



N12<526104471 021



ubTÜBINGEN



DIETER SCHUMACHER

Buchbinderei
Einrahmungen · Schreibwaren
72793 PFULLINGEN

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES II

Inhaltliche Schwerpunkte

31. 32

2006-f 3010

Akten des Symposions
in Trier vom 20. bis 22. Oktober 2005

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

N12<522388860-021

gulasch



UBTÜBINGEN



CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG

E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

hg. von KLAUS KREMER und KLAUS REINHARDT

unter Mitwirkung von: MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, Salamanca – JOÃO MARIA ANDRÉ, Paradela da Cortiça – WERNER BEIER-WALTES, München – HUBERT BENZ, Wiesbaden – KARL BORMANN, Köln – PETER CASARELLA, Washington, – ALBERT DAHM, Merzig – DONALD F. DUCLOW, Philadelphia – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – WALTER ANDREAS EULER, Trier – KURT FLASCH, Bochum – MAURICE DE GANDILLAC †, Neuilly sur Seine – HERMANN J. HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – JASPER HOPKINS, Minneapolis – ALFRED KAISER, Trier – KARL-HERMANN KANDLER, Freiberg – RAYMOND KLIBANSKY †, Oxford – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo – PETER-TAKASHI SAKAMOTO, Tokyo – HANS GERHARD SENGER, Köln – PAUL E. SIGMUND, Princeton – JOACHIM W. STIEBER, Northampton – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier – KAZUHIKO YAMAKI, Yamanashi

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

31

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES II

Inhaltliche Schwerpunkte

Akten des Symposions
in Trier vom 20. bis 22. Oktober 2005

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt



2006

PAULINUS



ZA 711-31

© 2006 Cusanus-Institut Trier

ISBN (10) 3-7902-1592-9

ISBN (13) 978-3-7902-1592-2

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser

Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung der Universität Tübingen

Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

INHALT

VORWORT	IX
HERMANN SCHNARR	
Zum Tode von Gerda Freiin von Bredow	XI
JEAN-MARIE NICOLLE	
Zum Tode von Maurice de Gandillac	XV
HANS GERHARD SENGER	
Zum Tode von Raymond Klibansky	XXI
TEILNEHMERLISTE	XXVII

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

KLAUS KREMER	
Einführung und Begrüßung	3

HAUPTREFERATE

KARL-HERMANN KANDLER	
Bilder und Gleichnisse in den Sermones des Nikolaus von Kues	9
PETER CASARELLA	
Selbstgestaltung des Menschen nach Nikolaus von Kues und modernes Verständnis des Menschen: Auf- gezeigt an Hans-Georg Gadamer	29
KLAUS KREMER	
Wege <i>und</i> Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues	53

HERMANN SCHNARR

Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus 103

MARTIN THURNER

Das Kirchenbild in den Sermones des Nikolaus von Kues. Hilfe auch für heute? 137

NORBERT HEROLD

»... als ob im Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge ...« Die »Doctrina oboedientiae« in den Predigten des Nikolaus von Kues 167

MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ

Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus/Vernunft) in den Sermones des Nikolaus von Kues 211

ALBERT DAHM

Vernunft und Glaube in den Sermones des Nikolaus von Kues. Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von K. Flasch (1998 und 2001) und U. Roth (2000) 245

BESPRECHUNGEN

HUBERT BENZ

Die »moderne« Cusanus-Forschung und das problematische Verständnis der Moderne. Zu Inigo Bockens Cusanus-Deutung 279

ALOIS MARIA HAAS

KREMER, KLAUS, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff

Münster, 2004 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus). ISBN 3-402-03499-9. XIV+605 Seiten. 290

JASPER HOPKINS

Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposiums in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30). Trier: Paulinus, 2005. 292

MATTHIAS VOLLET

JORGE M. MACHETTA, CLAUDIA D'AMICO (editores): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección.* Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Estudios) 2005. ISBN: 950-786-502-0. 442 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Acerca de la docta ignorancia.* Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas: JORGE M. MACHETTA y CLAUDIA D'AMICO. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2003. ISBN: 950-786-376-1. 182 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Acerca de la docta ignorancia.* Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas: JORGE M. MACHETTA, CLAUDIA D'AMICO y SILVIA MANZO. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2004. ISBN: 950-786-423-7. 158 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Un ignorante discurre acerca de la mente. (Idiota. De mente)* (edición bilingüe). Introducción: JORGE M. MACHETTA y CLAUDIA D'AMICO; traducción: Jorge M. Machetta; notas: Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2005. ISBN: 950-786-484-9. 210 S. (eine Neuauflage des 1999 herausgegebenen und mittlerweile vergriffenen *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota de sapientia)* ist in Planung) 300

MARCO BÖHLANDT

- ARNE MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*. Münster 2006 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIV). 347 Seiten. 305

REGISTER

Personenregister	312
Sachregister	317
Ortsregister	323
Handschriftenregister	324
Stellenregister zu Werken des Nikolaus von Kues	325
Die Autoren dieses Bandes	331

VORWORT

Ziel des Doppelsymposions über die *Sermones* des Nikolaus von Kues war, das rund ein Drittel seines literarischen Werkes ausmachende Predigtkorpus einmal eigens zu thematisieren, d. h. bedeutsame Denkmotive herauszuarbeiten, ohne den Blick auf seine anderen Werke auszulassen. Inwieweit dies gelungen ist, werden Außenstehende besser beurteilen können als der für Entwurf und Durchführung Verantwortliche. Aus meiner Sicht hat sich jedenfalls ergeben:

1. Nikolaus zeigt sich auch in den *Sermones* als der von Ideen überquellende und darum unerschöpfliche Denker, dessen Gedankenwelt in den *Sermones* auch ein Doppelsymposion nur fragmentarisch zu erfassen vermag. Sein Nachdenken über den Hl. Geist, das Gebet, die Inkarnation, die Soteriologie mit den wichtigen Implikaten von Ur- und Erbsünde, Kreuzestod Jesu, seinem Abstieg zur Hölle und seiner Auferstehung von den Toten, über Natur, Übernatur und Gnade, über Tugenden wie Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit, Demut, Hoffnung und vieles andere mehr kam überhaupt nicht zur Darstellung, manches wurde gelegentlich höchstens gestreift. Schon rein inhaltlich gesehen weist dieses Symposion daher Lücken auf.

Inhaltliche Einwände ferner wie die, daß das Symposion die Konsequenzen des cusanischen Predigtwerkes für die Philosophie nur marginal aufgezeigt habe und daß die Predigten zu stark von ihrem Sitz im Leben her (*Christum evangelizare*) verstanden würden, was zu einer deutlichen Reduzierung ihres philosophischen Gedankengutes führe, werden weder der Fragestellung des Symposions noch derjenigen der *Sermones* gerecht. (Im übrigen ist hier erst ein Urteil nach der Veröffentlichung des *ganzen* Symposions möglich.) Ist der Sitz im Leben nicht ein hervorragendes Verständniskriterium? Oder ist in solchen Einwänden immer noch die frühere, inzwischen aber korrigierte einseitige Auffassung von dem *Philosophen* Nikolaus von Kues virulent? In meinem Vorwort zum ersten Teil des Symposions (MFCG 30, 2005, S. IX) steht das Wort von der »Lust am Denken«, das die cusanischen *Sermones* auszeichnet. Diese Lust am Denken bleibt auch in den *Sermones* niemals im rein Theologischen stecken und greift daher nur zu gerne und ausgiebig auf die Philosophie zurück. Sie weiß sich jedoch dem Skopus verpflichtet, das *biblische* Wort Gottes für die Herzen der Menschen zu erschließen und dort zu verankern zu suchen.

2. Bei den für die einzelnen Referate vorgesehenen Themenfeldern entdeckten die *Referenten* nun *ihre* Schwierigkeit: Wie soll man angesichts fehlender und leicht zu benutzender Gesamtindices der *Sermones* eine adäquate Erfassung des einschlägigen Materials erreichen, wenn man die 293 *Sermones* nicht vom ersten bis zum letzten lesen und durcharbeiten will? Das ist ein für die Erstellung eines einzelnen Referates praktisch unmögliches Unternehmen! Es gibt bei Cusanus, sowohl bei dem Verfasser der Predigtentwürfe wie seiner anderen Werke, viele Kontinuitätsmotive, und zwar quer durch beide Schriftgruppen hindurch. Aber es gibt auch in einem gewissen Sinn Weiterentwicklungen wie z. B. bei der Koinzidenzlehre und den Gottesnamen, neue Akzentsetzungen etwa in der Negativen Theologie, vielleicht so etwas wie Klarstellungen, wenn er lehrt, daß die Erkenntnis einer Sache von der Sache und damit nicht umgekehrt die Sache von der Erkenntnis erzeugt wird. Was von dem beispielhaft Genannten schlägt sich in den *Sermones* nieder? Zwingt das nicht dazu, sich die Texte genau *und* vollständig anzusehen? Die wachsende Anzahl bereits erstellter Indices zu Werken anderer Autoren bzw. der im Aufbau sich befindenden derartiger Indices belegt ihrerseits, daß Wissenschaft an einem möglichst adäquaten Bild eines Autors interessiert ist, zumal moderne Hilfsmittel diese Aufgabe erleichtern. Schließlich ist auch noch die Frage offen, ob die *Sermones* im Vergleich zu den anderen Schriften des Cusanus etwas genuin Eigenes aufweisen. Auch darauf kann erst nach einer vollständigen Textkenntnis die Antwort gegeben werden. Wir sind erst auf dem Weg, das Bild des Nikolaus allmählich zu vervollständigen.

Noch ein Wort zu den Diskussionsberichten: Sie geben möglichst getreu den im unmittelbaren Anschluß an den mündlichen Vortrag stattgefundenen Diskussionsverlauf wieder, bereinigt im wesentlichen von Wiederholungen und angefangenen, aber nicht zu Ende geführten Sätzen, die den Gang der Diskussion jedoch nicht beeinträchtigten.

Trier, den 2. Juli 2006

ZUM TODE VON GERDA FREIIN VON BREDOW

Von Hermann Schnarr, Trijer

Nikolaus von Kues lehrt uns in unserem begrenzten Dasein die Suche nach dem Unbegrenzten. Auf dieser Suche erfahren wir aber immer wieder unsere Begrenztheit, vor allem dann, wenn wir den Weggang uns lieb gewordener Personen beklagen müssen. So mußte die Cusanus-Gesellschaft Abschied nehmen von einem lieben und treuen Mitglied. Im Alter von 91 Jahren ist am 7. Juli 2005 Frau Professorin Dr. Gerda Freiin von Bredow verstorben. Die Cusanus-Gesellschaft verliert nicht nur eines der ältesten Mitglieder, das vom Beginn der Existenz der Gesellschaft ihr zugehörte, sondern auch eine herausragende Forscherin auf dem Gebiet der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues. Seit dem ersten Erscheinen der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* war sie Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates.

Gerda von Bredow entstammte einem der ältesten Adelsgeschlechter der Mark Brandenburg. Stolz erzählte sie oft im Freundeskreis, daß Theodor Fontane ein Kapitel über die Familie von Bredow in seine Wanderungen durch die Mark Brandenburg aufnehmen wollte, über einige Aufzeichnungen aber nicht hinaus gekommen sei, weil ihm deren Geschichte zu kompliziert erschien. Die Zugehörigkeit zu der Familie im weiteren Sinne, besonders aber auch im engeren Sinne, zu dem Zweig, aus dem sie stammte, galt ihr zeitlebens sehr viel.

Am 26. Juni 1914 wurde Gerda von Bredow in Vietznitz im Havelland geboren, kurz vor Ausbruch des ersten Weltkrieges. Sie legte Wert darauf, noch im Frieden zur Welt gekommen zu sein. Sie war das jüngste von 6 Kindern. Den ersten Unterricht erhielt sie von Privatlehrern auf dem väterlichen Gut. Seit 1928 war sie dann als Stipendiatin in der Königin Luise Stiftung in Berlin bis zum Abitur 1932. Schon dort wurde ihr Interesse für Philosophie durch ihre Lehrerin Marie von Kohutek, die eine Schülerin von Nikolai Hartmann aus dessen Marburger Zeit war, geweckt. Als Nikolai Hartmann dann nach Berlin berufen wurde, besuchte sie noch als Schülerin zusammen mit ihrer Lehrerin dessen Vorlesungen.

Nach dem Abitur begann sie ihr Studium an der Humboldt-Universität in Berlin, und zwar in den Fächern Germanistik, Geschichte und Philosophie. 1935 war sie in Freiburg. Martin Heidegger nahm sie sicher

auf Empfehlung von Nikolai Hartmann in sein Oberseminar auf. Das Heimweh trieb sie wieder nach Berlin, wie sie selbst schreibt. Dort legte sie 1939 das Staatsexamen ab und ging für kurze Zeit in den Referendardienst bis zur Einberufung zum Flugmeldedienst. 1941 wurde sie mit einer Arbeit über »Schleiermachers Güterethik« promoviert. »Doktorvater« war Nikolai Hartmann, Korreferent Eduard Spranger.

Als Privatassistentin von Nikolai Hartmann ging sie mit diesem nach Göttingen, als Hartmann nach Kriegsende einen Ruf an die dortige Universität erhielt. In Göttingen lernte sie Josef Koch kennen, der sie in die Gedankenwelt des Nikolaus von Kues einführte. Dafür war sie dankbar, wie »man dankbar ist, wenn man mit einem bedeutenden Phänomen ins Gespräch kommen darf, von ihm ins Gespräch genommen wird«, nach einem Wort von Reinhold Schneider. Und fortan blieb sie im Gespräch mit Nikolaus von Kues.

Das allmähliche Vertraut-Werden mit diesem Denken, das an die Grenzen unseres Wissens vom Ursprung vordringt, führte sie zur Konversion zum katholischen Glauben. Dazu schreibt sie selbst: »Sie war nicht Abkehr vom evangelischen Glauben, sondern für mich ein tieferes Eindringen ins Christentum.«

In der Folge dieser Hinwendung zu einem religiösen Glauben kam es zu einer Distanzierung von ihrem Lehrer Nikolai Hartmann. Dies bedeutete jedoch nicht eine völlige Entfremdung. Wenn in Gesprächen in ihrer Gegenwart der Hartmann zugesprochene »postulatorische Atheismus« erwähnt wurde, hat sie dieser These immer aufs heftigste widersprochen. Hartmann vertrat keinen Atheismus. Für ihn war dieser Bereich mit dem Denken nicht erreichbar. Darüber konnte er von seinem Standpunkt aus keine Aussagen machen und enthielt sich deshalb auch demgemäß. Später hat sie zusammen mit Josef Stallmach an einer Festschrift für Nikolai Hartmann mitgearbeitet zum Andenken an dessen hundertsten Geburtstag. Zwei ihrer Schüler hat sie über Themen der Hartmann'schen Philosophie zur Promotion geführt. Die eine Arbeit behandelte den Freiheitsbegriff bei Hartmann, die andere das Problem des idealen An-sich-Seins. In der Tradition von Hartmann lag auch der im Rhythmus von vierzehn Tagen stattfindende Diskussionszirkel, den sie später als Professorin in Münster einrichtete. Doktoranden und Schüler trafen sich in ihrer Wohnung, wo über philosophische Probleme diskutiert wurde.

Von Göttingen ging sie 1950 nach Münster als Assistentin des philosophischen Seminars. Zugeordnet war sie dort dem Philosophen Otto Most. In Münster habilitierte sie sich auch 1953 mit der kommentierten Edition einer Predigt und einem Brief des Nikolaus von Kues. Zuvor hatte sie schon eine Übersetzung der Schrift »Über das Globusspiel« vorgelegt, die nicht nur den Pariser Druck der Werke des Nikolaus von Kues von 1514 berücksichtigte, sondern auch die handschriftliche Überlieferung mit einbezog.

Ihre weitere Tätigkeit an der Universität Münster begann sie zunächst mit Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart im Rahmen des Philosophiestudiums der katholischen Theologen, die natürlich auch von anderen Studenten gern besucht wurden. Daneben widmete sie sich vor allem Fragen der Ethik. Hier war es insbesondere die Freiheit, die sie philosophisch zu er- und begründen suchte. Davon legt ihr Buch »Das Sein der Freiheit« beredtes Zeugnis ab. Neben der Geschichte des Platonismus war die Gestalt des Philosophen Nikolaus von Kues ihr bevorzugter Forschungsgegenstand. Ihre Arbeiten dazu liegen in einem Sammelband vor, der zu ihrem achtzigsten Geburtstag erschienen ist.

Bei der Beschäftigung mit den cusanischen Texten ging es ihr nicht nur um die bloße Wiedergabe des Inhaltes, sondern ihre Interpretationen sind immer ein Versuch, die dort vorgetragenen Gedanken weiter zu entwickeln und für das heutige Denken fruchtbar zu machen. Ob es sich um die Spieltheorie in der Schrift »Vom Können-Ist« und »Vom Globusspiel« oder um das belehrte Nichtwissen und die Lehre von der *Coincidentia oppositorum* handelt, immer wird der cusanische Ansatz weitergedacht. Oft mündet die Gedankenführung in eine Anregung zur Meditation, so in der Reflexion über den Punkt und im »Lernen des Nichtwissens«. Das gilt auch in besonderem Maße von dem großen Aufsatz über die personale Existenz der Geistseele. Bevor sie durch Krankheit zu ihrem großen Leidwesen zu wissenschaftlichem Arbeiten nicht mehr in der Lage war, hat sie von der Schrift »Vom Globusspiel«, die sie zu Beginn ihrer Beschäftigung mit Nikolaus von Kues schon einmal übersetzt hatte, noch eine vollkommen neue Übersetzung mit einer neuen Einleitung vorgelegt. Dies war ihre letzte Arbeit zu Nikolaus von Kues und auch in der Wissenschaft überhaupt.

Professorales Gehabe war ihr fremd. Sie besaß Autorität ohne autoritär zu sein. Ihr Urteil über ihr vorgelegte Arbeiten war genau und streng, aber immer gerecht. Immer war sie bereit, dem Studierenden, der sie um Rat fragte, zu helfen. In ihrer Lehrtätigkeit, vor allem in Seminaren und Übungen, ging es ihr darum, Denkprozesse zu initiieren. Das Denken mußten die Studenten selbst leisten. Als wahrer Pädagoge war es ihr Ziel als Lehrerin, sich selbst am Ende dem Schüler gegenüber gleichsam überflüssig zu machen, da der Schüler durch sein Denken in die eigene Verantwortung entlassen wurde.

Unvergessen bleibt auch ihr mutiges Auftreten in der sogenannten Studentenrevolution von 1968. Längst nicht alle Professoren waren damals bereit, mit den Studenten über die Vergangenheit zu diskutieren. Im Gegensatz zu anderen Professoren schreckte sie auch nicht davor zurück, in der Diskussion mit den Studenten, und zwar in der Vorlesung, Fehlverhalten in der Zeit des NS-Regimes einzugestehen, da man dieses Regime doch anfangs falsch eingeschätzt hatte.

Freundschaft galt ihr viel, ganz im aristotelischen Sinne. Wer sich ihr Freund nennen durfte, für den war sie da, für den trat sie ein. Mancher Schüler wurde ihrer Freundschaft teilhaftig, aber immer erst nachdem Examina abgelegt waren und damit der Verdacht einer Begünstigung ausgeschlossen war. Unangenehm war es ihr, wenn um ihre Person irgendwie ein Aufheben gemacht wurde. Nur mit Mühe war sie zu überreden, sich zu ihrem achtzigsten Geburtstag im Rahmen der Cusanus-Gesellschaft feiern zu lassen.

Neben der Lehrtätigkeit und der Beschäftigung mit der Wissenschaft war das Bergsteigen eine für sie notwendige Erholung. So vergleicht sie die Suche nach der Wahrheit mit dem Wandern des Bergsteigers auf dem schmalen Grat, der den »Ausblick auf den unerreichbaren Gipfel« gewährt.

Mit ihrem Tod ist sie zwar räumlich von uns getrennt worden. In unserer Erinnerung wird ihr aber ein beständiges, immer anwesendes Andenken sicher sein.

ZUM TODE VON MAURICE DE GANDILLAC

Von Jean-Marie Nicolle, Rouen

Il y a un an, j'ai publié un hommage à Maurice de Gandillac dans le numéro 30 des MFCG: je ne pensais pas devoir écrire sa nécrologie aussi rapidement. M. de Gandillac est mort le jeudi 20 avril 2006. Il avait eu cent ans le 14 février. Il redoutait cet anniversaire, cette étape pour laquelle l'homme ne semble pas être fait: avoir vécu un siècle. Il m'avait confié au téléphone que ce qui l'attristait aussi, c'était d'avoir perdu ses contemporains et d'avoir vu mourir ses élèves avant lui: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida... Il serait offensant pour la mémoire d'un homme de prétendre résumer sa vie en quelques pages, qui plus est, une vie si longue. Je n'indiquerai ici que quelques traits dont le choix est nécessairement arbitraire.

Jeune catholique, il fut un brillant étudiant à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à Paris. Il eut pour maîtres Georges Cantecor qui l'initia à Nietzsche et Etienne Gilson qui lui fit lire les auteurs médiévaux. Il fut l'ami de Simone de Beauvoir, de Maurice Merleau-Ponty, de Jean Wahl, de Jean Hyppolite. Il fut reçu à l'Agrégation de philosophie en 1929 avec Sartre, Beauvoir et Nizan. La même année, il assista à Davos en compagnie de Léon Brunschvicg, de Jean Cavailles et d'Emmanuel Lévinas, à la célèbre controverse entre Martin Heidegger et Ernst Cassirer. Il en gardera un souvenir impérissable.

Quelques années plus tard, il entreprit une thèse; il voulait un problème autour de l'idée d'infini à la Renaissance. Cassirer venait de publier son œuvre *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Alexandre Koyré commençait ses recherches sur la révolution scientifique. Dirigé par Emile Bréhier, Maurice de Gandillac creuse le même sillon: Pétrarque l'a orienté vers Giordano Bruno qui l'a tout naturellement conduit vers le Cusain. Ses thèmes essentiels sont la *vera religio in rituum varietate*, la convergence des doctrines philosophiques, le monde sans centre ni circonférence, l'égalité virtuelle pour le contrat. L'idée cusaine de l'infinité du monde ne lui semble pas être assez soulignée par Koyré. Quant à l'idée d'égalité des hommes, elle lui paraît constituer une rupture définitive avec l'aristotélisme et permettre l'émergence de l'idée de contrat. Après avoir rencontré en 1931 Raymond Klibansky qui a entrepris avec Ernst

Hoffmann la publication des oeuvres complètes de Nicolas de Cues à l'université de Heidelberg, il se rend en novembre 1934 en Allemagne, et travaille quelques jours dans la bibliothèque de l'hospice Saint-Nicolas à Kues, notamment sur le commentaire du Parménide par Proclus, abondamment annoté par le Cusain, puis il s'installe pour six mois à Berlin.

De retour en France, il assiste aux décades de Pontigny organisées par Paul Desjardins qui lui confie, dès 1936, l'organisation d'une rencontre sur «la volonté du mal». Il se rapproche du personnalisme d'Emmanuel Mounier. Il publie des critiques et un reportage sur Berlin.

