen Denkprozess schlechthin begreift.<sup>68</sup> Aber

<sup>64</sup> *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–8: Si bene attendimus, Christus, qui veritas, est consummatio absoluta, quia omne quod fit, quando ad veritatem pervenitur, tunc est consummatum.

<sup>65</sup> Das würde der Methode entsprechen, die Cusanus in einigen seiner anderen Schriften anwendet, etwa in *De docta ignorantia*. Vgl. unten Anm. 98.

<sup>66</sup> *Sermo* XXXVIII: h XVII, N. 13, Z. 1–3: Item videmus in omni creato Deum trinum et unum quadam participatione, nam quanto creatura Deo similior, tanto magis trina et una. Vgl. auch *Sermo* CXL: h XVIII, N. 1, Z. 3–6: In expositione evangelii »In principio erat verbum« attendere debemus ad dictum Pauli ad Romanos primo: »Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur« (. . .). Vgl. *Rm* 1, 20.

<sup>67</sup> *Sermo* XIX: h XVI, N. 7, Z. 13–21: Hodie tamen habentes per fidem Trinitatem esse, non esset post fidem rationes Trinitatis difficile invenire (. . .), ad quas tamen ex puris naturalibus, nisi fidem habuissent, non pervenissent, ut dicit Isaias (. . .). Vgl. auch *Sermo* XXII: h XVI, N. 7, Z. 5–8: Credimus igitur ipsum Deum esse unum et trinum, cuius tamen nec unitas nec trinitas comprehensibilis est. Siehe ferner ebd. N. 16, Z. 14–16: Et non est possibile nobis hominibus aliquo signo, figura aut locutione attingere Triunitatem.

<sup>68</sup> Vgl. dazu *Sermo* XLIII: h XVII, N. 10, Z. 20–24, und *Sermo* LXI: h XVII, N. 23,

obwohl der Mensch im syllogistischen Schlussverfahren den Ursprung seines Denkens aufhellt, so kann er dennoch diesen Ursprung nicht zum Gegenstand seines Denkens machen. Das Denken wird vom Wesen (*quidditas*) des Menschen ermöglicht, jedoch kann der Mensch dieses Wesen nicht aus dem eigenen Denken heraus (*ex se*) begrifflich erfassen (*venari*).<sup>69</sup> Es geht dem Denken voraus: *ipsa praecedit id, quod ratio apprehendit*.<sup>70</sup> Der Mensch hat somit keinen Zugang zum Ursprung seines Denkens, da er diesen mit seinem Denken selbst nicht einholen kann. Das Wissen um die Herkunft der eigenen Erkenntnisfähigkeit kann ihm lediglich als Geschenk zuteil werden. Er muss das *testimonium veritatis*, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, erst annehmen. Aber sobald er sich zu dieser Wahrheit durch den Glauben an Christus bekannt hat, weiß er gewiss, dass es die Wahrheit ist. Denn in dieser Wahrheit leuchtet seine eigene Wahrheit auf.<sup>71</sup>

---

Z. 1–13. Hier ist dem Bezug mit der Schrift *De aequalitate* nachzuspüren, in welcher dem Syllogismus ebenfalls eine bedeutende Rolle zugeschrieben wird. Dieses Werk ist deshalb von Bedeutung, da es in besonderem Zusammenhang mit den Predigten steht. In drei der insgesamt vier Handschriften ist es zusammen mit Predigten des Cusanus überliefert. Siehe dazu H. G. SENGER, *Praefatio*, in: *De Aequal.*: h X/1, p. X–XVI. Zu den weiteren Beziehungen mit den Predigten siehe F. E. CRANZ, *The »De aequalitate« and the »De principio« of Nicholas of Cusa*, in: G. Christianson und Th. M. Izbicki (Hg.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church* (Leiden 1996) 271–280, bes. 271, und K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63, bes. 60–61.

<sup>69</sup> *Sermo* LVIII: h XVII, N. 1, Z. 11–12. Vgl. auch *Sermo* LXI: h XVII, N. 13, Z. 6–10: (...) *humanitatem videre non valemus per apprehensionem quidditatis eius, sed solum quia est a posteriori ab hominibus humanitatem participantibus.*

<sup>70</sup> *Sermo* XLVII: h XVII, N. 9, Z. 25–26.