Lors du Congrès Descartes de 1937, il présente une première étude, *Nicolas de Cues précurseur de la Méthode*.¹ C'est sur une machine à écrire de l'armée qu'il tape les premiers chapitres de sa thèse, en 1939, pendant la drôle de guerre. Il la soutient en janvier 1942 devant Laporte, Bachelard, Gouhier et Bréhier. Cette thèse est immédiatement publiée sous le titre *La philosophie de Nicolas de Cues*.² Il en publiera une version allemande, substantiellement corrigée, en 1953.³

Selon M. de Gandillac, le Cusain *peut passer sans exagération notable pour un authentique précurseur de la dialectique hégélienne*;⁴ l'acte principal de cette dialectique utilisée en mathématiques consiste à dépasser le fini par l'infinisation des figures géométriques, ce que N. de Cues appelle une transsumption. La démonstration de M. de Gandillac qui prétend faire de N. de Cues un précurseur de Hegel tient en trois propositions: 1 – les termes de sa dialectique sont purement intellectuels; 2 – les deux termes opposés sont toujours à égalité; 3 – l'opposition est surmontée par la découverte du troisième terme, grâce à l'infini.

Le premier temps de sa démonstration consiste donc à soutenir la nature purement intellectuelle des termes. Les figures infinies sont, selon M. de Gandillac, de simples hypothèses: si elles étaient données, elles n'en formeraient plus qu'une seule – la ligne infinie est un triangle infini, un cercle infini et une sphère infinie.⁵ – Le passage à la limite de la

¹ M. DE GANDILLAC, «Nicolas de Cues précurseur de la Méthode cartésienne», *Travaux du IXème Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, vol. V (Paris, Hermann, 1937) 127–133.

² M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris, Aubier, 1941).

³ M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues: Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Düsseldorf, L. Schwann 1953).

⁴ M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* 205.

⁵ *De Docta Ignorantia*, I, 13.

circonférence maximale à la droite infinie ne serait qu'une pure hypothèse spéculative, sans valeur géométrique. M. de Gandillac relève l'emploi constant de *esset* (serait) dans les textes. Il s'agirait d'indiquer non une réalité mais une règle de méthode, un artifice. En récapitulant le rôle de l'infini dans cette dialectique, M. de Gandillac donne à l'infini un statut opératoire, provisoire et simplement intellectuel. *L'infini est bien présent à toute l'opération dialectique: c'est dans l'esprit, non dans les phénomènes qu'il faut le chercher.*⁶

Dans un second temps, M. de Gandillac discute le problème de la hiérarchie entre les deux termes d'une opposition; il distingue deux solutions: soit il y a hiérarchie et la dialectique cusaine consisterait à chercher comment un terme est contenu dans l'autre, à *découvrir l'inhérence de l'inférieur dans le supérieur.*⁷ Soit il n'y a pas hiérarchie et si les deux termes sont posés à égalité, la dialectique cusaine consisterait à chercher dans la coïncidence un dépassement de l'opposition. M. de Gandillac penche pour cette seconde hypothèse: *considérée dans son usage proprement scientifique, la dialectique cusaine ne réunit jamais que des termes strictement égaux.*⁸ Pour argumenter, il s'appuie sur le cas du courbe et du droit.

Enfin, il termine la comparaison de la méthode cusaine avec la démarche hégélienne en déterminant le troisième terme, la synthèse, permettant de surmonter l'opposition de la thèse et de l'antithèse. Si les deux termes opposés sont à égalité et interchangeables, alors le troisième terme, lui, doit être nettement différent: c'est le *nexus*, le lien, qui n'est pas un produit de l'intellect, mais qui précède et contient virtuellement les deux termes opposés. L'art de la coïncidence des opposés consiste à découvrir ce lien. Où se cacherait-il? – dans l'infini. M. de Gandillac précise que le troisième terme est aussi désigné comme le *spiritus*, sorte d'activité commune aux différentes fonctions de la pensée (sens, raison et intelligence). Ce *spiritus* renvoie bien évidemment à l'intervention du Saint-Esprit. On doit prendre ces deux termes – *nexus* et *spiritus* – comme équivalents. Le troisième terme n'est pas une construction de l'esprit, ni un idéal à atteindre, mais il est *une puissance intérieure capable tout ensemble de se connaître elle-même et d'analyser les phénomènes jusqu'à y découvrir, par le recours à*

⁶ M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* 215.

⁷ *Ibid.* 217.

⁸ *Ibid.* 221.

*l'hypothèse intellectuelle de la limite infinie, la loi génétique de leur développement et de leur interaction.*⁹ Il donne alors à l'infini, non plus un simple rôle opératoire, mais bien la valeur d'un fondement ontologique: *l'Infini se manifestera comme intellectualitas, non plus comme terme donné ni comme limite conçue, mais comme présence dans la pensée d'une puissance qui la dépasse.*¹⁰

Après la guerre, Maurice de Gandillac est nommé professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne. Il entre également au jury de l'agrégation. Dès 1954, il entreprend de poursuivre l'œuvre humaniste de Paul Desjardins en organisant de nombreux colloques philosophiques à Cerisy-la-salle. Pendant plus de trente ans, il fut le président de l'Association des amis de Pontigny-Cerisy. Dans le cadre rustique d'un château normand, loin des rumeurs de la ville, les conférenciers viennent pour quelques jours, vivre ensemble et débattre de questions anciennes et nouvelles. Là se sont rencontrés Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Alain Robbe-Grillet, Eugène Ionesco, Michel Foucault, Philippe Sollers, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Michel Tournier, etc. Tous ont remarqué sa gentillesse, sa facilité à mettre en contact des personnes de générations différentes, mais aussi son exigence intellectuelle, sa rapidité à pointer les erreurs et les ignorances. Michel Tournier qui fut son élève en lycée a évoqué sa figure dans *Le Vol du vampire*. Il sait combien il lui doit pour sa culture philosophique.

Malgré ses nombreuses activités et centres d'intérêt différents, Maurice de Gandillac n'a jamais cessé d'étudier et d'approfondir les idées du Cusain. D'abord, et cela s'explique tout naturellement par le contexte de l'après-guerre, il étudie sa pensée politique et dans les rencontres internationales, il s'efforce d'appliquer aux problèmes de notre temps l'esprit de la *coincidentia oppositorum*. En 1951, au congrès Castelli d'humanisme à Rome et à Florence, il donne en exemple l'esprit d'ouverture du Cusain;¹¹ en 1954, à Mayence, pour contrebalancer l'atlantisme dans la reconstruction de l'Europe, il se réfère au *De Pace Fidei*; en 1957, à Padoue, il développe le thème de la coexistence pacifique.¹²

⁹ *Ibid.* 236.

¹⁰ *Ibid.* 243.

¹¹ M. DE GANDILLAC, «La politique de Nicolas de Cues», *Cristianesimo e Ragion di Stato. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici* (Roma 1952) 71–76.

¹² M. DE GANDILLAC, «Coexistence pacifique et véritable paix. Nicolai de Cusa, *De pace fidei*», in *Recherches de Philosophie* (Paris 1959) 2/3, 405–407.

Il poursuit également l'étude de l'épistémologie du Cusain, par exemple au Canada, à l'université de Laval en 1954, ou en 1964, à Rome, où il montre le goût médiéval pour les arts mécaniques que le Cusain cite dans un de ses sermons.

Maurice de Gandillac s'intéresse particulièrement à des auteurs dont le Cusain a subi l'influence, comme Raymond Lulle dont il parle à Majorque, Maître Eckhart ou Denys l'Aréopagite.¹³ Il étudie également sa postérité, et je me dois de citer un article passionnant où il oppose, face à l'idée d'infini, la sérénité du Cusain à l'inquiétude, sinon de Blaise Pascal lui-même, du moins du libertin qu'il met en scène;¹⁴ cette étude est lumineuse pour qui veut mesurer l'impact des découvertes de la Renaissance sur les penseurs du 17^e siècle, pour qui veut comprendre comment l'homme cherche à se définir dans le cosmos.

Enfin, il faut rappeler le travail de traduction française déjà entamé en 1942 avec la publication de morceaux choisis¹⁵ comportant de larges extraits du *De docta ignorantia* et du *De Idiota*, la supervision de la traduction du *De Concordantia Catholica* et du *De Pace Fidei*,¹⁶ poursuivie par la traduction des *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance*, et *Du jeu de la boule*, en 1985.¹⁷ Nicolas de Cues n'est jamais sorti de l'horizon de sa pensée, puisqu'en 2001, il publie encore un petit livre pour le présenter.¹⁸ Maurice de Gandillac a ouvert en France les études sur les écrits du Cusain. Depuis, en suivant son exemple, l'on s'est mis au travail pour les traduire.

Son œuvre paraît abondante et diverse: professeur, traducteur, commentateur, homme de débats, il a travaillé des pensées fort différentes comme celles de Nicolas de Cues, Dante, Hegel, Plotin, Nietzsche, Maître

¹³ M. DE GANDILLAC, «L'influence de Denys l'Aréopagite sur Nicolas de Cues», in Dictionnaire de spiritualité, fascicules XVIII-XIX (Paris, Beauchesne, 1954) art. «Denys l'Aréopagite», col. 375-378.

¹⁴ M. DE GANDILLAC, «Pascal et le silence du monde», Colloque de Royaumont Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre (Paris, Minuit, 1956) 342-385.

¹⁵ M. DE GANDILLAC, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues* (Paris, Aubier-Montaigne 1942).

¹⁶ *Concordance catholique (De Concordantia Catholica)*, trad. R. Galibois révisée par M. de Gandillac (Québec, Université de Sherbrooke, 1977). *La paix de la foi (De Pace Fidei)*, trad. R. Galibois révisée par M. de Gandillac (Québec, Université de Sherbrooke, 1977).

¹⁷ *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452-1456)*, suivies de *Du jeu de la boule (1463)*, trad. Maurice de Gandillac (Paris, O.E.I.L., Coll. Sagesse chrétienne, 1985).

¹⁸ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues* (Paris, Ellipses, 2001).

Eckhart, etc. Quel peut être le fil conducteur de tous ses travaux? Il semble qu'au-delà des circonstances qui lui ont fait rencontrer tel ou tel auteur, ce soit la limite de nos connaissances, la »nescience« qui l'ait fasciné: que peut-on savoir? Quels sont les mystères qui résisteront définitivement à notre esprit? Quels sont les confins de notre compréhension?

A la fin de son ouvrage sur la mort, Vladimir Jankélévitch parle des derniers instants d'une vie: *L'homme sera peut-être devant la mort comme il était devant le sens rétrospectif de la vie d'autrui. Je ne sais pas, dit Bergson, mais je devine parfois que je vais avoir su. La docte ignorance reçoit ici un sens profond. Je sais déjà, encore que je ne sache rien.*¹⁹

¹⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *La mort* (Paris, Flammarion, 1977) 467.

ZUM TOD VON RAYMOND KLIBANSKY (1905–2005)

Von Hans Gerhard Senger, Köln

Am 5. August 2005 ist Raymond Klibansky in Montreal gestorben. Aus Anlaß der bevorstehenden Vollendung des 100. Lebensjahres waren Leben und Werk des ältesten Cusanus-Forschers im vorhergehenden Band dieser Reihe (MFCG 30) ausführlich gewürdigt worden (1), besonders sein Beitrag zur Cusanus-Forschung. Andernorts ist dann jüngst im Rahmen einer Editions-geschichte der Heidelberger Cusanus-Ausgabe Klibanskys besonderer Anteil an den *Nicolai de Cusa Opera omnia* dargestellt worden (2). Mit Verweis auf jene Würdigungen erscheint es sinnvoll, hier vor allem auf seine weitere wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Tätigkeit einzugehen, die ihm große Anerkennung und mannigfaltige Ehrungen eingebracht hat (3).

Raymond Klibanskys fast acht Jahrzehnte währendes Wissenschaftlerleben ist durch zwei markante Zäsuren triadisch bestimmt. Die erste, durch die politischen Geschehnisse des Jahres 1933 bedingte Zäsur beendete rasch die hoffnungsvoll begonnene Karriere des jungen Heidelberger Gelehrten, der nach Promotion (1928) und Habilitation (1931) dort bis zu seiner Emigration im August 1933 als Privatdozent am Philosophischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität nur drei Semester tätig sein konnte. Die Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als Assistent der Cusanus-Commission bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften seit 1928 war vor allem durch die Mitarbeit bei dem zügigen Beginn und zunächst erfolversprechenden Fortgang der kritischen Nikolaus von Kues-Edition geprägt, zugleich auch durch den politisch herbeigeführten Mißerfolg einer kritischen Meister Eckhart-Edition. Während diese trotz internationaler Mitarbeit bereits im dritten Erscheinungsjahr zum Erliegen kam, um sogleich auf nationaler Ebene dann anderweitig realisiert zu werden, konnte die institutionell bereits etablierte Cusanus-Edition zunächst planmäßig weitergeführt werden, kurze Zeit sogar noch unter Mitarbeit Klibanskys aus dem Exil. Obwohl er weit nach Kriegsende sich als Co-Editor noch an zwei Bänden der Ausgabe beteiligte (1959 und 1982), hat er es im Herzen wohl nie ganz verwunden, daß ihm im Frühjahr 1933 der Zutritt zu Arbeitszimmer und Arbeitsunterlagen verwehrt und ihm mit Verlust seiner Stelle die Fortführung der Edition aus der Hand genommen worden war. Das erste Wiedersehen mit früheren Bekannten aus der Cusanus-Forschung bei den Gedenkfeiern zum Cusanus-Jubiläum 1964 in Kues fiel dann auch eher reserviert und kühl aus.

Die Exilzeit in London war zunächst durch wissenschaftliche und akademische Arbeit am dort ebenfalls exilierten Warburg Institute und als Honorar-Dozent (Honorary Lecturer) des King's College der University of London (Frühjahr 1934), später als Fellow des Oriel College in Oxford gekennzeichnet, seit 1939 dann aber kriegsbedingt durch die Tätigkeit als Politischer Offizier im britischen Nachrichtendienst (Political Intelligence Officer), eine »Aufklärungs«-Arbeit in leitender Funktion im Rahmen der Politischen Kriegsführung (Political Warfare Executive), die er nach allgemein psychologischen Kriterien, gepaart mit den gewohnten investigativen wissenschaftlichen Kriterien, gestützt auf breite historische Kenntnisse erfolgreich betreiben konnte. Die hochinteressante Schilderung dieser Tätigkeit nimmt in Klibanskys Memoiren (4), verglichen mit dem Meister Eckhart- und Nikolaus von Kues-Kapitel, breiten Raum ein. – Immerhin konnte Klibansky in der Londoner Exilzeit seine bereits in Heidelberg aufgenommenen Studien zur Kontinuität des Platonismus im Mittelalter und in der Renaissance mit zwei kürzeren Darstellungen weiterführen. In diesem Zusammenhang verdient das seit 1940 von ihm unter den Auspizien der Britischen Akademie und des Warburg-Instituts herausgegebene *Corpus Platonicum Medii Aevi* Erwähnung, in dem er und Lotte Labowsky 1953 als Band III der Serie *Plato Latinus* die *Parmenides*-Edition samt Proklos-Kommentar publizierten.

Bald nach Kriegsende, nach einigen noch offiziellen Missionen im Nachkriegsdeutschland, kam die zweite entscheidende Zäsur in Klibanskys Leben. Mit Annahme des Rufs der McGill University Montreal an das Department of Philosophy begannen 1946 die fast sechs Jahrzehnte währenden Montrealer Jahre, die ihm neben der akademischen Tätigkeit als Frothingham Professor for Logic and Metaphysics (1946–1976) ein ereignisreiches, im weitesten Sinn des Wortes wissenschaftspolitisches Tätigwerden eröffneten, das man, hätte der Eiserne Vorhang die Welt während der ersten vier Dezennien nicht in zwei Lager geteilt, aufgrund zahlreicher Treffen mit Philosophen, Auftritten auf Philosophie-Kongressen, Vorträgen in Nord- und Süd-Amerika, im Vorderen und Hinteren Orient, in Japan und in Europa sowieso, als weltweit bezeichnen könnte, jedenfalls als Tätigsein eines sich selbst – wie auch die von ihm betriebene Sache – kosmopolitisch verstehenden Weltbürgers, der sich Philosophie mehr und mehr in ihrem Betreff für die Welt angelegen sein ließ.

Dazu gehört vor allem seine Tätigkeit im Institut International de Philosophie, Paris, das ihm als ein Kosmos von »Ideen ohne Grenzen« galt. Von 1966 bis 1969 fungierte Klibansky als dessen Präsident, nachdem er bereits 1954 das Präsidium über die Bibliographie-Kommission des Instituts übernommen hatte. Er verantwortete und modernisierte die unter den Auspizien des International Council of Philosophy and Humanistic Studies publizierte *Bibliographie de la philosophie*, die mit Unterstützung der UNESCO und des Centre National Français de la Recherche Scientifique (CNRS) im Auftrag der International Federation of Philosophical Societies herausgegeben wird. Unter Klibanskys Herausgeberschaft erschienen auch zwei jeweils mehrbändige *Chroniques* mit umfassenden Berichten über den Stand, die Entwicklung und die mutmaßlichen Tendenzen zeitgenössischer Philosophie (*Philosophy in the Mid-Century*, 4 Bde, Firenze 1959; *Contemporary Philosophy*, 4 Bde., Firenze 1968–1971). Schließlich ist auch noch Klibanskys Engagement für die Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) zu erwähnen, für die er als Beisitzer im Bureau, dann als Vizepräsident und von 1969 bis 1972 als Präsident tätig war; dafür wurde er mit der Ehrenpräsidenschaft bedankt.

Hinter solcher »Globalisierung« der Philosophie oder besser ihrer »mondialisation« mittels internationaler Wissenschaftsorganisationen, die z. T. in der Anbindung an die UNESCO besonderen Ausdruck fand, stand nach den Erfahrungen zweier Welt- und zahlreicher partikularer Kriege sowie der sich aus der West-Ost-Spaltung ergebenden Spannungen die Idee, die in der im Untertitel der Klibansky-Memoiren bezeichneten Trias Ausdruck fand – *Tolérance, liberté et philosophie* – als ein notwendiges, erfolgversprechendes, anthropologisch bestimmtes Korrektiv bloß ökonomisch-politisch bestimmter Kategorien. – Man braucht dabei gar nicht zu übersehen, daß der vielreisende Philosoph – einen *philosophe itinérant* hat man ihn einmal genannt – an all diesen Kontakten Freude hatte und darin wohl auch Genugtuung gefunden haben mag. Um solche Menschen ranken sich mit der Zeit gern Legenden. Eine davon ist die von der Rettung der Warburg-Bibliothek; eine andere, wie Klibansky später selbst deutlich machte, die von der Verschonung Kues' und des St. Nikolaus-Hospitals im Zweiten Weltkrieg von einem Bombardement, die er nach einem Bericht des *stern* (1979) und andernorts beim britischen Luftmarschall Arthur T. Harris erwirkt haben sollte.

Raymond Klibansky hat für sein Werk viele zivile Auszeichnungen und akademische Ehrungen empfangen. Mit besonderer Freude nahm er 1994 den Lessing-Preis der Freien und Hansestadt Hamburg entgegen. Die Bundesrepublik Deutschland zeichnete ihn mit dem Großen Verdienstkreuz aus. Die Universitäten Leuven, Lüttich, Venedig verliehen ihm ihre Universitätsmedaille, mehrere Universitäten die Ehrendoktorwürde, u. a. die Philipps-Universität Marburg und die wohl älteste Universität in Europa, die Università di Bologna. Er war Mitglied etlicher Akademien der Wissenschaften und erhielt Festschriften zu diversen Geburtstagen. Die Universität Heidelberg, die Klibansky 1957 zum Ordinarius außer Dienst ernannt hatte, machte in ihrem Jubiläumsjahr 1986 ihren *professor emeritus* (1975) zum Ehrensensator; sein Name ist unter denen von Ernst Hoffmann und Karl Jaspers auf der Gedenktafel verzeichnet, mit der die Ruprecht-Karls-Universität im Foyer der Alten Universität der »unter der nationalsozialistischen Diktatur entrechteten und vertriebenen Hochschullehrer« gedenkt. – Ein von der *Fédération canadienne des études humaines* verliehener *Prix Raymond Klibansky* erinnert weiterhin an seinen Namen.

Posthum: Die ihm zu Ehren von den Galeries Nationales du Grand Palais im Herbst 2005 und dann im Frühjahr 2006 in der Neuen Nationalgalerie Berlin gezeigte Ausstellung *Mélancolie* (5) hat Klibansky nicht mehr erlebt. Sie dokumentierte einmal mehr den anhaltenden Einfluß der *Saturn und Melancholie*-Studie auch auf die Kunst; der schöne Katalog macht aber zugleich deutlich, daß die Ausstellung selbst mit R. Klibanskys, E. Panofskys und F. Saxls »Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst« von 1939/1964 nicht mehr viel zu tun hatte.

Als Vermächtnis bleibt Klibanskys private Arbeitsbibliothek (ca. 5000 Bände) samt einer ansehnlichen Zahl alter Drucke vom frühen 16. Jahrhundert ab in der Stadt, in der er nach eigenem Bekunden »zu Hause« war, nördlich von der es in Amerika keine große wissenschaftliche Bibliothek mehr gebe, wie er europäische Besucher zu überraschen beliebte, die sich dort doch auf der geographischen Höhe Venedigs wußten. Mit seinem Tod fiel sie als Schenkung an die McGill Library der McGill University in Montreal, deren *Rare Books Division* in einer anlässlich des 100. Geburtstags veranstalteten Ausstellung (6) eine Bücherauswahl zeigte wie auch seine Publikationen von 1927 bis 2005, noch nicht dabei

die lang erwartete verbesserte Neuauflage des 1932 als erster Cusanus-Band der *Opera omnia* erschienenen *Apologia doctae ignorantiae*, die posthum nun erscheint. – Klibanskys Privatakten und seine wissenschaftliche Korrespondenz werden im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt und später zugänglich gemacht werden wie andere dort archivierte Philosophennachlässe auch, die von K. Jaspers z. B., H.-G. Gadamer, H. Blumenberg.

Die Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und die Heidelberger Akademie der Wissenschaften veranstalteten im Juli 2006 eine Akademische Gedenkfeier »Raymond Klibansky und die Tradition der Europäischen Philosophie«, deren Motto wohl ein wesentliches Moment seines gewiß eurozentrierten Philosophieverständnisses erfaßt wie zugleich auch seines aktiv-kosmopolitischen Selbstverständnisses: Philosophie als »Traditionsforschung« und der Philosophiehistoriker als Bewahrer solchen, aus Traditionsbewußtsein gehobenen und aufbewahrten Wissens oder, wie es nicht ohne Ambition, also ganz passend in der Todesanzeige hieß, ein »Hüter allen Wissens«. – In Heidelberg, der Stadt, in die er immer zurückkehren wollte, wird in Zukunft ein Urnengrab an ihn erinnern.

Literatur, die erwähnt wurde:

- (1) HANS GERHARD SENGER, *Raymond Klibansky – 1905–2005*. Skizze einer philosophischen Biographie, in: MFCG 30, 2005, S. XI–XXVIII.
- (2) DERS., *Zur Geschichte der Edition der Opera Omnia des Nicolaus Cusanus*, in: Nicolai de Cusa Opera omnia. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe, Heidelberg 11. – 12. Februar 2005. Hgg. von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger (Cusanus-Studien XI), Heidelberg 2006, S. 39–77.
- (3) In einem Nachruf andernorts konnte ich auch diesen Aspekt seines Wirkens bereits breiter würdigen: *In memoriam Raymond Klibansky*, in: Bulletin de la philosophie médiévale édité par Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 47 (2005), Turnhout 2006, S. VIII–XV.
- (4) RAYMOND KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle. Tolérance, liberté et philosophie*. Entretiens avec Georges Leroux, Paris 1998,

- deutsch: *Erinnerung an ein Jahrhundert*. Gespräche mit Georges Le-
roux, Frankfurt a. M. 2001 (dieses S. 75–87, jenes S. 104–140).
- (5) JEAN CLAIR (Ed.), *Mélancolie, génie et folie en Occident*, en hommage à
Raymond Klibansky (1905–2005), Paris 2005; deutsch: *Melancholie,
Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Ostfildern 2006.
- (6) Die Ausstellung »Dr. Raymond Klibansky (October 15th 1905 –
August 5th 2005). A centennial celebration of his work and his li-
brary« wurde im Herbst 2005 im McLennan Library Building gezeigt
(kein Katalog).

Teilnehmerliste*

am Symposium vom 20. bis 22. Oktober 2005 in Trier
»Die Sermones des Nikolaus von Kues« II

(Zusammengestellt von Ingrid Fuhrmann)

- Álvarez-Gómez, Prof. Dr. Mariano, Facultad de Filosofía, Campus Unamundo, Universidad de Salamanca, E-37007 Salamanca
- André, Prof. Dr. João Maria, Rua 25 de Abril, 8, Paradelas da Cortiça, 3360-152 Paradelas PCV, Portugal
- Aris, Prof. Dr. Marc-Aeilko, Ludwig-Maximilians-Universität, Fak. 13/14 Dep. IV, Abt. für Griechische und Lateinische Philologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München
- Ascher, Prof. em. Dr. Paul, Marinestr. 19, 54294 Trier
- Beierwaltes, Prof. Dr. Werner, Neubergerstr. 30, 97072 Würzburg
- Benz, PD Dr. Hubert, Dambachtal 35, 65193 Wiesbaden
- Blug, Zeughausstr. 41, 54292 Trier
- Casarella, Prof. Dr. Peter, Department of Theology, Catholic University of America, Washington, DC 200 64, USA
- D'Amico, Prof. Dr. Claudia, Sección de Estudios de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480 – 4º piso, 1406 – Buenos Aires, Capital federal, Argentina
- Dahm, Prof. Dr. Albert, An der Josefskirche 1, 66663 Merzig
- Duclow, Prof. Dr. Donald, 1914 Nectarine Street, Philadelphia, PA 19130, USA
- Dupré, Dr. Dietlind, Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen Niederlande
- Dupré, Prof. Dr. Wilhelm, Kroonsingel 41, NL-6581 Malden b. Nijmegen, Niederlande
- Eckert, Prof. Dr. Jost, Albert-Schweitzer-Str. 30, 54329 Konz
- Euler, Prof. Dr. Walter Andreas, Palmatiusstr. 5, 54292 Trier
- Fuhrmann, Ingrid, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Gehrke, Dr. Gundel, Theodor-Heuss-Str. 9, 67165 Waldsee
- Gestrich, Dr. Helmut, Birkenweg 9, 54470 Bernkastel-Kues
- Goetinck, Doz. Marc, Beukenboslaan 5, B-8.310 Brugge, Belgien
- Grünwald, Kurt, Im Sarkberg 9, 54296 Trier
- Hallauer, Dr. J. Hermann, Waldstraße 82, 53177 Bonn Bad-Godesberg
- Hein, Heidi, Adlerstr. 1/2, 69123 Heidelberg
- Helander, Dr. Birgit Helfrid, Peter Lambertstr. 4, 54292 Trier
- Helmrath, Prof. Dr. Johannes, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut f. Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 8, 10089 Berlin

* Hier sind nur die Namen derer verzeichnet, die sich in Teilnehmerlisten eingetragen haben.

- Herold, Dr. Norbert, Philos. Seminar der Uni Münster, Domplatz 23, 48143 Münster
- Hinske, Prof. em. Dr. Norbert, Am Wiesengrund 25, 54296 Trier
- Hoffmann, Dr. Hans Werner, Fringsstr. 11, 41464 Neuss
- Hopkins, Gabriele Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hopkins, Prof. Dr. Jasper Department of Philosophy, University of Minnesota, 831 Walter Heller Hall, 271-19th Avenue South, Minneapolis, MN 55455-0310, USA
- Hundseder, Anna, Innere Wiener Str. 20, 81667 München
- Hunold, Hedwig, Nikolausufer 1e, 54470 Bernkastel-Kues
- Hunold, Volker, Mühlendamm 92, 22087 Hamburg
- Johann, Winfrid, Barbaraweg 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Kaiser, Dr. Alfred, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Kandler, Prof. Dr. Karl Hermann, Enge Gasse 26, 09599 Freiberg
- Kortenkamp, StD i.R. Gottfried, Köhlerstr. 6, 54516 Wittlich
- Kraus-Vobbe, Mariette, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Kremer, Prof. Dr. Klaus, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Krieger, Prof. Dr. Gerhard, Predigerstr. 11, 54290 Trier
- Kurek, Richter, Claude, 14, A, Rue de Dondelange, L-839 Nospelt
- Lentzen-Deis, Prof. Dr. Wolfgang, Treverer Str. 6, 54295 Trier
- Machetta, Prof. Dr. Jorge Mario, Gral. José G. de Artigas 3170 P.B., 1417 Buenos Aires, Argentinien
- Mandrella, Dr. Isabelle, Heiligersstr. 7, 53332 Bornheim
- Marinho Nogueira, Maria Simone, Falcão Resende, 32,4° Esq., 3000-165 Coimbra/Portugal
- Meinhardt, Prof. Dr. Helmut, Zentrum f. Philosophie der Universität Gießen, 35394 Gießen
- Merten, Dieter, Auf der Enkelwies 74, 55469 Simmern
- Morawietz, Martina, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Morkel, Prof. em. Dr. Arnd, Kurfürstenstr. 68, 54295 Trier
- Müller, Dipl. Math. Tom, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Neusius, Gabriele, St. Nikolaus-Hospital, Cusanusstr. 2, 54470 Bernkastel-Kues
- Nicolle, Prof. Jean-Marie, 54, rue Jean Lecanuet, 76000 Rouen, France
- O'Connell, Daniel, Moltkestr. 7, 54292 Trier
- Oide, Prof. Dr. Satoshi, Kita 6, Nishi 11-9, Nakadori, Chuo-ku, Sapporo 060-0006, Japan
- Reinhardt, Prof. Dr. Klaus, Direktor Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Reuter, Anna, Cusanus-Geburtshaus, 54470 Bernkastel-Kues
- Riedenauer, Dr. Markus, Gentgasse 14/6/18, A-1180 Wien
- Ritter, Katharina, Im Graben 22, 54597 Schwirzheim
- Sakamoto, Prof. Dr. Peter-Takashi, 45-15 Higashi-mine-machi, Ota-ku
- Satoh, Prof. Naoko, Cosmo-Wako 304, Honcho 6-1, 351-0114 Wako, Japan

TEILNEHMERLISTE

- Schmalzbauer, Prof. Dr. Gudrun, Am Trimmelter Hof 70, 54296 Trier
- Schnarr, Dr. Hermann, Wallstr. 10, 54290 Trier
- Schübler, Prof. Dr. Werner, Ringstr. 9, 54316 Pluwig
- Schützeichel, Prof. Dr. Heribert, Windstr. 19, 54290 Trier
- Schwaetzer, HD Dr. Harald, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Senger, Dr. Hans Gerhard, Thomas Institut, Universitätsstr. 22, 50923 Köln
- Simmer, Mario, Kaschenbacherstr. 3, 54636 Meckel
- Soballa, Dr. Ulrich Richard, Am Felsenwehr 38, 54516 Wittlich
- Steinlein, Pfr. i.R. Heinz, Irminenfreihof 2b, 54290 Trier
- Stürmer, Pfr. i.R. Walter, Kleine Eulenhpfütz 10, 54290 Trier
- Turner, PD Dr. Martin, Amalienstr. 81b, 80799 München Tokyo/Japan 1450074
- Vobbe, Bischof Joachim, Alt-Kath. Bistum, Gregor-Mendel-Str. 28, 53115 Bonn
- Wikström, Doz. Dr. Iris, Bykullav. 5B99, FIN 25860 Björkboda, Finnland
- Wilhelm, Ulrike, Haardterstr. 72, 67433 Neustadt/Weinstr.
- Yamaki, Prof. Dr. Kazuhiko, Waseda University, 1-104 Totsuka-machi, Shinjuku-ku, Tokyo 169-8050, Japan
- Yauchi, Prof. Dr. Yashiaki, Kunitachi-shi Nishi 1-13-54 Tokyo, Japan
- Zeyer, Dr. Kirstin, Institut für Cusanus-Forschung, Trier
- Zillhart, M., Wittlich
- Zirker, Prof. Dr. Herbert, Alte Poststr. 29, 54344 Kenn

ERÖFFNUNG UND BEGRÜSSUNG

Von Klaus Krieger, Bonn

(1968)

ERÖFFNUNG DES SYMPOSIONS

Die Kollegen des Institutes von Bonn, meine sehr verehrten Damen und Herren, schreiben mich hier aus der III. Schicht, nachdem auch aus der Abteilung für biochemische Medizin bekannter hochangesehener Dozenten keiner fehlt.

Ich habe mich heute, wie Sie wissen, an die Aufgabe gemacht, Ihnen die Eröffnung des Symposiums zu überreichen. Ich werde die II. Schicht in Richtung auf Wiederholung einleiten. In vielen Fällen wird es notwendig sein, sich ebenfalls schriftlich mit dem Symposiumsleiter zu verständigen. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde.

Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde.

Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde.

Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde. Ich werde die Eröffnung des Symposiums mit dem Vortrag über die Bedeutung der Eröffnung des Symposiums beginnen, dem ich eine kurze Einführung folgen lassen werde.

Bonn, 1968, 1. 10. 1968, 10. 10. 1968

Prof. Dr. Klaus Krieger, Abteilung III, Bonn

Abteilung für Biochemie, Ludwig-Maximilians-Universität München

1968

EINFÜHRUNG UND BEGRÜSSUNG

Von Klaus Kremer, Trier

[nein]

Die *Sermones* des Nikolaus von Kues, meine sehr verehrten Damen und Herren, schöpfen nicht nur aus der Hl. Schrift, sondern auch aus der Nikolaus in bewundernswerter Breite bekannten bedeutsamen Literatur seiner Zeit und insbesondere seiner Vorzeit, sei sie christlichen, sei sie profanen Ursprungs. Sie wollen jedoch unmißverständlich dem Menschen die Hl. Schrift als Nahrung und Weideplatz anbieten. In vielen Bildern und Gleichnissen, jedoch ebenfalls scharfsinnigen rationalen Überlegungen, legen sie Tiefschürfendes dar, nicht selten Hochspekulatives, dann auch wieder leicht Eingängliches. Und immer sind diese 293 *Sermones* für Überraschungen gut. So heißt es in einem die begriffliche Anstrengung herausfordernden Gedankengang plötzlich: »Alles Neue nämlich gefällt« (*Omnia enim nova placent*).¹

In einem *Brief* vom 12. Juni 1760² schreibt Lessing: »Wenn es erlaubt ist, allen Worten einen andern Verstand zu geben, als sie in der üblichen Sprache der Weltweisen haben, so kann man leicht Neues vorbringen. Nur muß man mir auch erlauben, dieses Neue nicht immer für wahr zu halten«. Im *Musen Almanach* von 1792 finden wir mit der Unterschrift X. das von Voss stammende Distichon *Auf mehrere Bücher. Nach Lessing*, das lautet: »Dein redseliges Buch lehrt mancherlei Neues und Wahres, wäre das Wahre nur neu, wäre das Neue nur wahr!«³ Dieses Wort wird dann später in dieser Weise zitiert: »Das Neue daran ist nicht gut, und das Gute daran ist nicht neu.«⁴

Lessing, Voss und das genannte geflügelte Wort äußern deutliche Vorbehalte gegenüber dem Neuen und seinem Verhältnis zum Wahren/Guten bzw. gegenüber dem Wahren/Guten und seiner Beziehung zum Neuen.

In Abhebung davon klingt das Wort des Nikolaus »Alles Neue nämlich gefällt« recht unbekümmert und scheint völlig ungeschützt dazustehen.

¹ *Sermo* CCLVII: h XIX, N. 18, Z. 3.

² *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 111. Brief.

³ Zitiert nach G. BÜCHMANN, *Geflügelte Worte* (Ffm. 331981) 114.

⁴ Ebd.

Was ist das für ein Neues, das gefällt? Natürlich nicht die neueste Krautwatte, nicht le dernier cri de la mode, nicht der Enthüllungsjournalismus, auch nicht die Paparazzi-Fotos. Was ist also das wohlgefällige Neue? In nur fünf Nummern mit insgesamt 95 Zeilen in der Heidelberger Standard-Ausgabe des *Sermo CCLVII*⁵ schält Nikolaus einen Begriff von *novum* und *novitas* heraus, der ein eigenes Referat verdiente und deshalb in meiner ohnehin kurzen Einleitung eben nur angedeutet werden kann.

Nikolaus geht aus von dem Wort des Philipperbriefes:⁶ »Freut euch immer im Herrn, wiederum (*iterum*) sage ich, freut Euch« – zugleich Thema der Predigt. Diese Freude im Herrn sei ewig und »immer neu, weil sie immer wiederholt werde« (*semper novum, quia semper iteratur*). Wiederholung ist also entgegen unserem Empfinden nicht etwas Langweiliges, sondern durch Neuheit charakterisiert. Nikolaus erläutert dies anhand von Beispielen aus Natur und Technik: Der Sonnenstrahl ist immer neu, weil er sich immer wiederholt, genauso das Licht einer Kerze, der Fluß einer Quelle. »Die immer neue Freude ist ohne Defizienz, ohne Mattigkeit/Flauheit (*tepiditate*), ohne Zeit/Geschichte (*antiquitate*). Versteht man das Immerwährende (*sempiternitas*) ohne Zeit/Geschichte, wird es sich als ein gewisser Begriff der Glückseligkeit (*felicitatis*) erweisen, wo das Sich-Ergötzen niemals weder in die Vergangenheit noch in die Zukunft geraten wird, sondern immer heutig (*hodierna*) ist, weil es so wie der Sohn Gottes gezeugt wird. Von Ihm sagt der Prophet: »Heute habe ich Dich gezeugt.«⁷

Von diesem Gedankengang einer richtig zu verstehenden Neuheit (*Qui . . . bene concipit novitatem*), »die über und vor der Zeit steht«⁸ – »denn auch die Zeit wird aufgrund der *novitas* eine neue Zeit genannt, ja jeder Zeitmoment ist ein neuer, weil er weder Vergangenes noch Zukünftiges ist«⁹ –, findet Nikolaus zur *novitas* als Form, die jede Zeiteinheit und jedes Geschaffene zur Neuheit erstehen läßt.¹⁰ »Die *novitas* ist daher die *forma*, die allem das wirkliche Sein verleiht.«¹¹ Diese *novitas* wird zunächst als

⁵ h XIX, N. 14, Z. 1 – N. 19, Z. 7.

⁶ *Phil* 4,4.

⁷ *Sermo CCLVII*: h XIX, N. 14, Z. 11–16.

⁸ Ebd. N. 15, Z. 4f.

⁹ Ebd. Z. 5–8.

¹⁰ Ebd. Z. 8f.

¹¹ Ebd. Z. 11f.

eine von Gott, dem Schöpfer, stammende verstanden.¹² Wird sie dagegen absolut betrachtet, ist sie ewig, da vor der *novitas* nur die Ewigkeit (*aeternitas*) sein kann. Also wird die Neuheit von der Ewigkeit gezeugt.¹³ Die weiteren Überlegungen führen nun dazu, in dieser von der Ewigkeit bzw. dem Ewigen gezeugten *novitas* eine »neue Ewigkeit« (*nova aeternitas*) zu erblicken, die nichts anderes als der Sohn ist, der somit als die *absoluta novitas* und d. h. als die *absoluta essendi forma* erscheint.¹⁴ Und der Hl. Geist, der gemäß *Röm* 14,17 »erneuert« (*innovat*),¹⁵ avanciert zur »Neuheit der ewigen Neuheit« (*novitas novitatis aeternae*).¹⁶ Dieses Verständnis von Neuheit verträgt sich natürlich nicht nur mit dem Wahren und Guten, sondern erfordert es geradezu.

Selbst wenn man die Frage aufwerfen möchte, ob Nikolaus sich damit nicht doch von der erlebten Wirklichkeit entfernt habe, muß man ihm immerhin bescheinigen: Wer solches in einer Predigt vorträgt, und zwar ohne jegliche Vorüberlegung, also als rein spontanen Einfall, wie er selbst schreibt (*Haec sic non praemeditate, sed sponte se obtulerunt*),¹⁷ ist nicht nur ein einfallsreicher, sondern zugleich ein souveräner Denker und Prediger.

Meine Damen und Herren, schön wäre es, den cusanischen Gedankengang nunmehr voll auskosten zu können, aber ich muß an dieser Stelle noch einer anderen Pflicht nachkommen.

Ich möchte alle, die zu diesem Symposium gekommen bzw. angereist sind, sehr herzlich willkommen heißen. Wir haben Gäste aus Japan, aus Nord- und Südamerika und vielen anderen Ländern. Namentlich darf ich nennen:

- den Präsidenten der japanischen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki,
- den Altpräsidenten der japanischen Cusanus-Gesellschaft und Stifter der Satoshi Oide-Stiftung zur Förderung des Instituts für Cusanus-Forschung, Herrn Prof. Dr. Oide,
- den Vize-Präsidenten der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Peter J. Casarella, Referent auf diesem Symposium,

¹² Ebd. Z. 12–16.

¹³ Ebd. N. 17, Z. 1–4.

¹⁴ Ebd. Z. 4–13.

¹⁵ Ebd. N. 19, Z. 2.

¹⁶ Ebd. Z. 5.

¹⁷ Ebd. Z. 8f.

- stellvertretend für das argentinische Cusanus-Forscherteam, den Circulo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Herrn Prof. Dr. Jorge Mario Machetta, wohl der spiritus rector dieses Teams,
- Herrn Bischof Joachim Vobbe mit Gemahlin, Bischof des Alt-Katholischen Bistums in Deutschland,
- den langjährigen Vorsitzenden der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Beierwaltes,
- den Ehrenvorsitzenden der deutschen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Dr. Helmut Gestrich,
- den Vorsitzenden der deutschen Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis,
- und den Direktor des Trierer Cusanus-Instituts, Herrn Prof. Dr. Klaus Reinhardt.

Unser Herr Bischof Dr. Reinhard Marx, der leider, aber aus verständlichen Gründen, nicht am Symposium teilnehmen kann, hat mich gebeten, allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums seine herzlichen Grüße und Segenswünsche zu übermitteln. Herzliche Grüße und Wünsche zum Gelingen des Symposiums hat auch der Präsident der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft, Herr Prof. Dr. Morimichi Watanabe, übersandt. Absagen mußte »mit ganz großem Bedauern« auch H. Prof. Dr. Gelmi, Brixen.

Ein Letztes:

Wie Sie alle wissen, sind zwei herausragende Cusanus-Forscher-Persönlichkeiten verstorben: Frau Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow am 7. Juli und Herr Prof. Dr. Raymond Klibansky am 5. August. Wir haben beider heute morgen in der Sitzung des WB gedacht. Die Nekrologe zu beiden erscheinen im Zusammenhang mit der Veröffentlichung dieses zweiten Symposiumsteiles über die Sermones in MFCG 31, voraussichtlich im Herbst 2006.

HAUPTREFERATE

BILDER UND GLEICHNISSE IN DEN SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES

Von Karl-Hermann Kandler, Freiberg

I.

Sowohl in seinen Predigten als auch in seinen theologisch-philosophischen Schriften gebraucht Nikolaus eine Fülle von Bildern und Gleichnissen, um seine ja nun wahrlich nicht immer leicht zu verstehenden Gedankengänge anschaulich zu machen.

In *De docta ignorantia* geht er damit sehr behutsam vor. Hier ist vor allem an seine mathematischen Vergleiche zu denken. »Ein Gleichnis der allen, auch den kontradiktorischen Gegensätzen vorausgehenden Einheit Gottes, in der alles ohne Vielheit höchst einfach und ohne Unterscheidung (...) das Größte selbst ist, sind die unendliche Linie und das Universum«, betont K. Kremer.¹ Die Gleichnisse nehmen ihrer Anzahl nach in den späteren Schriften zu. Ich erinnere nur an einige von ihnen. Schon der Dialog-Charakter etlicher seiner Schriften sind Ausdruck seiner bildhaften Sprache.

Dies wird sehr bald deutlich. Ich denke an *Idiota de mente*. Hier ist es bekanntlich ein Löffelschnitzer, der in hochspekulativer Weise sich mit einem Philosophen und einem Redner unterhält und »aus dieser Löffelschnitzkunst symbolische Beispiele (*symbolica paradigmata*) beibringen« will, »damit sinnenfälliger wird, was ich sagen will.«² Er will seinen philosophisch geschulten Gesprächspartnern eine Lektion erteilen über die wahre Wissenschaft, in dem Falle über die Anthropologie.

Weiter ist zu erinnern an *De visione Dei*. Hier ist es die »Ikone Gottes«, das Bild des All-Sehenden, das Nikolaus als Christusbild interpretiert, mit dem er – ausdrücklich spricht er hier von »einer Art Gleichnis« (*similitudine quadam*) – die »Leichtigkeit der mystischen Theologie«, d. h. »ent-

¹ K. KREMER, *Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues*, in: DERS., *Prae-gustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 396. Ihm verdanke ich wichtige Hinweise für das mir gestellte Thema. Die lateinischen Texte wurden alle neu übersetzt, doch wurden andere Übersetzungen dankbar dabei benutzt.

² *De mente* 2: h²V, N. 62, Z. 3f.

sprechend eurer Fassungskraft das Wunderbare darlegen will«. Es geht dabei letztlich um das Sehen Gottes, mit dem er uns Menschen sieht. Nichts kann seinem Sehen entfliehen; aber es ist Gottes *providentia*, mit der er uns ansieht, es ist sein uns liebendes Auge, mit dem er sich um jede Kreatur sorgt. W. Beierwaltes spricht vom Gottschauen als »Ziel einer unendlichen Sehnsucht« und daß das »Sehen ins Angesicht« ... für Cusanus das im Sehen Gottes eigentlich Intendierte« ist.³

Ich verweise weiter auf *De pace fidei*. Nicht weniger gleichnishaft entwickelt er hier seine Theologie der *religio una in rituum varietate*.⁴ Ein Mann, entbrannt in seinem Eifer zu Gott, schaut »die Untersuchung dieser Sache im Rat der Himmlischen«, d. h. er darf in einer »Höhe geistigen Schauens« an einem himmlischen Konzil teilnehmen.

Ein weiteres Exempel gibt seine Schrift *De beryllo*. Mit ihr erfüllt er ein Versprechen, das er schon Jahre vorher den Mönchen des Klosters Tegernsee, mit denen er eng verbunden war, gegeben hatte: »Damit ich dem Leser möglichst klar einen Begriff hiervon (nämlich von seinem zentralen Gedanken der *coincidentia oppositorum* – K.) vermittele, will ich daher einen Spiegel (*speculum*) und ein Rätselbild (*aenigma*) an die Hand geben, mit dem sich die schwache Vernunft eines jeden an der äußersten Grenze des Wißbaren helfen und leiten kann.« Das Büchlein sei zwar kurz, gewähre aber »dennoch eine hinreichende Anleitung, wie man von dem Rätselbild zur Schau in jeder erhabenen Höhe gelangen kann«.⁵ Er erläutert das so: »Der Beryll ist ein glänzender, weißer und durchsichtiger Stein. Ihm wird eine zugleich konkave und konvexe Form verliehen, und wer durch ihn hindurchsieht, berührt zuvor Unsichtbares. Wenn den Augen der Vernunft ein vernunftgemäßer Beryll, der die größte und kleinste Form zugleich hat, richtig angepaßt wird, wird durch seine Vermittlung der unteilbare Ursprung von allem berührt.«⁶ Nikolaus ist davon überzeugt, daß er mit dieser Lesebrille, die er als eine Lesehilfe mit dem Büchlein geben will, seine Gedanken so klar wie nur möglich entwickeln kann.