<sup>71</sup> Cusanus vergleicht die Seele mit einer Kerze, die sich selbst beleuchtet, aber erst, nachdem sie durch das Licht des Glaubens entzündet ist. Vgl. *Sermo* CXLIII: h XVIII, N. 6, Z. 19–24: *Christus ergo, qui est sapientia, in omnibus humanis intellectibus per fidem receptum lumen est illuminans quasi lumen de lumine, sine quo omnis anima est tamquam lychnus cerei non accensum habens aptitudinem, ut accendatur, actu lumine carens. Die menschliche Gottesebenenbildlichkeit wird somit erst in der Nachfolge Christi verwirklicht.* Vgl. dazu A. DAHM, *»Imago foedata« – »Imago purgata«.* *Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues* (Trier 2002) (KSCG 15).

### 3.6. Ausgangspunkt der Exegese

Der Ausgangspunkt der exegetischen Methode des Cusanus ist hiermit ersichtlich: Es ist die Botschaft Christi. Nur das Wort kann das Wort auslegen. Ohne dieses Wort hat der Mensch kein Wissen, weder von sich selbst, noch von der Schöpfung: *quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei.*<sup>72</sup> Der Nachdruck, den Cusanus auf den Glauben legt, bedeutet keineswegs ein Ablehnen der Philosophie bei der Schriftauslegung. Denn der Mensch kann nachforschen, ob das, was er im Glauben angenommen hat, auch wirklich wahr ist. Damit sind wir beim nächsten Aspekt angelangt, den ich aufgreifen möchte, nämlich bei den Kriterien, anhand derer nach Cusanus festgestellt werden kann, ob eine gegebene Interpretation der Schrift korrekt ist oder nicht.

#### 4.1. Kriterien der Exegese

Cusanus hat drei Kriterien, an denen sich die Auslegung der Schrift überprüfen lässt: die Wahrheit (*veritas*), den Frieden (*pax*) und die Liebe (*caritas*). Diese Kriterien stellen keinen von außen angelegten Maßstab dar, sondern entstammen der Schrift selbst.<sup>73</sup> Hierbei geht es nicht um den Buchstaben der Schrift. Der Exeget, der auf der Suche nach der *intentio scribentis* der Schrift ist, sucht nach dem Geist Gottes, der sich auch in der Schöpfung dem menschlichen Erkenntnisvermögen offenbart hat. Mit seinem von Gott geschaffenen Geist verfügt der Mensch über ein Mittel zu entscheiden, ob die Auslegung der Schrift tatsächlich im Sinne Gottes geschieht. Dieses Mittel ist zwar von Gott geschaffen, kann aber vom Menschen aus eigener Kraft verwendet werden, da er als denkendes Wesen selbstständig die Wahrheit als Wahrheit einzusehen vermag, wenn diese sich ihm zeigt: *noster igitur spiritus iam discernere potest et probare spiritus, si ex Deo sunt, si scilicet sunt instigantes (. . .) ad motum caritatis, pacis et veritatis.*<sup>74</sup>

<sup>72</sup> *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 20, Z. 6–9.

<sup>73</sup> Vgl. etwa *II Job.* 3: (. . .) sit nobiscum (. . .) pax a Deo Patre et a Christo Iesu Filio Patris in veritate et caritate (. . .).

<sup>74</sup> *Sermo LVIII*: h XVII, N. 33, Z. 1–4.

## 4.2. Wahrheit

Im Folgenden werde ich kurz auf die drei genannten Kriterien eingehen. Bei der Wahrheit handelt es sich um das wichtigste Kriterium: Die Wahrheit ist die Wahrheit Christi, die sich im Wort als selbstevident offenbart. Christus offenbart die Wahrheit, die ohne jede Unwahrheit ist (*veritas sine fallacia*).<sup>75</sup> Da er die Wahrheit ist, die alles wahr macht, und das intellektuelle Licht, das alles erleuchtet, zeigt er sich in jedem Geschöpf und in jedem Erkenntnisakt des Menschen. Allerdings tritt die Wahrheit im Geschöpf nicht in vollem Umfang zu Tage. Das Geschöpf ist beschränkt und kann seine eigenen Grenzen nicht überschreiten.<sup>76</sup> In der Person Jesu Christi hingegen zeigt sich die Wahrheit zwar in der Gestalt des Menschen, jedoch in seiner ganzen Vollkommenheit.<sup>77</sup> Cusanus spricht in diesem Zusammenhang von der *consummatio absoluta* der Wahrheit.<sup>78</sup> In dieser absoluten Form ist sie unverkennbar. Wenn sich der Mensch für das Wort Christi öffnet, bekräftigt er dessen unmittelbare Wahrheit, da diese Wahrheit der Beginn und das Ziel seiner Selbsterkenntnis ist: *veritas enim de se est illius naturae, quando ut veritas auditur, quod nullam potest in intellectu resistentiam invenire, cum veritas sit principium et finis eius*.<sup>79</sup>