Schließlich sei noch hingewiesen auf *De ludo globi*. Das Globusspiel ist ein einziges Gleichnis für das menschliche Leben, für die Dinge der Natur

³ *De vis.* Praef.: h VI, N. 2, Z. 2; N. 1, Z. 5. 9. Vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 320f. Dazu W. BEIERWALTES, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht* (München 1988) 5f.

⁴ *De pace* 1: h VII, N. 6, S. 7, Z. 10f.; N. 2, S. 4, Z. 8–10.

⁵ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 1, Z. 5–7, 10–12.

⁶ Ebd. N. 3, Z. 1–5.

und ihr Verhältnis zu Gott, für die Idee des Unendlichen. Nikolaus will mit dem Spiel zum Nachdenken über philosophische Zusammenhänge anleiten. Bekanntlich hat das Spiel neun konzentrische Kreise, die auf die Mitte zulaufen. Absicht des Spiels ist es, mit einer Kugel, die der Spieler erhält, ins Zentrum zu treffen. Diese Kugel ist jedoch nicht vollkommen. »Der Teil des Globus, der vollkommener Kreis ist, würde geradeaus bewegt, wenn nicht der schwerere korpulente Teil diese Bewegung verlangsamen und auf sich als Mitte zurückziehen würde.« Auch hier geht es um den geistigen Aufstieg in die Sphäre des Nicht-mehr-Vorstellbaren.⁷ Nikolaus hat mit dem Globusspiel ein Weisheitsspiel erfunden. Es setzt gewisse Kenntnisse und Fähigkeiten voraus. Gerda von Bredow schreibt in ihrer Einleitung zur zweisprachigen Ausgabe: »Änigmatische Philosophie ist Aufstieg in Richtung auf die Wahrheit durch Bilder.«⁸

Nikolaus weiß, daß schon bei seinen doch zumeist philosophisch-theologisch gebildeten Lesern eine »Brille«, eine Lesehilfe nötig ist, um sich ihnen verständlich zu machen. Darum gebraucht er eine Fülle von Bildern und Gleichnissen. Er will, wie bereits aus *De mente* zitiert, »symbolische Beispiele beibringen, damit sinnenfälliger wird, was ich sagen will«.

II.

Wenn Nikolaus also schon in seinen philosophisch-theologischen Schriften solche Bilder und Gleichnisse gebrauchen muß, so gilt dies natürlich in besonderer Weise von seinen Predigten. Dabei wäre, wenn wir diese jetzt auf unser Thema hin untersuchen, eigentlich jeweils zu berücksichtigen, wer seine Hörer waren. Das ist freilich nicht einfach. Nikolaus hat vor einer recht unterschiedlichen Hörerschaft gepredigt. In Koblenz hat er seit 1430 (vielleicht auch schon seit 1428) gepredigt, auch wenn er noch nicht die Priesterweihe empfangen hatte. Hier waren vor allem die Angehörigen des Stiftes seine Hörer. Aber inwieweit haben auch da schon Laien ihn gehört? Gemischter war sicher die Hörerschaft auf Reichstagen – wie etwa in Mainz. Wieder anders die Hörerschaft in Bri-

⁷ *De ludo* I: h IX, N. 4, Z. 4–6.

⁸ G. VON BREDAW, *Einleitung zu Dialogus de ludo globi / Gespräch über das Globusspiel*: NvKdÜ H. 21 XIV.

nen. Da waren es einmal die Domherren und die Pfarrerschaft seiner Diözese, dann aber auch die einfachen Laien in den Pfarrkirchen, in denen er ebenfalls gepredigt hat. Nikolaus bemerkt selbstkritisch, daß diese seine Predigten zu anspruchsvoll fanden und deshalb murrten (*murmurare*).⁹

Bis heute ist umstritten, inwieweit die uns überlieferten 293 Predigten wirklich den Wortlaut der gehaltenen Predigten wiedergeben. Schon der Umfang der überlieferten handschriftlichen Texte ist so unterschiedlich, daß darüber spekuliert werden kann, ja muß. Walter Andreas Euler hat im Vorjahr in seinem Referat darauf aufmerksam gemacht, daß Nikolaus, wohl angeregt durch die Absicht des Bernhard von Waging, seine Predigten als Buch herauszugeben, ältere Texte sicher überarbeitet und »die schriftlich verfasste Predigt als eine eigene legitime Form theologischer Schriftstellerei« entdeckt hat. Von daher würde es sich auch erklären, warum einige Predigten uns in einer überdimensionalen Länge überliefert sind (z. B. *Sermo XXII*), andere wieder in unwahrscheinlicher Kürze (z. B. *Sermo CCXVIII*). Die eine enthielt also für ihn solch wichtige Gedanken, weshalb er meinte, sie weiter ausbauen zu müssen; für die andere wiederum reichten ein paar Sätze, nicht viel mehr als eine Exposition.¹⁰

Andererseits ist zu bedenken, daß dann, wenn der Text der Predigten überarbeitet worden ist, die ursprüngliche Hörerschaft keine wesentliche Rolle mehr spielen wird, da ja die Predigt nun nicht mehr für die Hörer, sondern für die Leser überliefert worden ist. Da erhebt sich die Frage: Wer waren die Leser? Doch wohl mehr oder weniger philosophisch-theologisch Gebildete. So braucht auf die ursprüngliche Hörerschaft im folgenden nicht weiter eingegangen zu werden.

Wie dem auch sei, in seinen Predigten gebraucht Nikolaus eine Fülle von Bildern und Gleichnissen und macht sie so leichter, wenn auch nicht unbedingt wirklich leicht verständlich.

Es kann nicht Aufgabe dieses Beitrages sein, alle Beispiele und Gleichnisse, die Nikolaus verwendet hat, aufzulisten. Vielmehr soll exemplarisch vorgegangen werden. Dabei werden die Beispiele und Gleichnisse nicht chronologisch behandelt, sondern thematisch in eine gewisse Ordnung gebracht und systematisiert.

⁹ *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 3, Z. 8–11.

¹⁰ V. MERTENS, *Stimme und Schrift in der Predigt des Nikolaus von Kues*, in: K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Hg.): *Nikolaus von Kues als Prediger* (Regensburg 2004) 10–13. Vgl. W. A. EULER, *Entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwerpunktmäßige Themenverschiebungen in den Sermones*, in: MFCG 30 (2005) 75.

III.

Nikolaus hat die Aufgabe des Predigers mit der eines Bäckers verglichen. 1444 sagt er, ein Prediger sei »wie ein Bäcker oder Koch einer Speise, der aus dem Umfang der Schriften das Wort Gottes empfängt und es für eine Mahlzeit backt oder kocht«. Er unterscheidet dabei solche, die ein gutes Brot backen von solchen, die kein so gutes oder gar nur grobes Brot backen, »weil sie den Weizen nicht gut mahlen«. Es gibt solche, »die aus dem Weizen für den Adel Brot backen, das einem erlesenen Gebäck gleicht, und für die Niedrigsten Kleienbrote oder mittelmäßige Mischbrote«. So sei bei den Predigern ein ebenso großer Unterschied wie bei den Bäckern. Dabei ist aber Nikolaus wichtig, daß jeder in der Kirche das bekommt, was ihn stärkt. Außerdem soll man sein Augenmerk nicht auf den Prediger lenken, sondern auf das Brot, also auf Gottes Wort.¹¹

Man kann sicher fragen, ob der Vergleich sehr glücklich ist. Denn der Inhalt der Verkündigung muß doch immer ein und derselbe sein, ihre Form darf, nein muß freilich dem Fassungsvermögen der Predighörer angepaßt werden.

Hierher gehört auch das Hirtengleichnis, daß Nikolaus auf Grund des Predigttextes *Job* 10 in seiner Predigt CCLXXX zum Hirtensonntag *Misericordias Domini* 1457 auf einer Diözesansynode in Brixen gebraucht hat. In dieser sehr an den Predigttext gebundenen Predigt geht er von Jesu Selbstaussage aus, er sei der gute Hirte, und verdeutlicht, wie dieses göttliche »Ich bin« zu verstehen sei: »Gott ist das absolute Sein selbst, die Ursache des Seins.« Wichtig ist ihm, daß der gute Hirte an seiner Stimme erkannt wird. »Was nämlich die Seele auf der Weide der Schriften nährt, ist das im Buchstaben enthaltene Wort Gottes.« Es ist der vernunftbegabte Geist (*mens rationalis*), der sich Christus unterworfen hat, die Stimme erkennt und mittels der Stimme das in der Stimme verborgene Wort. Durch Christus betritt man das »Haus der Einsicht« (*ad domum intelligentiae*). Und durch den Intellekt kann einer gründlich betrachten, »auf welche Weise Christus der Weg ist«. Jeder Gerechte ist auf dem Weg, der Christus ist. »Denn Christus, von dem der Glaube sagt, daß er der Erlöser und die Rechtfertigung der Sünder ist, ist es, der durch die Gnade die Gläubigen, die ihn nachahmen, gerecht macht. Unsere Werke rechtferti-

¹¹ *Sermo* XLI: h XVII/2, N. 1, Z. 12–15; N. 2, Z. 16; N. 3, Z. 1–3, 9–16.

gen uns also nicht ohne den Glauben, sondern Christus rechtfertigt durch seine Gnade jene, die ihm folgen.« Das ist sicher nicht die reformatorische Rechtfertigungslehre, sondern die spätmittelalterliche, doch Nikolaus betont immer wieder den für die Rechtfertigung nötigen Glauben. Nur kurz geht er auf die Selbsthingabe des guten Hirten ein.

Aber dann geht er nicht auf die erlösende Selbsthingabe des guten Hirten ein, sondern darauf, was der Text für die Hirten der Gemeinde bedeutet und für ihr Verhältnis zu ihrer Herde. Er kann es dann freilich nicht lassen, auf das für ihn typische Thema der Koinzidenz einzugehen. Er versteht sie als »das Mittel der Verbindung, in dem sie besteht, so (ist es) auch mit der Erkenntnis (des guten Hirten und der Schafe)«. Und schließlich vergleicht Nikolaus den Hirten mit dem himmlischen Vater selbst, »der durch Erkennen den Sohn zeugt«. Gegen Ende der Predigt dann meint er, aus dem Gesagten ließe sich erkennen, »wie du dir ein Bild von Christus formen kannst«. ¹² Wohl predigt hier Nikolaus biblisch – so biblisch, wie selten, aber doch auch hier wieder stark philosophisch reflektiert.

IV.

Nikolaus bezeichnet in immer neuen Bildern und Vergleichen den Menschen als *deus creatus* oder *deus humanus*, er spricht in seinen Predigten mehrfach davon, daß der Mensch ein angleichender Schöpfer ist (»*sumus creatores assimilativi*«). Übrigens kann selbst Luther unter Aufnahme von *Psalm* 82, 6 von den Menschen als von Göttern sprechen. In einer frühen Predigt nennt Nikolaus unter Hinweis auf Augustinus die Priester Götter und Söhne des Allerhöchsten. ¹³ In der frühen Augsburger Predigt »*Dies*

¹² *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 20, Z. 4f.; N. 6, Z. 1f.; N. 7, Z. 1f.; N. 10, Z. 2f.; N. 11, Z. 1f.; N. 18, Z. 6–10; N. 31, Z. 1–7; N. 34, Z. 3f.; N. 49, Z. 1f. Zur Übersetzung wurde herangezogen: *Vom rechten Hören des Wortes Gottes Sermo XLI (Prothema) und Sermo CCLXXX*; Nikolaus von Kues: Textauswahl in deutscher Übersetzung, H. 4. Lat.-deutsch, deutsche Übersetzung von W. Lentzen-Deis (Trier 1993); vgl. K.-H. KANDLER, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Begründung philosophisch-theologischer Fragen im Mittelalter, vor allem bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, in: W. Schilhahn und M. Schätzkel (Hg.): *Wortlaute. Festschrift Hartmut Günther* (Groß Oesingen 2002) 151–165, bes. 161f.

sanctificatus« vergleicht er den Menschen als Künstler mit Gott-Vater als Schöpfer: »Und wie das Kunstwerk sich zur endlichen Kunst verhält, so das Geschöpf zum Schöpfer. Denn am Kunstwerk sieht man, wie beschaffen der Künstler ist und in den Geschöpfen, wie der Schöpfer ist. ... Denn eine Truhe hat ihr Sein vom Künstler, so wie das ganze Universum von Gott.«¹⁴ Dabei ist das Sein des Geschöpfes Widerspiegelung des Seins des Schöpfers. Aber Nikolaus verwischt nie den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Dieser Unterschied ist unauflösbar.

In diesem Zusammenhang interessiert ein weiterer Vergleich. In ihm vergleicht er die vernunftthafte Seele mit einer lebendigen Zither, »die sich selbst passend dazu herrichtet, damit ihr Schöpfer eine gute Harmonie der zehn Saiten anzupfen und wiederfinden könne. Die lebendige Zither, freien Willens, richtet sich selbst daher passend zu den harmonischen Klängen einer lieblichen Melodie her. ... Siehe, aus dem Begriff des Geistes (oder: Verstandes, *rationis* – K.) geht die Harmonie hervor, die, mit Hilfe des Instrumentes im Klang ausgefaltet, durch das Gehör zurückkehrt, um die Seele genüßlich zu nähren, von wo sie ausgegangen ist.«¹⁵ Es geht Nikolaus dabei um die »lebendige Abbildhaftigkeit«. Das menschliche Leben ist ein endloser Erkenntnisprozeß, aber das endlose Sehnen nach Erkenntnis will zum Ziel, zur Erfüllung gelangen. Denn so, wie der erste Zitherspieler sich eine Zither machte, um sich daran zu erfreuen, so hat sich Gott mit der vernunftthafte Seele gleichsam eine lebendige Zither geschaffen. Aber das Gleichnis gilt auch auf den Menschen übertragen: Er schafft die Zither nicht zwecklos, sondern zu dem Zweck, sich an deren Spiel zu ergötzen.

In einer Innsbrucker Predigt vom Neujahrstag 1455, dem Tag der Beschneidung Jesu, geht Nikolaus auf die Tätigkeit der Seele ein, und

¹³ *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 6, Z. 3; vgl. *Sermo* CCLXXXVIII: h XIX, N. 3, Z. 14f. Vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 33. Zum *deus creator* bzw. *deus secundus* vgl. *De docta ign.* II, S. 68, h I, (N. 104) Z. 6; *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 20 [N. 104]; *De con.* II, 14: h III, N. 143; *Sermo* III: h XVI, N. 8, Z. 18. Vgl. K.-H. KANDLER, *Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Göttingen ²1997) 89f.; LUTHER, WA 17 II, 26ff.

¹⁴ *Sermo* XXII: h XVI, N. 27, Z. 11–14. 16f.

¹⁵ *Sermo* CLXXVIII: h XVIII, N. 8, Z. 5 – N. 9, Z. 4. Vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 85. 382¹⁸.

zwar der Seele, die über die sinnenhafte Bewegung urteilt. Er fragt – im Zusammenhang mit der Textaussage, daß »acht Tage vollendet waren« –, auf welche Weise diese Tage durch den Menschen gemessen werden. Die Zeit sei nicht außerhalb unseres Intellektes, der durch Regungen im Körper gefangen ist. »Unser Körper ist ein lebendiger Mikrokosmos«. Nikolaus stellt fest, daß die Seele »von sich aus die Maße festsetzt«. Darum werde sie (auch) *mens* genannt, denn *mens* komme von *mensurare*. So wie die Kreatur nicht die Allmacht des Schöpfers begrenzen könne, so könne auch die Zeit nicht das die Zeit messende Maß begrenzen. Die *mens* umfaßt die Zeit und jedes Körper-, Zeit- und Sinnenhafte. Sie »kann nicht gesehen werden außer im Punkt der Koinzidenz von Kreis und unendlicher Geraden. Und deshalb wird sie der Horizont von Zeit und Ewigkeit genannt«. D. h., daß der Mensch in einer Horizontstellung lebt, »auf dem Gipfel der Zeit . . . und am Beginn der Ewigkeit«. ¹⁶ All dies ist ein Hinweis für das Verständnis vom Menschen als dem »zweiten Gott«.

Weiter ist hinzuweisen darauf, daß für Nikolaus der Mensch durch seine *mens humana* schöpferisch ist. Dafür gebraucht er mehrfach das Gleichnis vom Samen. Der Mensch – oder richtiger: die *mens humana* – ist in gewisser Weise ein »göttlicher Same«: Gott »sät zuletzt nach jeder Kreatur gleichsam einen göttlichen Samen, nämlich die vernunftthafte Natur« (*intellectualem naturam*). Und dieser Samen wird angeregt und läßt die Frucht der Erkenntnis (*fructus cognitionis*) entstehen. ¹⁷ Die Frucht enthält nichts, was nicht schon im Samen angelegt ist. So ist der Intellekt gleichsam eine lebendige *imago* und fähig (*capax*) zum »Geschmack« des Lebens in sich und erkennt sich selbst als *imago*, erkennt in sich die Wahrheit und das Urbild (*exemplar*). ¹⁸ Dieses Beispiel gebraucht Nikolaus auch in anderen Predigten, so in Predigt CIV. Auch hier spricht er von dem göttlichen Samen, der »gleichsam eine intellektuale Kraft« darstellt und in das »Erdreich des sinnhaften Lebens gesät ist«. ¹⁹

So sehen wir, auf wie vielfältige Weise gleichnishaft die Schöpferkraft des dem Menschen eingesäten Samens – nämlich eingesät in seine *vis intellectualis* – gegeben ist.

¹⁶ *Sermo* CLXX: h XVIII, N. 3, Z. 1–6, 27–30.

¹⁷ *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 5, Z. 7–9; N. 6, Z. 13f.

¹⁸ Ebd. N. 4, Z. 7–12.

¹⁹ *Sermo* CIV: h XVII, N. 9, Z. 2–4.

V.

Eine Reihe von Gleichnissen entnimmt Nikolaus der materiellen Welt. Vor allem die Metalle haben es ihm angetan.

In einem Beispiel vergleicht er Gold mit den übrigen Metallen. Das Beispiel, das er in *De coniecturis* bereits verwendet hat,²⁰ benutzt er erneut in der Predigt CCXLI, die er in Neustift gehalten hat. Quintessenz des Beispiels ist, daß »also das Gold den Wert des Metalls bestimmt.«²¹ Das Beispiel soll veranschaulichen, wie die intellektuale Natur alle anderen seelischen Kräfte einfaltet.

Mehrmals gebraucht er das Magnet-Eisen-Gleichnis: »Wie das durch den Geist des Magneten angezogene Eisen gleichsam liebevoll zu (seinem) Leben hinbewegt wird, so wird auch der (menschliche) Geist (*ratio*) zur Weisheit hinbewegt.«²² Kremer stellt fest: »So wie das Eisen seinen Ursprung im Magneten hat, so der menschliche Intellekt in der göttlichen Weisheit. Aufgrund dieser Herkunft aus der göttlichen Weisheit gibt es im menschlichen Intellekt eine natürliche Sehnsucht (. . .) nach der Weisheit.«²³

Wir sehen, immer wieder kreist Nikolaus mit seinen Beispielen um das eine Thema, um den menschlichen Intellekt, der sich nach der ewigen Weisheit sehnt. Sie ist die Erfüllung unserer Sehnsucht. Dabei geht es im Grunde auch um den Grundgedanken cusanischen Denkens, daß Ähnliches das Ähnliche sucht (*»simile similem quaerit«*).²⁴ Das Eisen hat seinen Ursprung im Magneten, dem »Prinzip und der Mutter des Eisens«, und sehnt sich nach dem Magneten; das Eisen ist dem Magneten zugeneigt. »Der Geist des Magneten ist mit dem Geist des Eisens so verbunden, daß das Band unauflöslich ist.« Zugleich weitet Nikolaus das Gleichnis aus und betont, daß das Eisen ohne Magnet tot ist, es wird erst durch den hinzukommenden Geist (des Magneten) belebt und »bewegt sich zu seinem Ursprung hin; so kommt ihm jenes Leben zu, daß es sich bewegen kann«. Die anziehende Kraft des Magneten ist also die bewegende, die lebensschaffende Kraft. Ohne den Magneten dagegen ist das Eisen tot.

²⁰ *De coni.* II, 16: h III, N. 156, Z. 20–26.

²¹ *Sermo CCXLI*: h XIX, N. 10, Z. 1–7.

²² *Sermo CLVIII*: h XVIII, N. 12, Z. 20–22.

²³ KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 61.

²⁴ *Sermo CCXL*: h XIX, N. 10, Z. 3.

Der Magnet steht für den göttlichen Geist, das Eisen für den menschlichen Geist, für den Verstand. Nikolaus zieht die Folgerung: »Wisse, daß die feurige Zunge nicht das Evangelium verkündigen kann ohne den Heiligen Geist. Denn es ist unmöglich, daß das Wort brennt ohne Liebe, und es ist unmöglich, daß die Liebe ohne den Heiligen Geist ist. Und es ist unmöglich, daß der Heilige Geist ohne Weisheit ist, denn er ist die Würze (*sapor*) der Weisheit. Und es ist unmöglich, daß die Weisheit bzw. das Wort sei ohne den, dessen die Weisheit ist, nämlich den Vater. Die ganze Trinität also wirkt, wo das Evangelium wahrhaft verkündigt wird. So spricht die Wahrheit: »Denn nicht ihr seid es, die ihr redet, sondern der Geist meines Vaters.« Das Aussprechen (*elocutio*) des Wortes des Vaters ist der Heilige Geist; im Aussprechen ist das Wort des Vaters, und das Aussprechen ist nichts anderes als das Band des Wortes mit dem Vater.«²⁵

Zu den beiden Metall-Gleichnissen kommt noch das vom Diamanten hinzu, das er in *De mente* benutzt.²⁶ »Der Geist ist die lebendige Abbildung (*descriptio*) der ewigen und unendlichen Weisheit. Aber in unseren Geistern (*in nostris mentibus*) gleicht jenes Leben anfangs einem Schlafenden, bis es durch das Staunen, das aus dem Sinnenfälligen entsteht, angeregt wird, daß es sich bewegt. Dann findet er durch die Bewegung seines vernunfthaften Lebens in sich abgeschrieben, was er sucht. Du mußt aber verstehen, daß diese Kopie Widerschein des Urbildes (*exemplar*) von allem auf die Weise ist, wie in ihrem Abbild (*imago*) die Wahrheit widerstrahlt. Das ist so, wie wenn die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem ganz fein geschliffenen Diamanten, in der die Formen aller Dinge widerstrahlen, lebendig wäre, dann würde jene, wenn sie sich anblickte, aller Dinge Abbilder (*similitudines*) finden, durch die sie sich Begriffe von allem machen könnte.« Wir sehen erneut, daß Nikolaus wie in den Predigten, so auch in seinen Schriften – und umgekehrt – eine Fülle von Beispielen benutzt. Hier geht es, wie bei dem Magnet-Eisen-Gleichnis, darum, daß der menschliche Geist sich dem göttlichen angleicht, assimiliert. Diese Angleichung ist die höchste Form der *mens humana*.²⁷

Hierher gehört, was Nikolaus in Predigt CLXIX sagt, in der er sagt, daß wir in diesem Leben die wunderbare göttliche Kraft erfahren, »weil

²⁵ *Sermo* CLVIII: h XVIII, N. 7, Z. 7–9. 13–15; N. 8, Z. 6–9; N. 13, Z. 9–22.

²⁶ *De mente* 5: h ²V, N. 85, Z. 7–16.

²⁷ KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 38.

wir angleichende Schöpfer sind. So wie Gott der Schöpfer *intelligendo* wahrhaft schafft und formt, so bringen auch wir aus unserer Vernunft Abbilder (*similitudines*) der Dinge hervor und erweisen uns durch Kunstfertigkeit (*per artes*) als Verfertiger (*operatores*) der Abbilder. Und wie Gott in seinem aktualen Sein alle Dinge einfaltet, die sind oder werden können, so auch faltet die Vernunft alle Abbilder aller Dinge in Kraft ein und faltet sie aus durch Ähnlichmachung (*assimilando*) – und das ist das Erkennen.²⁸

In einer frühen Predigt, Predigt IV, gehalten 1431 zum Trinitatissonntag, greift Nikolaus das apostolische Bild vom Spiegel auf (1 Kor 13,12) und sagt, daß die Welt als Gleichnis Gottes geschaffen ist. Er führt aus: »Der Sohn (Gottes) ist die gezeugte *imago* der Gleichheit mit dem Vater, der Mensch ist die geschaffene *imago* der Nachahmung (*imitationis*), die Welt ist die geschaffene *imago* der Darstellung (*repraesentationis*), insofern sie ein Spiegel des Schöpfers ist, wie der Apostel (schreibt): »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel«. Das Bild vom Spiegel spielt in der Tradition eine wichtige Rolle, so bei Plotin, Proklos, Augustin und auch bei Hugo von Straßburg.²⁹

VI.

Eine weitere Gruppe von Gleichnissen stammen aus dem alltäglichen Leben, vor allem sind es hier Gleichnisse vom Essen. Er sagt: »Woraus wir bestehen, daraus werden wir auch ernährt«. Denn die Speise steht im Verhältnis zur Natur. Nikolaus gebraucht diesen Vergleich sicher einmal wieder, um den Vorgeschmack der Weisheit in unserem Intellekt zu verdeutlichen, hier aber hebt er interessanterweise auch auf das Abendmahl ab bzw. bezieht es in den Vergleich mit ein: ». . . eine in den Leib Christi verwandelbare Speise wird, so wie nur das Weizenbrot in der Eucharistie in den Leib Christi verwandelt wird, nämlich reines, unverdorbenes usw.«.³⁰

²⁸ *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 6, Z. 1–11.

²⁹ *Sermo* IV: h XVI, N. 35, Z. 19–23; vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 296 und R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 27–41.

³⁰ *Sermo* CLXXVIII: h XVIII, N. 6, Z. 10–13. 15–19.

Ein stetig wiederkehrender Gedanke bei Nikolaus ist der der Angleichung des menschlichen Geistes an den göttlichen, so wie in der mehrfach bereits erwähnten Predigt CLXIX. Da heißt es, daß wir in diesem Leben die wunderbare göttliche Kraft erfahren, den göttlichen Samen wie ein lebendiges Ebenbild, weil wir angleichende Schöpfer sind (*»sumus creatores assimilativii«*).³¹ Hier gebraucht Nikolaus einen Vergleich aus der materiellen Welt, er verdeutlicht mit dem Bild vom Samen, wie wichtig ihm der Gedanke von der Angleichung ist, den er nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinen Predigten vorbringt. Ich würde hier aber nicht von der »Selbstbefruchtung der Vernunft« sprechen, wie es Klaus Kremer im Hinblick auf *De coniecturis* tut, denn – sicher im Unterschied zu *De coniecturis*, wo von der »Befruchtung seiner selbst« die Rede ist –,³² spricht hier Nikolaus doch von dem göttlichen Samen, der unsere Vernunft befruchtet und uns zu angleichenden Schöpfern werden läßt.

Wie der Prophet Jeremia (*Jer 18*) sein berühmtes Töpfergleichnis gebraucht, um zu verdeutlichen, daß Gott frei ist, mit dem Volk Israel umzugehen wie der Töpfer mit dem Ton, so gebraucht es auch Nikolaus. Es geht ihm darum, daß der Töpfer die Möglichkeit zum Formen hat; er kann den Topf bilden, den er vorher im Geist schon geformt hat. Aber er betont, im Unterschied zur Dreieinigkeit hat der Töpfer nicht die Möglichkeit, aus dem Nichts heraus etwas zu schaffen.³³

VII.

Sehr häufig spricht Nikolaus vom Vorgesmack, *praegustare*. »Schmecken« ist ja ein Ausdruck aus der Sprache der Mystik. So wie es um das Sehen Gottes geht, um die *visio Dei*, so geht es auch um die *praegustatio Dei*. Der Ausdruck kommt schon in *De sapientia* vor. R. Steiger weist darauf hin, daß in der *praegustatio* beides zusammenfällt: die philosophisch-theologische Erfahrung des absoluten *prae* Gottes, der vor und hinter allem ist, was als Geschaffenes und Gewirktes begegnet. Sie meint zurecht, daß an sich die *praegustatio* ». . . der Sprache der Eucharistiefröm-

³¹ *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 6, Z. 3.

³² *De coni.* II, 16: h III, N. 161, Z. 5–8; KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 27.

³³ *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 3, Z. 1–9.

migkeit« entstammt und in der Theologiegeschichte häufig unter Hinweis auf *Psalm* 33, 9 auf die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl hinweist, der sich unter Brot und Wein mit seinem Leib und Blut essen, trinken, eben schmecken läßt.³⁴ Dies gilt wohl aber vor allem für die lutherische Theologie. Jedenfalls muß darauf hingewiesen werden, daß Nikolaus, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe,³⁵ wenig Interesse an der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zeigt. Ihm geht es – auch in *De sapientia* – vor allem um die Weisheit. Und so ist ihm »Weisheit, was zu schmecken weiß. Nichts ist für das Erkennen süßer als sie.«³⁶ Nun gebraucht Nikolaus den Begriff *praegustare* oder *gustare* mehrfach auch in seinen Predigten. Einmal einfach unter Aufnahme von *Psalm* 33, 9 (»Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist«), um zu verdeutlichen, wie der Herr ist, so in *Sermo* IV: »Gelegentlich versteht man Gott wie einen Wein: Man erkennt ihn durch Hören, durch Sehen und durch das Kosten. Durch das Gehör versteht ihr ihn vom Prediger, durch das Sehen verstehen ihn die Theologen beim Lesen, durch das Verkosten die guten Menschen, indem sie lieben. »Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.«³⁷ In anderen Predigten kann er das Wort in ganz alltäglicher Bedeutung gebrauchen.³⁸ Andererseits – und hier wieder an die mystische Sprachweise angepaßt – spricht er in *Sermo* VIII von der *vita contemplativa* so, daß der Mensch »begonnen hat, die Freuden der ewigen Seligkeit, die er im künftigen Leben empfangen will, auch im gegenwärtigen schon mit glühendem Verlangen voraus zu kosten und gelegentlich auch, soweit es für Sterbliche zulässig ist, in der Verzückung des Geistes hoch erhoben zu werden«. Weiter ist vom Verkosten jener Süßigkeit die Rede, die von oben her kommt, bzw. davon, daß der Geist des Menschen aus Staunen über die himmlische Schönheit außer sich gerät, wenn er das Innerste der überirdischen Lieblichkeit kostet.³⁹

³⁴ R. STEIGER, *Einleitung zu Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit*: NvKdÜ H. 1 XXXI.

³⁵ K.-H. KANDLER, *Cibus mentis. Nikolaus von Kues über das heilige Abendmahl*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 184–200.

³⁶ *De sap.* I: h ²V, N. 10, Z. 7.

³⁷ *Sermo* IV: h XVI, N. 33, Z. 12–17.

³⁸ Z. B. *Sermo* VII: h XVI, N. 32, Z. 61.

³⁹ *Sermo* VIII: h XVI, N. 14, Z. 6–11; N. 17, Z. 6f.; N. 22, Z. 12f.

In einer weiteren Predigt – gehalten zu Ostern 1432 – spricht er von der Osterfreude, die uns erfaßt: »Wir wollen uns freuen aufs höchste, wenn wir uns als solche erkennen, die brennend nach dem Himmlischen verlangen, und wenn wir jenes in unserem inneren Geschmack angenehm schmecken« (*illa nobis interiori gustu dulciter sapiant*).⁴⁰

Es ließen sich noch zahlreiche weitere Belege für dieses Gleichnis finden, das Nikolaus immer wieder anwendet. Im Zusammenhang damit steht auch das Magnet- und Eisen-Gleichnis, das bereits erwähnt wurde. Wir begehren nichts anderes als die ewige Weisheit, sie ist Ziel unserer Sehnsucht, unseres größten Verlangens. Hier kommt platonisches Denken zum Zuge, wenn er davon spricht, daß »in allen Menschen eine Sehnsucht nach Weisheit vorhanden ist« und wir »eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit« haben.⁴¹ Von sich aus kann der Mensch die Weisheit nicht finden, er muß den angeborenen, ihm verliehenen Vorgesmack der Weisheit haben.⁴² In unserem Geist aber dürfen wir Gott schon »vorverkosten«. Diese *praegustatio* führt uns zu Gott und über ihn zu den Geschöpfen. Und sie drängt uns zum *gustus*, zum Geschmack selbst, hin, der uns freilich in diesem Leben noch nicht zuteil wird.⁴³

Das Gleichnis vom Verkosten bzw. Kosten ist eins der wichtigsten in der cusanischen Theologie, sei es in seinen Schriften, sei es in seinen Predigten.

Weiter gebraucht Nikolaus das Bild vom Königreich der Himmel. Er verwendet es in mehreren Predigten. Am schönsten führt er es aus in Predigt CCXXXIII. Ihm geht es bei dem Bild darum, aus der *imago* der Trinität die Trinität selbst zu erforschen. Er führt aus: »Der vernunftbegabte Geist (*spiritus intellectualis*), der nach Gottes *imago* geschaffen ist, ist der König der Himmel. In seinem Reich wird der Himmel gefunden, in welchem alles ist, und er wird *memoria* genannt. Und es wird der Himmel gefunden, in dem Unterscheidung und Auswahl getroffen wird, und dieser wird *notitia* genannt. Und es gibt den Himmel der Wonne, und er wird *voluntas* genannt. Im ersten Himmel des Reiches unseres Geistes, der von diesem Himmel selbst den Namen hat, weil *mens* von *memoria*

⁴⁰ *Sermo* XII: h XVI, N. 26, Z. 33–35.

⁴¹ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–8.

⁴² Vgl. dazu *De sap.* I: h ²V, N. 16, Z. 1–3.

⁴³ Vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 356. 473.

benannt ist, ist da alles, weil es *memoria* der *imago* des ewigen Gottes ist. Alles ist daher in der *memoria*, die eine *memoria* dessen ist, welcher ist »alles in allem«. Im zweiten Himmel kommt alles ans Licht, damit es gemessen wird, und die *mens* hat ihren Namen von jenem Himmel, weil sie nach dem Messen (*metiando*) genannt wird. Im dritten Himmel ist die Wonne. Das sind also die Himmelreiche des Geistes. Im ersten Reich hat die *mens* den Schatz der Reichtümer; im zweiten Reich zählt und wählt sie aus, im dritten ergötzt sie sich. Die *memoria* trägt in sich Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit und was immer als solches immerwährend und ewig ist, als die *memoria* der Ewigkeit. Im zweiten Reich urteilt sie über das Gerechte, Wahre, Schöne. Und wenn nicht das erste Reich ihm (d. h. dem zweiten – K.) die Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit verschafft, dann hätte es nicht (das), womit es urteilt, was gerecht, wahr und schön ist. Im dritten Reich ergötzt (sich die *mens*) und freut sich, das Gerechte, Wahre, Schöne gefunden zu haben. Daher bemüht sich die *mens*, die Reiche (einander) anzugleichen. Denn die *memoria* zeugt die *notitia*; und wenn die *mens* so viel verstehen könnte (*intelligere*), inwieweit sich das Fassungsvermögen der *memoria* erstreckt, würde daraus das höchste Ergötzen, Freude und ewiges Glück folgen. Und dann würde sie Gott erkennen, der in seiner *imago*, welches die *memoria* ist, verborgen ist wie die Wahrheit in der *imago*.« Dieser langen Passage folgt dann die Übertragung der drei Reiche auf die Trinität: »Gott ist allmächtig. Die Allmacht faltet alles in sich ein. Und wir können sie die Ewigkeit nennen, die, wenn sie auf die Schöpfung bezogen wird, der Anfang ohne Anfang ist, in welchem alles eingefaltet ist. . . . Aus alledem, nämlich daß das allmächtige Prinzip sich als alles erkennt, gehen Glück und ewige Freude hervor. Der allmächtige Anfang ist das erste Reich, in dem alles eingefaltet ist. Das zweite Reich ist das Reich der Sohnschaft, sei es der *ratio*, sei es des Wortes oder der Erkenntnis, in dem alles, was im ersten Reich des Vaters gleichsam in ewiger *memoria* ist, wie aus dem Schatz der *memoria* ins Licht ausgefaltet ist, wo (dann) alles unterschieden wird. Im dritten Reich, das das Reich des Heiligen Geistes ist, ist alles umfasst von Freude und Liebe gewissermaßen begierig gesucht und erfreulich gefunden, und es ist das Reich der Freude und des Glücks.« Und Nikolaus schließt sofort diese Predigt, gehalten am Trinitatissonntag 1456, mit dem Satz: »Verbinde mit diesem das, was du im ersten Buch *Doctae ignorantiae* und in anderen Predigten dieses Festes hast.«⁴⁴

⁴⁴ *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 6, Z. 1–34; N. 7, Z. 1–25.

Diese Predigt wurde so ausführlich zitiert, weil hier ganz deutlich erst einmal das Bild gezeichnet und dann dieses auf die damit gemeinte Aussage bezogen wird.

Es könnten nun weitere Predigten herangezogen werden, die ebenfalls das Bild vom Himmelreich gebrauchen. So wendet Nikolaus es in Predigt CCXLI auf den Himmel an, in welchem viele Tugenden sind.⁴⁵

Es geht Nikolaus jedenfalls darum, unseren vernunftbehafteten Geist (*spiritus intellectualis*) als König in einem dreigestuften Himmel anzusehen. Er macht deutlich, daß wir die Maßstäbe, nach denen unser Geist urteilt, nicht aus der Erfahrung heraus haben, sondern sie apriorisch in uns tragen, »nicht erworben aus wahrnehmbaren Dingen, sondern mitgeschaffen«, weil wir Ebenbilder Gottes sind (*»non acquisitam ex sensibilibus, sed concreatam et quae est essentia eius, quia imago Dei«*).⁴⁶ Das ist ganz wichtig zum Verständnis, denn Nikolaus betont hier, daß wir den Geist mitgeteilt bekommen haben, als wir geschaffen wurden. Sein Urheber ist also der Gott, der uns geschaffen hat!

VIII.

Am Ende will ich versuchen, ein Ergebnis zu formulieren. Nikolaus hat vielfältig, wie wir sahen, Gleichnisse und Bilder verwendet – und zwar sowohl in seinen Schriften als auch in seinen Predigten. Es ist alte homiletische Weisheit, durch Gleichnisse und Bilder die Aussagen der Texte zu verdeutlichen. Jesus Christus hat das Evangelium vor allem durch seine Gleichnisse verkündigt. In dieser Nachfolge steht jeder christliche Prediger.

Zunächst wird man feststellen müssen, daß Nikolaus keine wesentliche Unterscheidung zwischen den Begriffen *aenigma*, *exemplar*, *imago*, *paradigma* und *similitudo* trifft, auch wenn man *aenigma* mit Rätselbild, *exemplar* mit Urbild, *imago* mit Abbild oder Ebenbild, *paradigma* mit Beispiel und *similitudo* mit Ähnlichkeit oder Gleichnis übersetzen wird. Ebenso ist in den Predigten nicht zu erkennen, daß Nikolaus zwischen *mens intellectualis* und *spiritus intellectualis* unterscheidet.

⁴⁵ *Sermo* CCXLI: h XIX, N. 9, Z. 5f.

⁴⁶ *Sermo* CCLXXIII: h XIX, N. 29, Z. 5–7.

Man wird bei einer Bewertung der Verwendung von Gleichnissen und Bildern bei Nikolaus vor allem von seinem *principium nostrum*, von der *docta ignorantia*, auszugehen haben. Er spricht im 1. Buch dieses Werkes davon,⁴⁷ daß von den mathematischen Beispielen »eine große *speculatio* aufleuchtet, die sich aus ihnen für das Größte gewinnen läßt« und »die gesamte Theologie, soweit sie für uns faßbar ist, läßt sich aus dieser wichtigen Grunderkenntnis ableiten«.

Es geht ihm um die »symbolische Erforschung« (*investigatio symbolica*), die zur *visio intellectualis* führt. Auf rational-diskursivem Weg will er, wie W. Lentzen-Deis mit Berufung auf K. Jacobi zurecht ausführt,⁴⁸ unser Nichtwissen belehren. So wie Gott selbst es durch sein Wort tut, so steht er und so stehen wir in dieser Nachfolge. Unser Geist ist ein geschaffenes Abbild der Nachahmung, wie wir aus Predigt IV erfahren. Auch in der Glaubensvermittlung, zu der ja in erster Linie die Predigt gehört, ahmen wir Jesus Christus nach. Es ist »Spiegelschau«, Spekulation im guten Sinne, die in den Predigten getrieben wird. Nikolaus setzt Gleichnisse an die Stelle der scholastischen Begrifflichkeit.⁴⁹ R. Haubst hat deutlich gemacht, daß bei seiner Glaubensverkündigung Nikolaus Jesus Christus in den Mittelpunkt stellt. Das »trinitarische Gottesgeheimnis« bildet »den theologischen Hintergrund und letzten urbildlichen Inhalt« seiner Lehre.⁵⁰ Freilich, in den Gleichnissen, wie sie in den Predigten gefunden werden, geht es weniger um Jesus Christus selbst, sondern um den Menschen bzw. um den menschlichen Geist in seiner Sehnsucht nach der Gottesschau. Diese ist eine *visio intellectualis*, zu der Nikolaus hinführen will. Sicher wird das am eindeutigsten in *De visione Dei* ausgesprochen, wo er ausdrücklich eine mystische Theologie entwickelt. Vor allem die zuletzt behandelten Gleichnisse – von der *praegustatio*, von dem Himmelreich des Geistes – machen dies deutlich. Im Grunde geht es Nikolaus immer um die *visio intellectualis*. Weil, wie es in *De visione Dei* heißt, Gott nur

⁴⁷ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 19 – S. 31, Z. 12 (N. 43).

⁴⁸ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 33f.; K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie* (Freiburg/München 1969) 210–213.

⁴⁹ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 48) 37; M. STADTLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens* (München 1983) 14–18.

⁵⁰ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) VII.

jenseits der Mauer, des Ineinsfalls der Gegensätze, gefunden werden kann,⁵¹ sind wir hier angewiesen auf Beispiele und Gleichnisse, denn unser menschliches, geschöpfliches Wissen erreicht im Mutmaßen immer nur eine Annäherung, wie er in *De coniecturis* ausführt. Dieser Annäherung dienen die Beispiele und Gleichnisse. Sonst ist Gott für Nikolaus unerkennbar und unbenennbar.⁵² »Jede Einsicht muß sich aber im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen«.⁵³

Nikolaus ist – nach Meinung von Lentzen-Deis – in erster Linie weder Philosoph noch systematischer Theologe, sondern Glaubensvermittler, Praktischer Theologe.⁵⁴ Das ist sicher überzogen. Man kann aber seine Predigten nicht, wie es lange geschah, unberücksichtigt lassen, will man Nikolaus in der ganzen Bandbreite seines Denkens, Lehrens und eben vor allem auch Verkündigens recht verstehen. Er wollte, wie er es selbst in *De aequalitate* am Schluß ausführt, die »Summe des Evangeliums in meinen verschiedenen, im Folgenden niedergelegten Predigten auf verschiedene Weise« auslegen.⁵⁵

In seinem Beitrag »Die Sprache der Metaphysik« hat H. G. Senger darauf aufmerksam gemacht, daß nach Nikolaus uns ein »Wissen über Gott zureichend exakt nicht möglich sei«. So ist es – und eben daraus zieht Nikolaus die Konsequenz, bildhaft über Gott zu sprechen, sonst müßte man schweigen.⁵⁶ Ich möchte noch darüber hinausgehen. Einmal haben wir von Jesus Christus selbst den Missionsauftrag bekommen (*Mt* 28,19f.), dann aber ist auch zu sagen, daß Aussagen nicht nur über Gott, sondern letztlich auch über den Menschen zureichend exakt nicht möglich sind und eben deshalb auch über ihn nur *in aenigmate* gesprochen werden kann.

⁵¹ *De vis.* 9: h VI, N. 37, Z. 10–12.

⁵² Das hat Chr. Fischer in ihrer ungedruckt gebliebenen Dissertation herausgearbeitet – freilich ohne Berücksichtigung der Predigten. CHR. FISCHER, *Deus incomprehensibilis et ineffabilis. Zur Gotteslehre des Nicolaus Cusanus* (Theol. Diss. Jena 1999).

⁵³ *De vis.* 24: h VI, N. 113, Z. 1f.; vgl. dazu überhaupt K.-H. KANDLER, *Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues*, in: *Kerygma und Dogma* 43 (1997) 2–19, bes. 12f.

⁵⁴ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 48) 44.

⁵⁵ *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 1f.

⁵⁶ H. G. SENGER, *Die Sprache der Metaphysik*, jetzt in: DERS., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002) 63–87, bes. 72.

Die Bilder und Gleichnisse sind bei Nikolaus ein wichtiger integraler Bestandteil seiner Verkündigung und Lehre.

Diskussionsbericht

H. Hopkins stellt im Blick z. B. auf die Sermones *Maria optimam partem elegit* (LXXI) und *Unde ememus panem, ut manducent hii?* (CCVII) zunächst fest: Ersterer gehe zunächst von einem Wort der Hl. Schrift aus, komme dann auf die *mens humana* zu sprechen, wobei Martha als Symbol der Sinne, Maria als Symbol des Verstandes steht, der nicht auf Vielheit, sondern schon auf den Begriff des Einen zielt, schließlich auf Gott als das absolut Eine; parallel dazu der zweite *Sermo*, der nach dem Schriftzitat auf das »geistige Brot« und dann auf Jesus als das »lebendige Brot« zu sprechen komme. Ist dieser zweifache Schritt – von der Bibel zum philosophischen, von diesem zum theologischen Gedanken – eine, vielleicht sogar überwiegende Strategie des Cusanus? H. Kandler antwortet: Man könne dem zustimmen, dürfe aber nicht übersehen, daß Cusanus manchmal auch den umgekehrten Weg einschlage. Ihm sei es vor allem an der Grenzaufzeigung unseres Denkens gelegen, an der Mauer, die wir nicht überschreiten könnten.

H. Herold weist auf den einerseits illustrativen, weil erfahrungsgestützten Charakter der Beispiele/Gleichnisse hin, gleichzeitig aber auch auf ihren dadurch bedingten einengenden Charakter. Das gelte auch für das Gleichnis vom Brotbacken. Wegen dieses Eingeengt- und daher Befangenseins in Bildern lehne die neuzeitliche Philosophie diese ab. H. Kandler repliziert darauf, daß man bei NvK 1. von einem ganz unbefangenen Gebrauch von Bildern/Gleichnissen ausgehen könne. Man müsse 2. auch die unterschiedliche Aussagekraft der verschiedenen Bilder/Gleichnisse beachten. Das Gleichnis vom Brotbacken sei zudem nicht so banal, wie es prima vista scheinen könnte.