Hat der Mensch die Wahrheit in Christus gesehen und in ihrer Ab-solutheit bekräftigt, so verfügt er über ein Kriterium, um über den Bei-

<sup>75</sup> *Sermo* XLI: h XVII, N. 9, Z. 14–15.

<sup>76</sup> *Sermo* LIX: h XVII, N. 5, Z. 7–9: Homo enim non ascendit extra speciem suam, quia homo est et clauditur intra speciem humanam potentia virtutis eius.

<sup>77</sup> *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 13, Z. 25–26: Omnium igitur hominum humanitas et perfectio est in Christo Jesu ut in capite supremo. Näheres über Christus als Vollkommenheit in M. J. F. M. HOENEN, *Tradition and Renewal: The Philosophical Setting of Fifteenth-Century Christology*. Heymericus de Campo, Nicolaus Cusanus, and the Cologne Quaestiones vacantiales (1465), in: K. Emery und J. Wawrykow (Hg.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers* (Notre Dame, Indiana 1998) 462–492.

<sup>78</sup> *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 6, Z. 5–6 (zitiert oben in Anm. 64). Siehe auch ebd. N. 7, Z. 1–2: Christus igitur, quia est veritas, est perfectio omnis perfectibilis.

<sup>79</sup> *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 3, Z. 23–26. Deshalb ist es nach Cusanus unmöglich, nicht an Gott zu glauben, wenn der Glauben geschenkt wird. Siehe ebd. N. 4, Z. 1–2: Unde impossibile est quod Deo non credatur. Der Glauben ist jedoch keine Errungenschaft der menschlichen Einsicht, sondern wird von Gott gegeben, wie Cusanus hervorhebt in *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 5, Z. 2–3: (. . .) fides non est ex persuasione humanae sapientiae, sed ostensione spiritus et virtutis Dei (. . .).

trag der Philosophie zur Auslegung der Schrift zu entscheiden. Überall, wo die Philosophie Wahrheit in der Schöpfung findet, kann der Mensch sie heranziehen, um die Wahrheit der Schrift freizulegen. Denn die Wahrheit der Schöpfung ist die Wahrheit Christi, der wiederum auch die Wahrheit der Schrift ist. Die Philosophie kann sich überall in der ganzen Schöpfung auf Wahrheitssuche begeben. Das Einzige, was sie nicht kann, ist zu versichern, dass diese Wahrheit auch wirklich wahr ist. Diese Sicherheit kann allein Christus geben.<sup>80</sup> Christus ist der *magister*, der den Menschen auf seinem Weg zur Wahrheit stets begleitet. Er ist gleichzeitig die Wahrheit und der Weg und wird von Cusanus als *caput scholae rationis* bezeichnet.<sup>81</sup> Wenn jemand in einer Predigt leugnet, dass Christus der Sohn Gottes ist, dann leugnet er die Wahrheit der Schrift. Bekräftigt er dagegen, dass Christus der Herr ist, dann spricht er sicher die Wahrheit. So zeigt sich der Geist des Predigers wie von selbst in dem Wort, mit dem er die Schrift auslegt: *ex sermone deprehenditur spiritus qui loquitur*.<sup>82</sup>

#### 4.3. Friede und Liebe

Soviel zur Wahrheit, dem wichtigsten der drei Kriterien. Die beiden anderen Kriterien, der Friede (*pax*) und die Liebe (*caritas*), gründen in der Wahrheit.<sup>83</sup> Sie beziehen sich jedoch weniger auf die Selbstevidenz der Wahrheit, als vielmehr darauf, welche Auswirkung die Wahrheit auf die innere Haltung sowohl der Exegeten selbst, als auch der Zuhörer erzielt. Christus verkörpert als *ipsa veritas* die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, die der höchste Friede ist (*suprema pax*).<sup>84</sup> Dieser Friede hat

<sup>80</sup> *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 8, Z. 1–3: Extra veritatem non est veritas, sed falsitas est extra veritatem. Non potest igitur testimonium perhiberi veritati, nisi per veritatem (. . .).