Hängt der Gebrauch von Bildern und Gleichnissen mit der für den Menschen notwendigen *conversio ad phantasmata* zusammen, fragt H. Álvarez-Gómez. Während Thomas v. A. Begriff und Bild deutlich unterscheide, scheine für NvK die gleichnishafte Durchdringung des Denkens typisch zu sein. H. Kandler bejaht dies ohne nähere Präzisierung.

SELBSTGESTALTUNG DES MENSCHEN NACH
NIKOLAUS VON KUES
UND MODERNES VERSTÄNDNIS DES MENSCHEN:
|| AUFGEZEIGT AN HANS-GEORG GADAMER

Von Peter Casarella, Washington

Erster Teil: Nikolaus von Kues als Prediger und modernes Verständnis des Menschen

Vor einundvierzig Jahren hat Hans-Georg Gadamer in seinem Beitrag zum damaligen Cusanus-Jubiläum in Brixen-Bressanone die folgende Schlußbemerkung hinzugefügt: »Es war ein Wechsel der Aspekte, der sich unserem rückschauenden Blick darbot, als wir das Denken des großen Cusaners von den Fragestellungen des letzten Jahrhunderts gedeutet sahen. Neue Aspekte werden heraustreten. Das Gespräch über die fünf Jahrhunderte hinweg, die uns von ihm trennen, ist im Gange. Auch die Vielfalt dieser Deutungen ist in ihm selbst.«¹ Genau dieser Zugang zur modernen Cusanus-Forschung scheint vom Standpunkt unserer heutigen Untersuchung aus etwas fremd zu sein. Unser Abstand von Gadamer und seinen Fragestellungen muß aus verschiedenen Gründen beachtet werden. Zunächst einmal ist das Jahrhundert der Philosophie, das Gadamer damals als den Ausgangspunkt seiner »Fragen der Gegenwart« bezeichnet hat, nicht mehr unseres. Zweitens hat die internationale Cusanus-Forschung vor nur fünf Jahren die historisch-philosophische Stellung des Nikolaus von Kues mit Bezug auf das moderne Denken neu diskutiert und damit eine neue Etappe in der immer fruchtbaren, aber auch kontroversen Untersuchung der Bezugspunkte zwischen der Philosophie des NvK und der neuzeitlichen Philosophie erreicht.² Drittens hat Gadamer in seinem Beitrag von 1964 nur die philosophischen Hauptwerke des Kardinals in Betracht genommen. Im Gegensatz zu Gadamer habe ich in diesem Beitrag die Absicht, mich auf die Selbstgestaltung des Menschen in den Predigtwerken des NvK zu konzentrieren.

¹ *Nikolaus von Kues im modernen Denken*, in: NIMM (Firenze 1970) 48.

² Vgl. z. B. K. KREMER, *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie*, in: MFCG 28 (2003) 27–63.

Gadamer Auseinandersetzung mit der Philosophie des Nikolaus von Kues bleibt aber immer noch aktuell. Nach Gadamer soll das Hören des Wortes und nicht nur das Sehen der sichtbaren oder geistigen Gestalt dem philosophischen Gedanken seine Horizonte geben.³ Darüber hinaus betont Gadamer als Gegenpol zur anscheinenden Einseitigkeit der neukantianischen Deutung, daß Cusanus das Sein als ein schaffendes Wort betrachtet habe.⁴ Die Vielfalt der Deutungen, die Gadamer »in ihm selbst« sah, weist in diesem theologischen Zusammenhang möglicherweise auf die schöpferische Kraft der Botschaft Christi im Herzen des Gläubigen hin. Als Prediger hat NvK nie die Selbstgestaltung des Menschen als solche verkündigt. Die Anerkennung unseres historischen Abstandes zu den Predigten des NvK kann trotzdem positiv bewertet werden.⁵ Man kann allerdings aus den Predigten des NvK die klare Entwicklung eines Gedankens der menschlichen Selbstgestaltung skizzieren, ohne den theologischen Inhalt dieses Gedankens zu verwässern. Trotzdem muß die moderne Fragestellung, die wir hier einführen, immer als konjunktural gelten. Der neuzeitliche Begriff der menschlichen Selbstgestaltung ist auch in seiner hermeneutischen Prägung etwas anderes als das, was NvK gepredigt hat. Trotzdem liegt genau in dieser hermeneutischen Fremdheit der cusanischen Predigtwerke die Möglichkeit, sie neu zu interpretieren und das kräftige Wort, das der Kardinal durch »seine äniigmatische Methode im Dienst der Glaubensvermittlung« zu seinen Zuhörern gesprochen hat, von unserem Standpunkt aus richtig anzunehmen.⁶

³ NIMM 46.

⁴ Ebd. 40, 44, 46. Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1972) 411 und MFCG 28 (2003) XVI.

⁵ Vgl. *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 275–283.

⁶ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991) 40–41. Vgl. *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 499: »Die Aufgabe der Verkündigung ist die Umsetzung ins Wort.«

Zweiter Teil: Selbstgestaltung des Menschen in den Predigten des Nikolaus von Kues

Mit vollem Recht bezeichnet Wilhelm Dupré die cusanische Predigt als Ort der Reflexion.⁷ Davon ausgehend könnte man das Philosophieren als solches in den Predigten kritisch unter die Lupe nehmen.⁸ Diese Umsetzung der cusanischen Vermittlung des Wortes Gottes in eine Philosophie kann aber nur mit Rücksicht auf das cusanische Verständnis des »Zusammenwirkens von Philosophie und Theologie« vollgezogen werden.⁹ Zum Beispiel behandelt NvK in den Predigten das Wort Christi als die Reichweite und auch als das Ende aller menschlichen Konjekturen.¹⁰ Nach Wilhelm Dupré vertritt dieser für die cusanischen Predigten ganz charakteristische Ausdruck gar keinen Fideismus.¹¹ Das Ende der Konjektur solle auf Gott, den einzigen Ursprung alles Seienden und das zentrale Symbol des Weltgeschehens, auch als einen allumfassenden Horizont des menschlichen Geistes hinweisen. Vor der göttlichen Offenbarung erkennt der Mensch sich selbst als Vermittler eines unendlichen Horizonts.¹² Der menschliche Schöpfer der konjekturalen Welt kennt die Wirklichkeit Gottes in der Vermittlung der Konjekturen, die er »vorgängig, *anterioriter*« schafft. Nach NvK dürfen solche Konjekturen *de auditu* mit der Unveränderlichkeit der Lehre Christi *de visu* nicht verwechselt werden.¹³ Das Ende der menschlichen Konjektur liegt also in der Selbstmitteilung Gottes. Dieses Thema macht also deutlich, inwieweit die Theologie das Philosophieren des NvK in den Predigten durchdringt, ohne es vollkommen zu verschlingen.

⁷ W. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in: K. Reinhardt – H. Schwaetzer (Hgg.), *Nikolaus von Kues als Prediger* (Regensburg 2004) 79–104.

⁸ Ebd. 80.

⁹ W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei NvK*, in: MFGC 28, (2003) 77.

¹⁰ W. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm.7) 84–85 mit Bezug auf *Sermo* XCVI (h XVII, N. 4, Z. 1–14 und *Sermo* CCLIV (h XIX, N. 28, Z. 1 – N. 29, Z. 4).

¹¹ W. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm. 7) 85.

¹² Ebd. 86.

¹³ Vgl. *Sermo* CCLIV: h XIX, NN. 28–29, und im Besonderen N. 29, Z. 1–4 für den Unterschied zwischen *omnes doctrinae . . . de auditu et coniecturales* und *sola doctrina Christi [quae] est de visu et ideo vera et certa*.

Im folgenden beschränke ich mich auf die Grundlinien philosophischen Denkens über die menschliche Selbstgestaltung in den Predigten.

A. *homo interior*

Zunächst ist das Thema des *homo interior* zu behandeln. Die menschliche Innerlichkeit, wie sie in den cusanischen Predigten dargestellt wird, ist keine gestaltlose, vom Körper abgelöste Leere. Nach *Sermo* CCXL hat der innerliche Mensch innerliche Organe genauso wie der äußere Mensch.¹⁴ Die innerliche Verfassung des Menschen ist also ein organischer Mikrokosmos und dabei auch der Mittelpunkt der wahren Verwirklichung des äußeren Makrokosmos.

NvK hat eine reiche Symbolik benutzt, um die Verflechtung des innerlichen Menschen mit dem äußeren Menschen darzustellen. Nach *Sermo* CCXLIV sei der innerliche Mensch »quasi arbor intellectualis, quae crescat intelligendo...«.¹⁵ Die Breite dieses intellektuellen Baumes ist unendlich, und der Baum kann sich in jede Richtung ausdehnen, aber nur, wenn der innerliche Mensch seine Wurzeln in der Liebe geschlagen hat.¹⁶ Ein anderes Kennzeichen des innerlichen Menschen ist seine Bewegung. Nach *Sermo* CXVI z. B. besteht der Mensch aus einer dreifachen Bewegung: *motus naturalis*, *motus animalis* und *motus rationalis*.¹⁷ Die erste Bewegung ist rein physisch, z. B. die Bewegung der Augen in der Wahrnehmung einer Farbe.¹⁸ Die zweite wird durch die *concupiscentia* bestimmt.¹⁹ Die dritte Bewegung, nämlich die Bewegung des Geistes des Wortes bzw. der Ratio, widersteht der zweiten.²⁰ Mit Hilfe dieser Gnade taucht also ein Geist (*spiritus*) auf, der in der menschlichen Seele spricht und diese Seele dazu befähigt, das Wort zur Goldenen Regel (»Was du willst, das man dir tu, das tu auch dem andern!«) anzunehmen.²¹ Hier ist

¹⁴ h XIX, N. 11, Z. 9–10: Habet interior homo viscera sicut exterior.

¹⁵ h XIX, N. 24, Z. 4–5.

¹⁶ Ebd. N. 24, Z. 4–8.

¹⁷ *Sermo* CXVI: h XVII, N. 10, Z. 1–2.

¹⁸ Ebd. N. 10, Z. 2–5.

¹⁹ Ebd. N. 10, Z. 6–11.

²⁰ Ebd. N. 10, Z. 12–13.

²¹ Ebd. N. 10, Z. 13–15. Zum Verständnis der Goldenen Regel bei Nikolaus von Kues, siehe S. THOMAS, *Gleichheit und Goldene Regel. Zum Verständnis praktischer Prinzipien bei*

der innerliche Mensch auch in seinem animalischen Zustand durch den Geist des Wortes, der zugleich von innen und von oben kommt, völlig erneuert.²² In anderen Predigten betont NvK sogar deutlicher die Erneuerung des Menschen durch den heiligen Geist. Dort bezeichnet er den innerlichen Menschen als *homo caelestis*, *homo novus* oder *homo spiritualis*.²³ Sehr oft betont NvK, daß die durch das Wort Gottes vermittelte Gnade das Herz zu einer gewissen Ruhe bringt²⁴ und daß die menschliche Liebe, die von der göttlichen Liebe und dem göttlichen Willen gegeben ist, auch durch die Ordnung der Weisheit geprägt wird.²⁵ Das Herz, in das Christus als die Weisheit des Vaters und als Einwohner der menschlichen Innerlichkeit eintritt, kann deswegen mit dem *homo interior* gleichgesetzt werden, wobei das Herz auch als *sedes vitae* bezeichnet wird.²⁶ W. Dupré hat zu Recht diesen Sachverhalt in den Predigten als »die Komposition des Menschseins« gekennzeichnet.²⁷ Dupré will also bei der engen Verbindung des innerlichen Menschen mit dem äußeren auch eine leichte Andeutung des cusanischen Koinzidenzgedankens sehen. Dabei kann das Ganze der menschlichen Komposition nicht auf ihre Elemente reduziert werden.²⁸ Dupré erkennt auf jeden Fall, daß dieser Vorrang der Synthese vor allem die Vollendung des Menschseins betrifft. Es gibt mehrere Stellen in den Predigten, in denen die Komposition nicht so harmonisch klingt. Zum Beispiel führt NvK in *Sermo CCXLV* den Menschen ein, der

Nikolaus von Kues, in: J. M. Machetta u. Claudia D'Amico (Hgg.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Buenos Aires 2005) 349–350.

²² *Sermo CXVI*: h XVII, N. 10, Z. 17–21 (zur Wirkung vom *spiritus qui venit in te*) und 27–30 (zur Einigung mit dem *spiritus Christi*).

²³ Für *homo caelestis* und *homo novus*, siehe z. B. *Sermo CCXLV*: h XIX, N. 2, Z. 13–14. Für *interior homo qui spiritualis est*, siehe *Sermo CCLXIX*: h XIX, N. 10, Z. 1–2.

²⁴ Vgl. *Sermo CXVII*: h XVII, N. 2, Z. 3–4, wo Nvk z. B. von einer »quietitudo et requies et sabbatum« spricht.

²⁵ *Sermo CCXXIII*: h XIX, NN. 5–7. Zur Liebe, die in der Weisheit geordnet ist, siehe N. 7, Z. 13–14.

²⁶ *Sermo CCXLIV*: h XIX, NN. 5–6. Zum Herz als *sedes vitae*, siehe N. 5, Z. 11. Vgl. auch *Sermo CCXXXVIII*: h XIX, N. 8, Z. 11–12: *cor enim dicitur, quia est centrum vitae* und *Sermo CCXC*: h XIX, N. 16, Z. 1–22.

²⁷ W. DUPRÉ, *Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm. 7) 98–99 mit Bezug auf *Sermo CXC VII B*: h XVIII, N. 2, Z. 9–11 und N. 2, Z. 13–N. 3, Z. 25.

²⁸ Ebd.

einerseits aus *amor sensibilium seu visibilium* und andererseits aus *amor invisibilium* zusammengesetzt ist.²⁹ Die erste Liebe führt zum zeitlichen Laster. Die zweite führt zur ewigen Tugend. Der Apostel sagt aber: »vitia sunt contra virtutes.«³⁰ Diese Gegenüberstellung der zwei Momente wird noch stärker, wenn Cusanus die *carnis concupiscentia* (= Frau) und die *concupiscentia spiritus* (= Mann) gegenüberstellt.³¹ Meistens siegt der Wille des Fleisches, indem er den *spiritus* kreuzigt.³² Trotz solcher Spannungen hat W. Dupré immer noch Recht, die Komposition des Menschseins als eine Art der cusanischen *coincidentia oppositorum* zu verstehen. Cusanus versteht die Komposition, die wir sind, als Musik.³³ Die Musik unseres Lebens kann nicht immer einstimmig bleiben.

Die Komposition des Menschseins ist ein glänzendes Beispiel für das cusanische Ineinander von Philosophie und Theologie. Eine letzte Kategorie der Kompositionen betrifft die *imitatio Christi*. Sehr oft hat NvK das Mysterium des Lebens Christi auch anthropologisch betrachtet. So soll zum Beispiel in *Sermo CCXLIV* der innerliche Mensch eine geistige Kniebeuge machen.³⁴ Damit kann der *homo interior* im Herzen den Gehorsam Jesu seinem Vater gegenüber nachvollziehen. Im *Sermo CCXLV* hat NvK das Kreuzesmysterium innerhalb des Menschen als den Anfang des Lebens des *interior novus homo* bezeichnet.³⁵ In *Sermo CCXXVII* geht es um die *exinanitio Christi*, d. h. um Jesu Annahme einer Sklavengestalt, wie sie im 2. Kapitel des Briefes an die Philipper beschrieben wird.³⁶ Cusanus macht zugleich deutlich, daß die Entäußerung Christi auch eine kenotische Aufgabe für die christliche Seele fordert.³⁷ Diese drei Beispiele zeigen mehr als das durch den Glauben gestiftete Verhältnis zwischen dem Christ und dem Leben Jesu. Sie deuten auch an, daß die Einigung

²⁹ *Sermo CCXLIV*: h XIX, N. 4, Z. 1–3.

³⁰ Ebd. N. 4, Z. 5.

³¹ Ebd. N. 5, Z. 1–9.

³² Ebd. N. 5, Z. 9–12.

³³ Weiteres findet sich bei P. CASARELLA, *Sacra ignorantia: Sobre la doxología filosófica del Cusano*, in: J. M. André u. M. Álvarez-Gómez (Hgg.), *Coincidencia dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa* (Coimbra 2001) 58–61.

³⁴ *Sermo CCXLIV*: h XIX, N. 5, Z. 6–9.

³⁵ h XIX, N. 2, Z. 10–11.

³⁶ *Sermo CCLXXVII*: h XIX, N. 11, 1–10. Vgl. auch *Sermo CLXXII*: h XVIII, N. 9, Z. 7–11 und *Sermo CCLXI*: h XIX, N. 5, Z. 1–5.

³⁷ *Sermo CCLXXVII*: h XIX, N. 18, Z. 1–7 und N. 22, Z. 7–14.

ten auch an, daß die Einigung des Menschseins auf die Einigung beider Naturen innerhalb der Person Christi hinweist.³⁸ Die Person Christi ist also auch die Quelle der Einigung alles Menschseins.

B. Von der *transformatio* zur *conformatio*

Der Begriff Selbstgestaltung in den cusanischen Predigten hat eine wirkliche Veränderung des Menschen zur Folge. Diese Veränderung hat ein zweifaches Ergebnis. Dabei will ich aber keine geschichtliche Entwicklung in den Predigten darstellen. Ich werde zunächst die Texte diskutieren, die entweder eine *transformatio* oder eine *transmutatio* erörtern. Diese Stellen heben die Selbstgestaltung als einen Neubeginn hervor. Andere Stellen aber benutzen das Wort *conformatio* und rücken dabei die Einigung mit der Person Jesu Christi in den Vordergrund.

Die *transformatio* vollzieht sich im menschlichen Herzen vor allem aufgrund der Liebe des Heiligen Geistes.³⁹ Der Geist Gottes ist auch der Geist der Wahrheit, und die Neuorientierung des Menschen an der Wahrheit muß seiner Tätigkeit zugeschrieben werden. Nach *Sermo CCXLI* ist die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) ein Bild der Gottesliebe (*imago dilectionis Dei*).⁴⁰ Die Vollendung dieser Liebe hängt aber vollkommen von Gott ab, der die Liebe ist.⁴¹ Gemäß dem biblischen Bund sind wir von einem liebenden Gott auserwählt, und diese Erwählung ist nach NvK auch als *caritas* zu verstehen.⁴² Die *caritas Dei* könne auch ein göttliches Elixier genannt werden.⁴³ Es gebe ein gewisses Medikament, das alles ins Gold wandelt, und dieses solle nach dem Arabischen Elixier genannt werden. Das Elixier der göttlichen Liebe bereitet also den Weg für die Gotteskindschaft vor. Nach *Sermo CCLXXII* ist die Veränderung mit dem durch Adam in allen Menschen verursachten Tod verbunden. Das ganze Menschengeschlecht (*tota humana massa*) ist in Adam verdorben.⁴⁴ Adam ist also der Vater einer sündhaften Menschheit.⁴⁵ Die in Adam verdorbene

³⁸ Vgl. W. DUPRÉ, *Predigt als Ort der Reflexion* (wie Anm. 7) 99.

³⁹ Vgl. z. B. *Sermo CCXXXVIII*: h XIX, N. 8, Z. 1 – N. 9, Z. 5.

⁴⁰ *Sermo CCXLI*: h XIX, N. 2, Z. 5–6.

⁴¹ Ebd. N. 2, 7–8.

⁴² Ebd. N. 14, Z. 13.

⁴³ Ebd. N. 13, Z. 1–2.

⁴⁴ *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 23, Z. 6–9.

⁴⁵ *Sermo CCLX*: h XIX, N. 27, Z. 4–8.

Menschheit braucht eine Neuorientierung. Cusanus erkennt die theologischen Schwierigkeiten dabei. Adam muß die Neuorientierung finden, ohne seine Identität als eines von Gott geschaffenen Menschen zu verlieren. Deswegen erklärt NvK: »mortuus est pater et quasi non mortuus.«⁴⁶

Die anderen Textstellen, die jetzt diskutiert werden, benutzen die Begriffe »*formatio*« und »*conformatio*«. Gemäß der ersten Predigt des NvK fließt alle Gestalt aus der Gestalt Gottes. Diesen »Fluß« nennen wir die Schöpfung.⁴⁷ Nach einem Zitat aus der Schrift *De veritate* von Thomas von Aquin, das NvK selbst beim Schreiben von *Sermo* CLXXIV neben dem Predigttext notiert hat, vollzieht sich die *conformatio* des Menschen mit Gott zum Teil durch das Wissen: »Indem der Geist Gott erkennt, gleicht er sich ihm an.«⁴⁸ Darüber hinaus erkennt, so geht das Zitat weiter, der Geist sich selbst durch seine *conformatio* mit Gott. Davon ausgehend kann man mit NvK nachvollziehen, daß in dieser Erkenntnis eine analoge Repräsentation der göttlichen Trinität zu entdecken sei. Insofern als die Selbsterkenntnis des Geistes ein Wort hervorbringt, soll die Liebe auch aus den beiden hervorgehen. Die Ähnlichkeit mit der Trinität ist sogar ausdrücklicher, wenn sie zur Gottesekenntnis führt.⁴⁹ Bei diesen Stellen, die NvK gesammelt hat, sehen wir, wie sehr auch Cusanus die *conformatio* der menschlichen Seele mit der Liebe voraussetzt. Die Seele kann sich aber nach NvK nur lieben, wenn sie erkennt, daß sie nicht die Quelle ihrer eigenen Existenz ist.⁵⁰ *Conformatio* ist also eine Art von Selbstgestaltung des Menschen, die direkt aus dem Schöpfer fließt. *Conformatio* vollzieht sich nämlich, wenn das Geschöpf das lebendige Bild dieses Schöpfers in sich selbst erkennt.⁵¹

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ *Sermo* I: h XVI, N. 13, Z. 19–22. Siehe auch *Sermo* CV: h XVII, N. 4, Z. 17–21: Quare materia quiescit in forma caeli sic voluntas in caritate, quae Deus est, sicut materia metallaris quiescit in auro, quia est complicatio virtutis omnis formae metallaris. Sic Deus est complicatio virtutis omnis amoris.

⁴⁸ *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 17, Z. 11–12: Sic mens Deum cognoscens Deo conformatur. Vgl. *De ver.* q. 10 a. 7.

⁴⁹ *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 17, Z. 13–20.

⁵⁰ *Sermo* CCLXXVII: h XIX, N. 23, Z. 1–4: Et nota: ex quo anima se conformat illi, quod amat, et dum se amat, se sibi conformat. Et quia a se non habet, ut sit et vivat, | non se amat, quando se amat.

⁵¹ In *Sermo* CCXC: h XIX, N. 19, Z. 9–18 z. B. verbindet NvK die *conformatio* mit dem eucharistischen Opfer Christi.

C. Zur Gottesgeburt in uns

»Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues« wurde kürzlich von Klaus Reinhardt untersucht.⁵² Darin hat Reinhardt den Einfluß Eckharts auf die cusanische Lehre auch mit Bezug auf zahlreiche Studien zu diesem Thema dargestellt. Die folgende Zusammenfassung Reinhardts beleuchtet ebenso deutlich den gemeinsamen Weg von den zwei Mystikern zur Selbstgestaltung des Menschen: »Auf jeden Fall wird der einzelne Christ als Sohn Gottes zu Christus und zum Vater in eine Beziehung gesetzt, die weit über eine reine appropriierte Sprechweise hinausgeht, wie sie Cusanus noch in seinen ersten Weihnachtspredigten vertreten hat. Mit solchen Überlegungen hat Cusanus Meister Eckharts Idee von der einen ewigen Geburt des Gottessohnes im Menschen aufgenommen, sie aber auch in manchen Punkten präzisiert und korrigiert.«⁵³ Cusanus selbst zählt die Geburt Christi in uns zu den *ethica*.⁵⁴ Reinhardt macht aber klar, daß Cusanus fast von Anfang an das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft anthropologisch betrachtete, und zwar mit Hinblick auf die Selbstgestaltung des Menschen.