<sup>81</sup> *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 16, Z. 1–2 (zitiert oben in Anm. 16). Christus ist der »doctor« und »magister«, der keine Unwahrheiten lehren kann, und somit der sicherste Weg zur ewigen Wahrheit. Vgl. *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 9, Z. 1–5: Vide nunc, Christiane, qualem doctorem, magistrum, illuminatorem atque mediatorem habeas, quoniam veritatem ipsam, quae falli nequit, extra quam error, seductio, mors atque calamitas intellectualis.

<sup>82</sup> *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 2, Z. 16–21.

<sup>83</sup> Vgl. *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 6, Z. 8–9 (*pax*), und *Sermo* CLV: h XVIII, N. 3, Z. 1–2 (*caritas*).

<sup>84</sup> *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 6, Z. 35–36.

nicht die geringste Uneinigkeit in sich (*nihil in se habet discordiae*).<sup>85</sup> Wenn also die Auslegung den Frieden des Glaubens stört und zu Spaltungen innerhalb der Kirche und der Gemeinde führt, enthält sie einen Irrtum, da Uneinigkeit das Verneinen des Friedens bedeutet.<sup>86</sup> Der Mensch kann nie auf der Grundlage der Schrift die Einheit des Glaubens oder die Einheit der Kirche bestreiten. Der *haereticus* und der *scismaticus* widerlegen sich dadurch selbst.<sup>87</sup> Der Mensch kann diese Einheit nicht aus eigener Kraft erreichen, sondern ist dazu auf die Hilfe Christi angewiesen.<sup>88</sup> Um dies zu verdeutlichen, verweist Cusanus in seinen Predigten wiederholt auf die Philosophen, die untereinander immer uneins seien und nie zur Ruhe kämen, da sie *ex puris naturalibus* keinen Zugang zur Einheit Christi hätten.<sup>89</sup> Der Glaube kann nicht durch menschliche Weisheit erworben werden, sondern allein durch den göttlichen Geist, der sich dem Menschen zeigt (*ostensio spiritus*).<sup>90</sup>

Cusanus begreift den göttlichen Geist als die *quidditas absoluta omnium creaturarum*.<sup>91</sup> Dieser Geist äußert sich als *caritas* und kann nicht ohne die *caritas* erkannt werden.<sup>92</sup> Deshalb stellt auch die Liebe neben der Wahr-

<sup>85</sup> *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 13, Z. 7–8.

<sup>86</sup> *Sermo* CLXVIII: h XVIII, N. 5, Z. 5–7: Pax autem videtur esse unio. Pax enim unit, et medio aliquo unio fit, et illud medium est, in quo quietantur extrema. Dazu die Beiträge in I. Bocken (Hg.), *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa* (Leiden 2004).

<sup>87</sup> *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 12, Z. 13–15: Sic ecclesia, quae est corpus Christi, instituta est in unitate, ut non sit scisma in corpore Christi, sed pax et concordia in uno spiritu.

<sup>88</sup> *Sermo* CCXXX: h XIX, N. 15, Z. 1–3: Solus Filius Dei dat hanc pacem (sc. pacem Christi, MH), quae est victoria et quies omnium, qui Christum sequuntur. Vgl. auch ebd. N. 13, Z. 5–6: (. . .) nulla est pax nisi pax Christi.

<sup>89</sup> *Sermo* XLIII: h XVII, N. 5, Z. 6–11: Philosophi enim in silva habitant habentes pluralitatem et varietatem opinionum, varios sibi deos et varias vitae arbores fabricantes, unusquisque prout sibi videtur. Et non reperit ibi quietem homo neque quaesitum.

<sup>90</sup> *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 5, Z. 2–3. Vgl. auch *Sermo* CXLIII: h XVIII, N. 6, Z. 24–26: Omnis igitur ratiocinatio gentium non habet revelatum lumen sine sapientia, quae Christus est etc.

<sup>91</sup> *Sermo* LVIII: h XVII, N. 11, Z. 20–22. Ähnlich *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 7, Z. 7–10: Deus igitur, ut est essentia entium numerabilium, dicitur entitas seu unitas seu unus Deus, qui est sua unitas. Eine Analyse der Predigt CCXVI aus der Perspektive der Problematik von Glauben und Wissen gibt W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102, bes. 87–101.

heit und dem Frieden für Cusanus ein Kriterium für jene Wahrheit dar, die in Christus offenbart wurde. Die *caritas* oder der *amor* ist die Liebe des Menschen zu Gott und die Liebe Gottes zum Menschen.<sup>93</sup> Zugleich ist sie auch die Liebe von Mensch zu Mensch, denn in der zwischenmenschlichen Liebe zeigt sich die Liebe des Vaters zu den Menschen, die er in der Gestalt seines Sohnes zu sich geholt hat. Der Glaube an dieses *testimonium veritatis* verbindet die Liebe zwischen den Menschen mit der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Die *caritas* ist nichts anderes als die Liebe für die göttliche Liebe (*amor amoris, qui deus est*).<sup>94</sup> Deshalb zeugt die Liebe von Christus als der Einheit von Mensch und Gott und somit von dem *verbum abbreviatum* der Schrift. Die *caritas* ist das Kriterium, welches den Nachweis der göttlichen Wahrheit erlaubt: *si in caritate (...) tunc in luce (...) si non in caritate, tunc (...) in tenebris*.<sup>95</sup> Auch hier betont Cusanus, dass der Übergang von der Finsternis zum Licht nicht durch den Menschen selbst vollzogen werden kann, sondern allein durch den Glauben an Christus, der den Menschen zu Gott zurückführt: *et quia neque per te poteris, oportet, quod per magistrum et mediatorem Christum dominum*.<sup>96</sup>

## 5. Zusammenfassung und Ausblick

An dieser Stelle halte ich inne. Zum Abschluss meiner Ausführungen möchte ich nun die Ergebnisse zusammenfassen und mit einigen Anmerkungen versehen.

1. Auffällig ist der starke Nachdruck, mit dem Cusanus in seinen Predigten die Rolle des Glaubens betont. Mit dieser Gewichtung ist die Antwort gegeben auf die Frage nach der Verbindung von Exegese und philosophischer Analyse, die den Titel meines Beitrags bildet. Nur der Glaube bietet den Zugang zur höchsten Wahrheit (*veritas ultima*). Die

<sup>92</sup> *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 8, Z. 26–27: Et hic spiritus, quem dedit nobis per Filium suum, est caritas. Vgl. auch *Sermo* CLV: h XVIII, N. 2, Z. 10–11: Sed quia Deus est intellectus, qui est caritas, non aliter potest cognosci nisi dilectione.

<sup>93</sup> *Sermo* CCXX: h XIX, N. 5, Z. 20–23: Caritas autem, quae facit animam capacem, facit ipsam capacem amoris Dei seu gratiae. Amor enim est capax amoris amati.

<sup>94</sup> *Sermo* CCXX: h XIX, N. 5, Z. 27–28.

<sup>95</sup> *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 1–5.

<sup>96</sup> *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 9, Z. 19–21.

philosophische Analyse kann die vom Glauben offenbarte Wahrheit erhellen und solcherart präsentieren, dass sie für das menschliche Denken evident wird. Doch kann sie diese Evidenz nicht selbst begründen. Dies heißt, dass die philosophische Analyse in den Predigten eine notwendigerweise begrenzte Rolle spielt. Sie ist keine Philosophie im Sinne einer *prima philosophia*, denn sie bietet keinen Zugang zum ›*quid est*‹ der Wirklichkeit. Einzig der Glaube verschafft diesen Zugang.<sup>97</sup>

2. Vergleicht man die Predigten mit den anderen Werken, lässt sich ein erheblicher Unterschied hinsichtlich der Methode feststellen. In den meisten seiner anderen Werke beginnt Cusanus nicht mit dem Glauben, sondern reflektiert über Einsichten, die jedermann teilen kann, ob er nun glaubt oder nicht. Dass diese Reflexionen letztendlich zu Positionen führen, die mit dem Glauben übereinstimmen, deckt für Cusanus die Wahrheit des Glaubens auf.<sup>98</sup> In den Predigten jedoch stellt sich der Zusammenhang von Glaube und menschlicher Einsicht eher umgekehrt dar. Hier betont Cusanus, dass die Philosophie in zentralen Punkten dem Irrtum verhaftet bleibt, wenn sie nicht durch den Glauben geleitet wird. Der Philosoph, der sich nur auf die natürliche Vernunft stützt, vermag nicht zu erkennen, dass die Welt durch Gott aus dem Nichts geschaffen wurde.<sup>99</sup> Die Vielfalt philosophischer Meinungen begreift Cusanus als

<sup>97</sup> Nach Aristoteles, *Metaphysica* VI, cap. 1, ist es die eigene Aufgabe der Ersten Philosophie, das Was des Seienden zu betrachten, insofern es ein Seiendes ist. Genau das ist nach Cusanus jedoch ohne den Glauben unmöglich.