In den fünf Predigtentwürfen, die NvK für die Weihnachtstage des Jahres 1444 konzipierte, hat er das Thema der Selbstgestaltung insbesondere innerhalb der dreifachen Geburt Christi eingebettet und entwickelt. Reinhardt unterstreicht den Satz aus *Sermo XLI (Confide, fila)*, der gleichsam die theologische Hauptformel für den Rest des Predigtzyklus enthüllt: »Quaeramus in nobis, quid sit Jesus.«⁵⁵ Infolgedessen fällt die Entdeckung einer geistlichen Geburt in der Seele mit der menschlichen Selbstgestaltung fast zusammen. Auch ist bei diesem Predigtzyklus die Bezeichnung des Menschen als einer Zusammenfassung der ganzen Welt, d. h. als Mikrokosmos, wichtig.⁵⁶ Dieser menschliche Mikrokosmos entdeckt die Welt, sich selbst und Christus zugleich. Diese Darstellung ist

⁵² K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, in: K. Reinhardt – H. Schwaetzer (Hgg.), *Nikolaus von Kues als Prediger* (Regensburg 2004) 61–78.

⁵³ Ebd. 75.

⁵⁴ *Sermo XLII*: h XVII, N. 1, Z. 15–16.

⁵⁵ *Sermo XLI*: h XVII, N. 7, Z. 2.

⁵⁶ *Sermo XLIII*: h XVII, N. 3, Z. 5–7.

nicht verkehrt, aber sie vermeidet die wichtigen Spannungen, die Cusanus zugibt. Wir wissen z. B. nicht, ob die menschliche Adoptivsohnschaft in diesem Leben erfüllt werden kann. Sicherlich soll deren Vollendung in der eschatologischen Zukunft auch beachtet werden. Die Unterschiede zwischen *intellectus* und *ratio* sowie dem innerlichen und äußeren Menschen sind auch hier bestimmend. Der Mensch darf seine Gotteskindschaft nur aufgrund von Andersheit verstehen, da sein Verhältnis zum Vater im Unterschied zum Verhältnis Christi zum Vater diese Grenze nie überschreitet.⁵⁷

Die Gottesgeburt im Menschen bzw. die Adoptivsohnschaft bleiben Hauptthemen in den Predigten, die Cusanus nach dem Jahre 1444 gehalten hat.⁵⁸ In *Sermo* CCXLIV z. B. hat NvK diesen Sachverhalt folgendermaßen geklärt: Wenn wir beim Vater-Unser-Gebet und als Glieder des Leibes Christi Christus als den Sohn des Vaters verkündigen, dann bekommen wir die Sohnschaft als ein Geschenk von oben. Sohnschaft bedeutet in diesem Zusammenhang die Vollendung oder personale Ganzheit, die in erster Linie in Christus zu finden ist. An dieser Ganzheit Christi darf jeder Christ teilnehmen. In diesem Sinne hat NvK in den späteren Predigten zum Thema Gottesgeburt einen neuen Akzent auf die Gleichheit aller Christen wegen der Gottessohnschaft gesetzt.⁵⁹

Die *Christi-*, bzw. *Deiformitas* ist von der Sache her mit der Adoptivsohnschaft identisch.⁶⁰ Hier nähern wir uns dem sogenannten Hauptziel der cusanischen Predigten an: *Christum evangelizare*.⁶¹ Da der Sohn Gottes eine menschliche Natur angenommen hat, dürfen alle Menschen durch den menschengewordenen Sohn nach dieser Christusförmigkeit streben.⁶² »Bei der Schöpfung erhalten wir eine Natur, die das Vermögen besitzt, Eindrücke (*impressiones*) aufzunehmen; und sie ist ein Bild der Allmacht

⁵⁷ Dieses Prinzip wird ausdrücklich in *De filiatione Dei* 3 (h IV, N. 70, Z. 1–3) geäußert.

⁵⁸ K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt* (wie Anm. 52) 70–73.

⁵⁹ Ebd. 72.

⁶⁰ Ebd. 74.

⁶¹ Vgl. K. KREMER, *Einführung in die Gesamtbematik*, in: MFCG 30 (2005) 31 mit Bezug auf *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 12, 3ff.; N. 13, Z. 4–7; N. 15, Z. 9f.

⁶² Vgl. z. B. *Sermo* XII: h XVI, N. 34, Z. 1–4; *Sermo* XVIII: h XVI, N. 14, Z. 10–14; *Sermo* XXXII: h XVII, N. 6, Z. 3–8; *Sermo* XL: h XVII, N. 13, Z. 1–2; *Sermo* XLIII: h XVII, N. 13, Z. 14–26; *Sermo* CXVIII: h XVII, N. 7, Z. 12–18; *Sermo* CCXXIX: h XIX, N. 10, Z. 14–16; *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 2, Z. 7–17.

des Vaters«. So hat Cusanus in *Sermo CXVIII* gepredigt. Der Mensch, der nach einem neuen Leben in Christus strebt, erhält den »Charakter« bzw. das Antlitz Christi (*characterem seu faciem eius*).⁶³ Diese Verwandlung ist gleichsam die letzte Etappe der menschlichen Selbstgestaltung. Die einzige neue Dimension, die das Wort *christiformitas* in Ergänzung zu *filiatio* beiträgt, betrifft die Ekklesiologie.⁶⁴ Da die späteren Predigten zu diesem Thema die Einheit des Leibes Christi und die gemeinsame Mitgliedschaft aller Glieder neu betonen, hat dies zur Folge, daß der theologische Begriff der Kirche als Leib Christi expliziter ausgebaut wird.

Dritter Teil: Selbstgestaltung des Menschen in der Hermeneutik Gadamers

A. Zum Cusanusbild bei Gadamer

Die Verbindung Gadamers zur Philosophie des NvK ist weit über seine vierundzwanzigjährige Arbeit als Vorsitzender der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und auch seine Mitgliedschaft im Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft hinausgegangen. Werner Beierwaltes meinte ganz zu Recht, der Mitarbeit Gadamers in der Commission entsprach ein genuines Sach-Interesse an der Kreativität des philosophischen Fragens im Übergang zur Neuzeit.⁶⁵ Gadamer selbst behauptete, genau diesen schöpferischen Charakter des Wortes in der Untrennbarkeit des Philosophischen und des Theologischen beim konjekturalen Denken des NvK entdeckt zu haben.⁶⁶

Der Epilog, den Gadamer zur Veröffentlichung der Akten des Symposiums über NvK in der Geschichte des Erkenntnisproblems beisteuerte, hat also mit einer für Gadamer charakteristischen Behauptung angefangen. Obwohl der ihm vorliegende Tagungsbericht keine allen Beiträgen gemeinsame Cusanus-Deutung aufwies, sollte trotzdem »die faszinierende Figur des Cusanus« irgendwo »zwischen Platon und Hegel« hingehören.⁶⁷ Bei der Frage nach der Stellung des NvK zwischen Platon

⁶³ *Sermo CXVIII*: h XVII, N. 7, Z. 12–14 u. 15–16.

⁶⁴ K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt* (wie Anm. 52) 74.

⁶⁵ MFCG 28 (2003) XVI.

⁶⁶ MFCG 11 (1975) 277.

⁶⁷ Ebd. 275.

und Hegel gehe es nicht um ein rein historisches Einordnen: »Platon und Hegel, diese Bezugspunkte unserer Vorstellung von der Geschichte der Metaphysik, verschieben sich selber, wenn sie von dem Denken dieses genialen Mannes her gesehen werden.«⁶⁸

Gadamer betonte damals, Cusanus sei kein moderner Platonforscher. Cusanus habe sich in eine »platonische Tradition« gestellt, aber ohne über richtige historische Kenntnisse der platonischen Texte zu verfügen. Die platonische Inspiration sei ihm vielmehr eine Bestätigung seines eigenen Denkens gewesen.⁶⁹ Trotzdem habe NvK durch seine »Neukonfrontation mit den Platonikern« die spätantike Deutung des Parmenides-Dialogs und im besonderen die Antwort auf die Frage nach dem Sein und dem Einem, die beim bewusst theologischen Lesen dieses Dialoges vorkam, wieder neu legitimiert. »Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das cusanische Denken hegelisch wiedertönt.«⁷⁰ Als Ergänzung zum genialen Aufsatz, den Maurice de Gandillac zum selben Band beitrug, versuchte Gadamer, Cusanus nicht als einen Vorläufer Hegels, sondern als einen spekulativen christlichen Denker zu verstehen, der wie Hegel das Mysterium der Trinität und auch der Inkarnation bedachte und dabei über das griechische Verständnis der Theophanie des Göttlichen in sichtbarer Gestalt hinausging. »Der ungriechische Gedanke der wirklichen Menschwerdung« habe beiden christlichen Denkern eine strenge Aufgabe für das philosophische Denken gestellt, der Cusanus aufgrund seiner eigenen Methode der »symbolischen« Erforschung des Göttlichen nachkam.⁷¹ Hier haben wir nur die Eckdaten des Cusanus-Bildes von Gadamer skizziert.⁷² Innerhalb seines Epilogs aus dem Jahre 1975 finden wir aber eine spezifische Kennzeichnung seines Sach-Interesses an der cusanischen Denkform, und zwar die bleibende Relevanz der Gottesfrage als solcher innerhalb einer stets dialogischen Offenheit zur Welt. Diese Offenheit betrifft das Phänomen des Verstehens. Gadamers Behandlung der menschlichen Selbstgestaltung muß also im Lichte des hermeneutischen Ereignisses des Verstehens analysiert werden.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. 276.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. 278.

⁷² Näheres findet sich bei P. CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of the Word* (Dissertationsarbeit an der Yale University eingereicht, 1992) Kapitel 2.

B. Strukturbildende Elemente der Hermeneutik Gadamers in *Wahrheit und Methode*

Im folgenden beschränken wir uns deswegen auf die hermeneutischen Ansätze in Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, um dadurch zu zeigen, inwieweit der Begriff der menschlichen Selbstgestaltung innerhalb der Hermeneutik Gadamers dem philosophischen Denken, das wir in den Predigten des NvK aufgewiesen haben, nahekommt.

1) Der Begriff des Spiels und die Verwandlung ins Gebilde

Nach Gadamer ist die Kunst selbst Erkenntnis. Die Erfahrung des Kunstwerkes mache dieser Erkenntnis teilhaftig.⁷³ Insofern hat Gadamer versucht, die radikale Subjektivierung des Ästhetischen, die mit Kants »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« begonnen hat, zu überwinden. Dabei will er auch zeigen, daß die hermeneutische Erfahrung nicht nur aus einer Begegnung mit einem Text, sondern auch aus der Begegnung mit dem Kunstwerk und seiner Seinsweise entsteht. Die spezifische Sprachtheorie, die der Frage nach dem Sein des Kunstwerkes zugrundeliegt, steht ganz im Gegensatz zu einer funktionalistischen Zeichentheorie oder zu einem bloßen Szientismus. Andererseits muß die Frage nach der Wahrheit des Kunstwerkes auch ernst genommen werden, damit das Geschehen des Verstehens in den Geisteswissenschaften nicht nur als ein nur subjektiver Gegensatz zur exakten Methode der Naturwissenschaften verstanden wird.

Bei Gadamer ist das Spiel ein ernst zu nehmendes Phänomen. In der Schrift *De ludo globi* drückt die Figur des Kardinals eine ähnliche Meinung aus: »kein echtes Spiel entbehrt ganz der Zucht.«⁷⁴ Und so führt Gadamer den Begriff des Spiels ein, um die Frage nach der Wahrheit des Kunstwerkes richtig zu stellen. Spiel meint dementsprechend eher die Seinsweise des Kunstwerkes als das Verhalten des Spielenden.⁷⁵ Gadamer verteidigt darüber hinaus den Primat des Spiels gegenüber dem Bewußt-

⁷³ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 92.

⁷⁴ *De ludo globi* I (h IX, N.2): Nullum enim puto honestum ludum penitus disciplina vacuum.

⁷⁵ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 97.

sein des Spielenden. Wenn das Spiel in Gang gesetzt wird, verlieren die Spielenden sich im Spiel: »Das Spiel stellt offenbar eine Ordnung dar, in der sich das Hin und Her der Spielbewegung wie von sich selbst ergibt.« Dieser Primat des Spiels entspricht auch dem Wort aus dem Rilke-Gedicht, das Gadamer als Motto seiner ganzen philosophischen Hermeneutik vorangestellt hat: »erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, – / nicht deines, einer Welt.«⁷⁶ Echtes Spiel schafft sogar seinen eigenen Spielraum und bedingt die Bewegung der Welt durch die freie Ordnung des Spiels.

Der Begriff des Spiels betrifft die menschliche Selbstgestaltung, indem die Vollendung des Spieles »im ausgezeichneten Sinne Selbstdarstellung« sein soll.⁷⁷ Der Zweck eines Spieles geht weit über die Entspannung der Spielenden hinaus. Der Spielende eignet sich vielmehr die Aufgabe des Spiels an und »erfährt das Spiel als eine ihn übertreffende Wirklichkeit.«⁷⁸ Was dargestellt wird, ist nicht die Subjektivität des Spielenden, sondern eine Rolle, die dem Spielenden im Ganzen der Spielgemeinschaft zugeteilt wird. Innerhalb des Spieles gibt es aber keine Rolle, die nur abstrakt konzipiert werden könnte. Deshalb ermöglicht das Spiel dem Spielenden, sich selbst ins Spiel zu bringen und sich dem idealen Zuschauer darzustellen, auch wenn kein Publikum dabei ist.

Die Vollendung des Spiels hat nach Gadamer ihre eigene Ordnung. Insofern diese Vollendung mit der Darstellung eines Kunstwerkes gleichgesetzt werden kann, hat Gadamer das Phänomen mit dem Begriff der »Verwandlung ins Gebilde« bezeichnet.⁷⁹ Diese Verwandlung hebt den Charakter des Werkes hervor. Aristoteles hat dieses Merkmal des Spiels durch die Unterscheidung der ποιησις von der πρᾶξις ausgedrückt.⁸⁰ Dementsprechend ist das Spiel kein reines Geschehen. Im Spiel passiert aber etwas mit einer gewissen Gestalt und einer bestimmten Ausdrucksweise. Inwieweit erlaubt dann die Verwandlung des Gespielten ins Gebilde eine Veränderung der Sache selbst?

Cusanus hat sich mit diesem Phänomen anhand der Begriffe *transformatio* und *transmutatio* befaßt. Im Gegensatz dazu betont Gadamer: »in der

⁷⁶ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) V.

⁷⁷ Ebd. 103.

⁷⁸ Ebd. 104.

⁷⁹ Ebd. 105.

⁸⁰ Eth. Eud. B 1; Eth. Nic. A 1.

Darstellung des Spieles kommt heraus, was ist.«⁸¹ Er meint dabei keine Veränderung der Sache, sondern vielmehr die Darstellung einer bleibenden Ganzheit, die nur durch das Gespieltwerden der Sache zustande kommt. Der Begriff des Spiels betont also die »totale Vermittlung« des Kunstwerkes, wobei der Seinsvorgang der Darstellung mit der ontologischen Verfassung des Kunstwerkes gleichgesetzt werden muß.⁸² Die temporale Deutung des Kunstwerkes ist immer schon unterwegs, ohne aber die totale Vermittlung ihrer ständigen Wahrheit zu leugnen.

2) Die Seinsvalenz des Bildes

Der Platonismus in der Hermeneutik Gadamers scheint besonders explizit zu sein, wenn Gadamer meint, der Begriff des Bildes gehe über den Begriff von Darstellung hinaus, und zwar dadurch, daß ein Bild sich wesensmäßig auf sein Urbild beziehe.⁸³ Die ontologische Analyse des Bildes, die Gadamer einführt, weicht aber vom platonischen Begriff ab und ähnelt eher dem cusanischen Bildbegriff. Das Bild, so Gadamer, mache sein eigenes Sein geltend, um das Abgebildete sein zu lassen.⁸⁴ Die Darstellung eines Bildes ist also nie eine technische Spiegelung des Urbildes durch das Abbild. Die Beziehung zwischen dem Urbild und dem Abbild solle dadurch ihre platonische Einseitigkeit verlieren. Wenn jede Darstellung eines Bildes »ein Seinsvorgang« sei, dann solle die Darstellung auch gleichsam als die Erfahrung eines »Zuwachses an Sein« gelten. Dabei ist »der Eigengehalt des Bildes . . . ontologisch als Emanation des Urbildes bestimmt.«⁸⁵ Die cusanische Auffassung des Seins als Wort liegt bestimmt nahe, aber man kann nichtsdestoweniger einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Philosophen feststellen. Gadamer behauptet, daß Cusanus die Überwindung der Trennung zwischen einer idealen Welt und der Welt, in der die Hervorbringung der sichtbaren Bilder geschieht, durch den Inkarnationsgedanken mitgedacht habe. Gadamer will auch eine derartige Überwindung in Betracht ziehen, aber ohne explizite christologische Ansätze in die Diskussion einzubringen. Die

⁸¹ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 107.

⁸² Ebd. 114.

⁸³ Ebd. 130.

⁸⁴ Ebd. 133.

⁸⁵ Ebd. 133.

Entstehung eines Bildes in der Hermeneutik Gadamers darf nie nur im Hinblick auf seine abbildende Funktion betrachtet werden. Trotzdem liegt der Akzent seines hermeneutischen Entwurfs nicht wie beim cusanischen Denken auf dem Bild des unsichtbaren Gottes *in der Welt*, sondern vielmehr auf dem unauflöselichen Bezug eines produktiven Bildes *zu seiner Welt*.⁸⁶

3) Die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins

Bekanntlich hat Gadamer in *Wahrheit und Methode* sehr kreativ eine Rehabilitierung von Vorurteil, Autorität und Tradition unternommen.⁸⁷ Dieses hat im Besonderen zu einer Debatte mit J. Habermas, K.-O. Apel und anderen Kritikern über die Universalität des hermeneutischen Anspruchs geführt, in die wir hier nicht eintreten können. Gadamers Zugang zur Tradition als einem Moment von Freiheit setzt aber seine Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins voraus. Um die Idee der Selbstgestaltung in *Wahrheit und Methode* richtig zu verstehen, müssen wir uns deshalb auf die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins einlassen, insofern als diese Analyse die Idee der menschlichen Selbstgestaltung entwickelt.

Gadamer will vor allem unterstreichen, daß das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein die Struktur einer Erfahrung hat. Man darf daraus *nicht* schließen, daß die Objektivität eines äußerlichen Geschehens in der Vergangenheit durch die Subjektivität der lebendigen Erinnerung ersetzt wird. Gadamer will nicht die Erfahrung im Hinblick auf die Bildung eines allgemeinen Begriffes in Betracht nehmen. Das Geschehen der Erfahrung muß in seiner dialektischen Entfaltung als eine Umkehrung des Bewußtseins verstanden werden.⁸⁸ Im diesem Sinne liegt die Produktivität der Erfahrung in der Anerkennung des Anderen und des Fremden. Erfahrung sei nicht nur die Summe der Beobachtungen, sondern, wie auch Cusanus es verstanden hat, ein Messen, das auch in der Erfahrung der Nichtigkeit geschieht. Die Offenheit des Subjekts für die innere

⁸⁶ Ebd. 137.

⁸⁷ Vgl. B. J. HILBERATH, *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses* (Düsseldorf 1978) 184–222.

⁸⁸ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 337.

Mannigfaltigkeit von Erfahrung muß also radikal durchdacht werden. Obwohl Gadamer die dialektische Analyse der Erfahrung, die Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* exemplarisch entwickelte, als wichtig anerkennt, ist die hermeneutische Offenheit für die Überlieferung, die für das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein charakteristisch ist, nicht allein durch die Hegelsche Dialektik bestimmt.⁸⁹ Als Ausleger eines geschichtlichen Ereignisses stehen wir nicht nur am Ende der dialektischen Entfaltung einer Überlieferungsgeschichte. In unserer grundsätzlichen Zugehörigkeit zur Vergangenheit *sind* wir also selbst Überlieferung.⁹⁰

Zur logischen Struktur der subjektiven Offenheit gehört auch der hermeneutische Vorrang der Frage.⁹¹ Gadamer erkennt erstens die Universalität des Fragens: »Man macht keine Erfahrungen ohne die Aktivität des Fragens.«⁹² Fragen geht jedes Wissen durch, und die grundsätzliche Offenheit des Fragens entspricht der dialektischen Negativität aller Erfahrung. Die Offenheit des Fragens ist aber keine uferlose.⁹³ Durch das Beispiel von der Hebammenkunst des Wortes, das Sokrates exemplarisch nutzt, verweist Gadamer auf das Wissen des Nichtwissens, das in seiner Begrenztheit zu einer bestimmten Frage führt.⁹⁴ Der Vorrang der Frage rückt das Phänomen des Dialogs in den Vordergrund, aber nicht nur als eine literarische Form philosophischen Denkens. »Wer denken will, muß sich fragen.«⁹⁵ Ein Dialog besteht aus der Dialektik von Frage und Antwort. Mit so einer dialektischen Auffassung des Fragens kann sich der Dialog nicht nur auf eine Klarheit richten, die das Gespräch zum Ende bringt. »Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.«⁹⁶ Gadamers berühmte Verschmelzung der Horizonte des Verstehens hat eigentlich nur wenig mit einer romantischen Identifizierung mit der Vergangenheit zu tun. Vielmehr ist das hermeneutische Verfahren, das Gadamer durch den Begriff des Dialogs beschreibt, eine Besinnung auf das Dunkel der Sprache, damit wir durch diese Selbstgestaltung die Kunst des Fragens besser lernen können.

⁸⁹ Ebd. 343.

⁹⁰ Vgl. MFCG 28 XVI.

⁹¹ *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 4) 344–360.

⁹² Ebd. 344.

⁹³ Ebd. 346.

⁹⁴ Ebd. 348, 350.

⁹⁵ Ebd. 357.

⁹⁶ Ebd. 360.

Inwiefern hat Gadamer innerhalb seiner philosophischen Hermeneutik die Idee der menschlichen Selbstgestaltung entwickelt? In einem gewissen Sinne hat Gadamer die Idee der menschlichen Selbstgestaltung nicht vollkommen erklärt. Scheinbar ausgelassen ist die Subjektivität der Selbstgestaltung. Zum Beispiel betrachtet er die menschliche Aufgabe, sich als ein freies Subjekt darzustellen, durch den Begriff des Spiels und dessen Vollendung ins Gebilde. Der Mensch als ein lebendiges Bild gehört auch zur philosophischen Anthropologie Gadamers, aber die Dynamik des lebendigen Bildes ist doch exzentrisch und nur an seinem Urbild orientiert. Darüber hinaus betont Gadamer durch die neue Aufwertung des Vorurteils die Erfahrung, daß das Selbst die Tradition frei rezipieren kann. Darf man aufgrund dessen Gadamers Hermeneutik so eng mit der »modernen Selbstgestaltung« verbinden?

Andererseits erkennt Gadamer die Unwiderruflichkeit und auch die Wahrheit des modernen Menschenverständnisses. Gadamer hat auch die authentische Offenheit des Subjekts zur Welt sehr deutlich gemacht. Wenn Gadamer Recht hätte, daß alles, was verstanden werden kann, Sprache sei, dann könnte die Frage nach der Freiheit des modernen Subjekts sicherlich als eine hermeneutische Frage gestellt werden. Auf jeden Fall findet man bei Gadamer keine Verleugnung des modernen Subjekts oder sogar der Wahrheit des transzendentalen Subjekts, die Kant in seiner ersten Kritik verteidigt hat. Stattdessen erklärt Gadamers philosophische Anthropologie, daß wir immer schon in der Welt sind und diese verstehen. Wenn wir die Vereinfachung eines Szientismus wirklich überwinden möchten, dann müsse »die totale Vermittlung« unseres Erkennens auch die hermeneutischen Dimensionen der menschlichen Selbstgestaltung in Betracht ziehen.