<sup>98</sup> Paradigmatisch für diese Vorgehensweise ist *De docta ignorantia*. Das dritte Buch bezeugt das Zusammengehen von dem einen philosophischen Fundament, das allen drei Büchern zu Grunde gelegt ist, und dem wachsenden Glauben an Christus: *De docta ign.* III, Epistola auctoris: h I, S. 163, Z. 18–21 (N. 264): Et nunc complevi finaliter tertium de Iesu superbenedicto libellum, ex eodem semper progrediens fundamento; et factus est mihi Iesus Dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei crementum. Dementsprechend weist das dritte Buch auch die mit Abstand meisten Schriftzitate auf. Vgl. dazu U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift ›De docta ignorantia‹* (Münster 1991). Zur philosophischen Vorgehensweise des Cusanus siehe ferner K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie* (Freiburg 1969) bes. 241–308 sowie die oben in Anm. 5 genannte Literatur.

<sup>99</sup> *Sermo* CCXV: h XIX, N. 5, Z. 19–21: *Ista opera* (sc. *opera creationis*, MH) *non cognoverunt philosophi, qui dixerunt, quod ex nihilo nihil fit*. Ähnliches stellt Marsilius von Inghen in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* fest. Der Satz ›*ex nihilo nihil fit*‹ ist ein Prinzip der natürlichen Vernunft, so argumentiert er, und kann deshalb ohne den



Beleg für das Unvermögen menschlichen Denkens.<sup>100</sup> Von sich aus kann der Philosoph die Wahrheit nicht erlangen, selbst dann nicht, wenn es um sein eigenes Menschsein geht. Hierfür muss er zunächst glauben. Erst dann kann er sich auf die Suche nach Beweisen für die ewige Wahrheit machen.

3. Die Tatsache, dass Cusanus in seinen Predigten den Glauben so stark betont, hängt in erster Linie mit dem Textgenre zusammen: Es geht um die Auslegung der Offenbarung. Doch spielen daneben noch weitere Aspekte eine Rolle. Die Beispiele, die Cusanus bietet, um zu zeigen, dass die Philosophie auf der Grundlage ihrer eigenen Prinzipien zu Schlüssen gelangt, die in Widerspruch zum Glauben stehen, wurden auch in Werken von Zeitgenossen wie Johannes Buridanus, Peter von Ailly und Marsilius von Inghen herausgestellt, die als die geistigen Väter der *via moderna* gelten. Sie legten dar, dass der Gebrauch der Philosophie in der Theologie zu Irrtümern führe, wenn sich die Philosophie nicht an den Glauben anlehne, sondern ausschließlich an ihren eigenen Prinzipien festhalte.<sup>101</sup> Die moderne Forschung hat wiederholt auf den großen Einfluss der *via moderna* auf die intellektuelle Kultur des Spätmittelalters auch außerhalb der Universitätsmauern hingewiesen. So schrieb beispielsweise

Glauben nicht verneint werden. Siehe MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 205<sup>va</sup>: (. . .) haec propositio »omne quod fit, fit ex subiecto praesupposito« in solo lumine naturali considerantibus et non illuminatis lumine superiori est principium vel saltem ad modum principii ab intellectu cognita.

<sup>100</sup> Die Tatsache, dass die damalige philosophische und theologische Landschaft in Schulen (»albertistae«, »thomistae«, »scotistae«, »nominales«, »formalizantes«, »mayronistae«, »gandavistae«) aufgeteilt war, die sich an den Universitäten gegenseitig bekämpften, mag zu dieser Überzeugung des Cusanus beigetragen haben, wie das oben in Anm. 89 angeführte Zitat nahelegt. Einen detaillierten Einblick in die theologischen Debatten der Schulen bietet G. M. LÖHR, *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel OP* (Leipzig 1926).

<sup>101</sup> PETER VON AILLY, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa Fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, in: Ch. du Plessis d'Argentré (Hg.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Band 1/2 (Paris 1728) 75–129, bes. 117: Auctoritates philosophorum sunt argumenta quasi extranea doctrinae sacrae. Vgl. ferner MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 203<sup>va</sup>: (. . .) lumen naturale, quod saepissime deficit (. . .) sowie die oben in Anm. 8 genannten Stellen (Johannes Buridanus u. a.).

der spätmittelalterliche Humanist Wessel Gansfort an seinen Freund Jacobus Hoeck, dass er aus Glaubensgründen zur *via moderna* übergetreten sei.<sup>102</sup> Die Predigten des Cusanus bestätigen gleichfalls den starken Einfluss der *via moderna* und spiegeln höchstwahrscheinlich eine vergleichbare Geisteshaltung bei Cusanus wie bei seinen Zuhörern wider. Wenn dies tatsächlich so ist, lassen sich die gerade thematisierten Differenzen zwischen seinen Predigten und den übrigen Werken als ein Reflex des Vorverständnisses des Publikums begreifen, für das er schreibt.<sup>103</sup>

4. Dass die Predigten des Cusanus in der Tat einen Blick auf die geistige Kultur der Epoche zulassen, zeigt sich auch an der engen Verbindung, die Cusanus zwischen der Trinität als dem *unum principium omnium* und dem Kreuzestod als dem *testimonium veritatis* herstellt. Diese Verbindung fasst die gesamte Theologie seiner Predigten zusammen, nicht nur systematisch, sondern auch hinsichtlich der tatsächlichen historischen Entwicklung. In den frühen Predigten betont er die Trinität, in den späteren hingegen den Kreuzestod, ohne jedoch die Einheit beider Größen aus den Augen zu verlieren. Allein der gestorbene Christus leitet den Menschen zum Geheimnis der Trinität.<sup>104</sup> In der bildenden Kunst des fünfzehnten Jahrhunderts tritt dieses Motiv häufig in Erscheinung, wie zum Beispiel in Masaccios berühmtem Trinitätsfresko in der Kirche Sancta Maria Novella zu Florenz.<sup>105</sup> Der Vater trägt das Kreuz mit dem gestorbenen Sohn in seinen Händen. Zwischen ihnen ist der Heilige Geist als Taube abgebildet.<sup>106</sup> Die Predigten des Cusanus thematisieren die theologische Botschaft hinter diesem Motiv, und zwar nicht zufälligerweise.

<sup>102</sup> WESSEL GANSFORT, *Opera* (Groningen 1614, Nieuwkoop 1966) 876–912 (Epistola ad M. Jacobum Hoeck), bes. 877.

<sup>103</sup> Eine nähere Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Inhalt der Predigten und dem Vorverständnis des Publikums lässt sich auf der Grundlage der Materialien durchführen, die in den *Acta Cusana* zusammengetragen sind.

<sup>104</sup> Zur Bedeutung des Kreuzestodes Christi in der Theologie des Cusanus vgl. W. A. EULER, *Does Nicholas of Cusa have a Theology of the Cross?*, in: *Journal of Religion* 80 (2000) 405–420, bes. 419.

<sup>105</sup> F. BÆSPFLUG, *La Trinité dans l'Art d'Occident (1400–1460). Sept Chefs-d'Œuvre de la Peinture* (Strasbourg 2000) 103–125, mit weiterführender Literatur auf S. 124–125. Den Hinweis auf diese Studie verdanke ich dem Kollegen Risto Saarinen.

<sup>106</sup> Vgl. die Abbildungen in BÆSPFLUG, *La Trinité*, Planche 2, 6 und Figure 9, 12–13, 16, 19–25.

Cusanus folgt damit einer Methode, die er auch in seinem Werk *De visione Dei* verwendet: Er greift ein Bild auf, das in seiner Zeit besondere Bedeutung genoss und mit dem seine Zuhörer durch Abbildungen auf Altären und in Reliefs vertraut waren.<sup>107</sup> Dieses Bild der Trinität mit dem gekreuzigten Sohn verwendet Cusanus als Vehikel für seine Botschaft. Was in den Predigten somit als philosophische Erörterung hervortritt, ist zugleich Exegese, und zwar Exegese des Glaubens im Kontext der spätmittelalterlichen Kultur.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Angaben über die Verbreitung dieser Darstellung sind der Studie von Bøespflug zu entnehmen.

<sup>108</sup> Für ihre freundlichen Hinweise danke ich den Kollegen Beierwaltes und Euler. Der lateinische Satz in der Überschrift des Aufsatzes ist dem *Sermo* CCXXVI entnommen. Die Stelle ist oben in Anm. 16 zitiert.