C. Zur Vergleichbarkeit der cusanischen Theologie mit Gadamers Hermeneutik

Die hermeneutische Offenheit zur Welt, wie Gadamer sie entwickelte, enthält keine Theologie der Gotteskindschaft. Gadamer hat aber den christlichen Inkarnationsgedanken als eine richtige theologische Lehre sehr ernst genommen. Er wollte dabei die Hegelsche Aufhebung der christlichen Vorstellungen in eine absolute Philosophie zum Teil vermeiden. Am Ende aber interessiert Gadamer sich für die Christologie nur

indirekt. Die Christologie hat einen neuen Horizont für die Interpretation eröffnet. Die Offenheit zur Transzendenz bleibt allerdings innerhalb der hermeneutischen Offenheit möglich und legitimiert sogar den Vorrang der Frage, den Gadamer behauptet und verteidigt.

Dabei könnte man auch fragen, ob Gadamers Verwandlung ins Gebilde eine im cusanischen Sinne wirkliche *transmutatio* des Menschen ist. Wie wir oben gezeigt haben, ist die neue Gestaltung, die Cusanus mit den Termini *transformatio* und *conformatio* bezeichnete, auch eine christliche Lehre von der Bekehrung (*μετάνοια*) des Menschen. Im Gegensatz dazu scheint Gadamer der ontologischen Verfassung des Menschen durch dessen hermeneutisches Streben den Vorrang zu geben. In der Hermeneutik Gadamers wird menschliche Selbstgestaltung als eine fortwährende Entfaltung der Erfahrung beschrieben. Die hermeneutische Aufgabe steht bereit, eine Neuerscheinung in der zeitlichen Erfahrung des Menschen herauszuarbeiten. Diese auch von der heideggerianischen Kritik an der ontotheologischen Verfassung der abendländischen Metaphysik bestimmte Hermeneutik führt zu einer zeitlichen Erfahrung des Menschen, die mit der christlichen Eschatologie nicht völlig vereinbar ist. Die meistens innerweltliche Dimension der hermeneutischen Aufgabe könnte zu einer Begrenzung der Erfahrung führen, wenn man von einem unendlichen Streben des Menschen nach Gott in die Zukunft ausgeht. Christliche Theologen könnten aufgrund dessen also die Frage stellen, ob die Hermeneutik ihre eigene innerweltliche Eschatologie bräuchte.

Andererseits sollten wir auch die menschliche Selbstgestaltung bei NvK von der Hermeneutik Gadamers her analysieren. Vor allem möchte ich von diesem Standpunkt aus den »Zuwachs an Sein«, den Gadamer innerhalb seiner Bildlehre erwähnt, in Betracht ziehen. Bekanntlich hat NvK seine eigene Bildlehre. Hier kann ich weder ihre philosophischen noch ihre theologischen Voraussetzungen darstellen.⁹⁷ Stattdessen möchte ich nur drei Stellen aus den Predigten anführen. In *Sermo CCXLI* versucht NvK, die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) als ein Abbild der Liebe Gottes (*dilectio Dei*) darzustellen. Um die gestaltgebene Kraft des Bildes selbst hervorzuheben, sagt Cusanus: »non est aliud figura seu imago nisi

⁹⁷ Siehe aber z. B. P. CASARELLA, *La productividad de la imagen en San Buenaventura y Nicolás de Cusa*, in: J.M. Machetta u. Claudia D'Amico (Hgg.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Buenos Aires 2005) 49–65.

inquantum in ipsa relucet veritas. . . Similitudo igitur est veritas imaginis.«⁹⁸ Dementsprechend hat das Bild an sich die Fähigkeit, die Wahrheit auszudrücken. Ebenfalls in *Sermo CLXIX* entfaltet NvK den Gedanken einer *vivens imago Dei* im Menschen. Hier wird klar, daß das Vermögen des Bildes, eine wahre Angleichung an sein Urbild zu erreichen, innerlich also mit der Selbstgestaltung des Bildes zusammenhängt.⁹⁹ In *Sermo CCLI* führt NvK den Unterschied zwischen Christus, d. h. der wahren *imago Dei*, und dem Menschen, der *ad imaginem creatoris* geschaffen ist, ein.¹⁰⁰ Dazu sagt er: »Imago autem dicit expressam similitudinem veritatis, cuius est imago.«¹⁰¹ Diese letzte Aussage zum Sein des Bildes zeigt, daß der Mensch und sein intellektuelles Vermögen wahrhaft ins Bild Gottes wachsen, und zwar ohne auf einen Abschluß zu zielen. Zusammenfassend können wir zwei Bemerkungen zur Bildlehre der Predigten machen. Zunächst stimmt Cusanus mit der Auffassung Gadamers vollkommen überein, daß die Wahrheit eines Bildes von seinem Urbild abhängt und von daher kommt. Andererseits will Cusanus mit Hinblick auf den damaligen Humanismus auch den Ausdruck des Bildes als solchen sehr positiv bewerten, z. B. wenn er den Begriff einer *similitudo expressa* einführt. Die Bildlehre Gadamers kann also diesen Sachverhalt in den cusanischen Predigten verständlich machen.

Schlußbemerkung

Sermo CCXLIII, *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, wurde am Fest der Geburt Mariens im Jahre 1456 in Brixen gehalten. Wie Giovanni Santinello schon vor fast fünfzig Jahren ausführlich dargestellt hat, hat NvK aufgrund des biblischen und mariologischen Grundsatzes einen inhaltsreichen Traktat über die Schönheit geschrieben.¹⁰² Mit Blick auf die

⁹⁸ *Sermo CCXLI*: h XIX, N. 2, Z. 10–11, 13–14.

⁹⁹ *Sermo CLXIX*, »Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum,« h XVIII, NN. 4–6. Besonders erleuchtend ist der Kommentar zu diesem Sachverhalt von W. DUPRÉ, *The Image of the Living God: Some Remarks on the Meaning of Perfection and World Formation*, in: P. Casarella (Hg.), *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance* (Washington 2006) 89–104.

¹⁰⁰ *Sermo CCLI*: h XIX, N. 5, Z. 6–14.

¹⁰¹ Ebd. N. 6, Z. 1–2.

ewige göttliche Schönheit, die alles an sich zieht, hat NvK auch die ästhetische Grundlegung der menschlichen Selbstgestaltung entfaltet.¹⁰³ Ein intellektuelles Wesen sei die erste Ausströmung des Schönen.¹⁰⁴ Wenn in diesem Wesen das Bild Gottes, das die Schönheit selbst voraussetzt, sei, dann entfaltet es in sich alle natürlichen Schönheiten, die durch ihre sichtbaren Gestalten (*per species*) im Universum entfaltet sind. Die Ausströmung der absoluten Schönheit in das intellektuelle Wesen ermöglicht zugleich eine intellektuelle Selbstgestaltung. Durch die Metapher des Auges, das sich selbst nur durch sein Spiegelbild sehen kann, erklärt NvK, inwieweit das intellektuelle Wesen sich selbst von innen her sehen muß, um andere Dinge in sich selbst durch diese *visio intellectualis* zu begreifen.¹⁰⁵ Die Selbstgestaltung des intellektuellen Wesens ist aber keine unreflexive Selbstbetrachtung. Was ein derartiges Wesen in sich selbst sieht, ist aber auch die Selbstgestaltung der absoluten Schönheit.¹⁰⁶ NvK erklärt folgendermaßen diese nur scheinbar paradoxe Wahrheit: »Deshalb ist die Form, die das Sein gibt, nichts anderes als Teilhabe an der Schönheit. In Übereinstimmung mit der Angleichung an die Schönheit kommen deswegen Seinsstufen vor. Durch die zufällige Schönheit, die wir durch die Sinnkraft erreichen und der wir im Verhüllten und in äußeren Gestalten begegnen, erreichen wir die Schönheit der substantiellen Form. Alle Dinge, die sind, sind Werke der absoluten Schönheit und als ein Abbild (*ad similitudinem*) dieser Schönheit gestaltet. Und diese Gestaltung ist ein An-sich-Ziehen (*Et haec formatio est attractio*).«¹⁰⁷ Die Selbstgestaltung eines intellektuellen Wesens ist gleichsam durch die von oben kommenden Anziehungskraft der absoluten Schönheit mitbestimmt. Das Licht, das von oben ausstrahlt, ist auch der Ursprung und das Endziel der Selbstgestaltungskraft des menschlichen Intellekts. Ohne die von oben kommende Anziehung zur Schönheit selbst hätte die Selbstgestaltung des menschlichen Wesens ihren eigenen Ruf zum Sein nie bekommen.¹⁰⁸ Die mensch-

¹⁰² G. SANTINELLO, *Nicolai de Cusa: Tota pulchra es, amica mea (Sermo de pulchritudine)*. Introduzione ed edizione critica a cura di G. Santinello (Padua 1958).

¹⁰³ Vgl. *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 21, vor allem Z. 8.

¹⁰⁴ Ebd. N. 18, Z. 16–17.

¹⁰⁵ Ebd. N. 20, Z. 1–5.

¹⁰⁶ Zum Ganzen, vgl. M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: *Theologische Quartalschrift* 181 (2002) 97–111.

¹⁰⁷ *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 22, Z. 1–10.

¹⁰⁸ Ebd. N. 21, Z. 5–11.

liche Selbstgestaltung ist dabei ein aktives Verfahren, dessen eigene Produktivität ebenfalls von oben mitbestimmt wird.

Als einen kurzen Kommentar zu dieser knappen Darstellung der vielschichtigen cusanischen Ästhetik möchte ich nur eine Schlußbemerkung machen. Der Vergleich mit der Hermeneutik Gadamers ist eine bedeutende Ergänzung zur Vielfalt der Cusanus-Deutungen, die in der Neuzeit bis zur Gegenwart entstanden sind. Davon ausgehend könnte man die Texte des Kardinals neu interpretieren. Meines Erachtens hat die Fragestellung von Gadamer eine relativ neue Dimension des cusanischen Denkens vermittelt. Da der Mensch als Mikrokosmos nach NvK sich selbst verstehen und gestalten muß, um die Welt zu interpretieren, haben wir aus dieser Analyse die cusanische Offenheit zur Welt wieder entdeckt und neu gestaltet. Ein genauso wichtiges Ergebnis dieser Untersuchung wäre, daß diese hermeneutische Offenheit bei NvK mit einer gewissen Theopoietik zusammenfällt. Im Gegensatz zu Gadamer ist der cusanische Weg zur Selbstgestaltung des Menschen nur schwer mit dem neuzeitlichen Begriff zu versöhnen. Trotzdem ist in der Philosophie des NvK die gestaltgebende Kraft des menschlichen Seins relativ leicht erkennbar.

Diskussionsbericht

H. Benz fragt nach einem lateinischen Äquivalent für »Selbstgestaltung« bei NvK. Oder tragen wir letzteren Begriff einfach an die cusanischen Texte heran? Damit verbindet er die weitere Frage, ob Selbstgestaltung im Sinne der cusanischen *conformatio/filiatio Dei* nicht ungefährlich mit Gadamers Vorstellungen verbunden werde, bei denen das göttliche Element gerade fehle. Ein exaktes Äquivalent für Selbstgestaltung bei NvK kann H. Casarella nicht nennen. Er räumt die Gefährlichkeit einer gewissen Anpassung an die Gadamersche, meistens innerweltlich ausgerichtete Hermeneutik ein, als deren Hintergrund wohl dessen Hegelauffassung auszumachen sei.

H. Beierwaltes betont, daß der Unterschied Gadamers zu NvK nicht dadurch zustande kommt, daß ersterer in seiner Hermeneutik von Hegel, sondern vor allem von Heidegger ausgeht, und zwar von *Sein und Zeit*, von der Hermeneutik des Daseins. Von ihm beeinflusst unternimmt Gadamer den Versuch, Sein als Sprache zu verstehen. Dabei ist Sprache nicht nur als Text oder Kunstwerk, sondern als ein Sein des Menschen

selbst zu verstehen. Ferner muß ein weiterer, ebenfalls von Heidegger stammender Aspekt in Gadammers Denken miteinbezogen werden, nämlich die Geschichtlichkeit des Seins, des Daseins, welches wir selbst je sind. Das ist ein ganz uncusanisches Denkmotiv. Ein Überschreiten des eben in der Diskussion genannten innerweltlichen Horizontes ist daher nicht möglich und liegt auch nicht in Gadammers Interesse. Was man vielleicht als eine Transzendenz über die innerweltliche Verfassung des Menschen bei Gadamer annehmen könnte, ist das Kunstwerk, und insbesondere das sprachliche Kunstwerk (z. B. die Interpretationen Gadammers von Paul Celan). Daher ist Zurückhaltung in der hermeneutischen Offenheit der Welt auf Gott hin angebracht. Die Welt wird für Cusanus zum Vehikel, in den absoluten Grund der Welt (*possest, posse ipsum* etc.) überzugehen. Ein zweiter Punkt bei Gadamer ist der Begriff des Spiels, eine hermeneutische Spieltheorie, die sich zwar mit dem Begriff des Spiels bei NvK in Verbindung bringen lasse. Jedoch der *ludus globi* ist ein Symbol der menschlichen Existenz in bezug auf sein Ziel, das er in der Bewegung zu verwirklichen sucht. Das Gadammersche Spiel hingegen – es hat wesentliche Parallelen in anderen Spieltheorien – ist sozusagen ein Spiel in sich selbst; das Spiel spielt sich selbst und zielt nicht auf etwas über sich hinaus. Ein dritter Punkt: Die von H. Benz angesprochene Selbstgestaltung bei NvK: Sie ist eine aktive *assimilatio* des Menschen an Gott, die christliche Transformation der platonischen Anähnlichung (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν¹) an Gott. Diese Selbstgestaltung bleibt, im Hinblick auf Heidegger oder Gadamer, niemals in sich selbst, sondern führt über sich hinaus auf ein von ihr unterschiedenes Ziel. 4. Nicht deutlich wurde mir der von Ihnen im Kontext des *Sermo Tota pulchra es* (CCXLIII) angesprochene Selbstgestaltungsgedanke. Dem Text zufolge ist die Reflexion auf das Schöne wohl als Versuch zu verstehen, eine Selbstgestaltung im Hinblick auf den absoluten Grund der Schönheit in mir selbst, den ich durch den *homo interior*, durch das Gehen in mich, entdecke, zu vollziehen.

H. Casarella dankt für die Ergänzungen und bemerkt: 1. Die Erwähnung Hegels geschah im Hinblick auf Gadammers Epilog zu dem Symposium über »Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems«. 2. Durch Heideggers *Humanismusbrief* wird Gadamer veran-

¹ Theait. 176 b 1f.

² MFCG 11 (1973) 275–280; s. auch NIMM (1970) 39–48.

laßt, den italienischen Humanismus neu zu untersuchen und auf von Heidegger übersehene oder mißverstandene Dinge aufmerksam zu machen. Die im cusanischen Denken feststellbaren humanistischen Elemente sind mit ein Grund für Gadamer, von Heideggers Auffassung abzurücken. 3. Zum Selbstgestaltungsbegriff in *Sermo* CCXLIII:³ Im Blick auf Band I von H. U. v. Balthasars Gesamtwerk *Herrlichkeit* mit dem Untertitel: *Eine Theologische Ästhetik*⁴, der zwischen einer ästhetischen Theologie und einer Theologischen Ästhetik unterscheidet, müsse festgehalten werden, daß NvK eine Theologische Ästhetik vertrete (*formatio* als *tractio*). Nach v. Balthasar finden wir bei NvK »katalogische« Aspekte des Wortes Gottes. Die Ästhetik des NvK sei daher nicht nur analogisch, sondern ebenso auch katalogisch zu deuten.

H. Hopkins knüpft an zwei Einsichten Gadamers an: 1. Der Text spricht zu uns durch den Autor; 2. Der Text spricht zu uns durch das, was wir an den Text herantragen, unsere Voraussetzungen, Fragestellungen etc. Daher meine Frage: Ist Gadamer von folgendem Gedanken des NvK in *De visione Dei*⁵ beeinflusst: Schauen wir Gott liebend an, schaut auch er uns in Liebe an. Entsprechend bei Feindseligkeit usw. Gilt das in übertragener Weise auch für unsere Begegnung mit einem Text? Genau das ist doch Gadamers Gedanke: In derselben Weise, wie wir den Text anschauen, schaut dieser auch uns an. Hier scheint eine Parallele zwischen Gadamer und NvK vorzuliegen. Ist Gadamer darauf aufmerksam, vielleicht davon angeregt worden? Wenn nicht, ist uns dann wenigstens des Cusanus' Text eine Hilfe, Gadamer besser zu verstehen? H. Casarella hält einen derartigen Dialog zwischen beiden für nützlich.

H. Dupré fragt nach dem genauen Verständnis von Theopoietik im Vortrag Casarellas bzw. über sein Verständnis von *homo interior*. Mit Theopoietik meint H. Casarella nicht ein System, sondern er verweist z. B. auf das Gleichnis vom Löffelschnitzer. NvK verdeutliche daran u. a., und er bewertet dies sehr positiv, daß, trotz der Defizienz eines jeden Bildes gegenüber dem Urbild, auch noch im Bild die Wahrheit zum Vorschein komme. Theopoietik sei daher im Sinne eines Anähnlichungsprozesses an Gott zu denken.

³ h XIX, bes. NN. 16ff.

⁴ Einsiedeln 1961.

⁵ h VI, N. 19, Z. 6–22.

[keine Hervorhebung!]

WEGE UND ART DER GOTTESERKENNTNIS IN DEN SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES

Von Klaus Kremer, Trier

Einleitung:

Ich habe diesen Aufsatz folgendermaßen aufgebaut:

In einem ersten und kurzen Paragraphen stelle ich die Voraussetzungen zusammen, die sich nicht nur aus dem Predigtwerk des Cusanus für sein Verständnis von Gotteserkenntnis ergeben. In einem zweiten und langen Paragraphen untersuche ich die Predigten darauf hin, welche Überlegungen im einzelnen für einen Weg zu Gott sich nachweisen lassen, noch ohne Einbeziehung des trinitarischen Gottesgedankens. Dabei komme ich auch auf die Bücher von M. Thurner und J. Wolter zu sprechen. In einem abschließenden Paragraphen 3 frage ich, ob das cusanische Predigtwerk auch eine Erkenntnis des trinitarischen Gottes aus rein natürlichen Vernunftgründen lehrt. Hierbei muß ich mich auch mit der Interpretation von Ulrich Roths Buch aus dem Jahre 2000 auseinandersetzen.

§ 1 Welche allgemeinen Voraussetzungen macht Cusanus, wenn er in den Sermones von Gotteserkenntnis spricht?

D) Cusanus trägt wiederholt die Anschauung vor, auch außerhalb der Sermones,¹ daß Gott deshalb alles und insbesondere den Menschen geschaffen habe, »damit die Reichtümer seiner Herrlichkeit bekannt und erkannt würden.«² Denn, so der von ihm angezogene Vergleich: »Ein

¹ Z. B. *De vis.* 25: h VI, N. 116, Z. 9–15; *Crib. Alk.* II,4: h VIII, N. 98, Z. 4f.; II,16: N. 133, Z. 3–11; *Comp. Epil.*: h XI/3, N. 47, Z. 4–7; *De ven. sap.* 28: h XII, N. 111, Z. 8–12.

² *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 6, Z. 15f.; vgl. N. 10, Z. 1–17 u. N. 12, Z. 38–40. An erstgenannter Stelle unter Berufung auf *Röm* 9,23, *Eph* 3,16 (vgl. auch 1,7–9 u. 2,7). Vgl. ferner *Sermo CLXXXVI*: h XVIII, N. 19, Z. 1–N. 20, Z. 32; *Sermo CCIII*: h XVIII, N. 3, Z. 1–8; *Sermo CCIV*: h XIX, N. 5, Z. 4–19. 32–49; N. 6, Z. 1–47; N. 7, Z. 1–4; *Sermo CCVII*: h XIX, N. 19, Z. 1–29; *Sermo CCXX*: h XIX, N. 12, Z. 55–57; *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 7, Z. 10–15; *Sermo CCLXXVIII*: h XIX, N. 22, Z. 5–7; *Ser-*

unbekannter König, der [nur] in Privatverhältnissen lebt, ist nicht mehr König als nicht König.«³ Diese Auffassung setzt voraus, daß der Mensch auch die Fähigkeit hat, Gott zu erkennen, was in dem in Anmerkung 3 hier zitierten *Sermo* CCIII ausdrücklich erklärt wird. Ansonsten geriete sie zur Absurdität.

II) Cusanus sucht seine Hörerinnen und Hörer davon zu überzeugen, daß die Menschen geschaffen sind, »um Gott zu suchen und zu erkennen«.⁴ Außerdem liebe der Mensch Gott aufgrund einer *inclinatio naturalis*.⁵ Beides, das angeborene Suchen nach Gott und die angeborene Liebe zu Gott, kann gemäß den tiefschürfenden Überlegungen des Cusanus in *Sermo* CCXI nicht frustriert werden.⁶ Denn Gott anhängen zu wollen, daß er ein Verlangen ohne die Hoffnung auf Erfüllung gebe, was selbst nach Cusanus eine Tortur wäre, verträgt sich nicht mit einem Gott, der das Beste ist und nur Gutes zu geben weiß.⁷

mo CCLXXXIII: h XIX, N. 5, Z. 13f. – *Alle Sermones* werden im folgenden nach den Band-, Nummern- und Zeilenangaben zitiert, die auch bereits für die noch nicht publizierten *Sermones* vorliegen. Ich danke den Editoren der *Sermones* LXII–CXXI, die mir den Text mit der neuen Numerierung im voraus zur Verfügung gestellt haben.

³ *Sermo* CCIV: h XIX, N. 5, Z. 17–19; vgl. *Sermo* CCIII: h XVIII, N. 3, Z. 1–8. *Sermo* CCXC: h XIX, N. 12, Z. 7–22; *Sermo* CX: h XVII, N. 1, Z. 8–10; CT IV,1: *Epist. ad N. Alb.*, N. 3. Das Königs-Gleichnis behandelt sehr gut M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001) 29–47.

⁴ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 7, Z. 12f. unter Berufung auf *Apg* 17, 24–27. *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 2, Z. 3–5. Ähnlich die Überlegung in *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 7, Z. 10–16: Gott muß verehrt werden. Bei etwas völlig Unbekanntem kann dies nicht geschehen. Also muß dies geoffenbart werden.

⁵ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 25, Z. 6f. Vgl. auch *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 29, Z. 1–22; *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 6, Z. 16–19; CT IV,1: *Epist. ad N. Alb.*, N. 13.

⁶ h XIX: N. 10, Z. 1–22. Vgl. auch THOMAS V. A., *In De coelo I*, lect. 8, N. 14; R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 66–88; K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des Menschen*, in: *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 51–91, bes. 78–81.

⁷ *Sermo* CCXI: h XIX, N. 10, Z. 13–16. Vgl. auch *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 2, Z. 6–8: *Spes igitur facit cursum; nisi speraret credens se id, quod credit, assecuturum, non curreret.* N. 21, Z. 1–7: Die göttliche Vernunft gab unserer vernunfthaften Seele die Sehnsucht zur Erlangung der Unsterblichkeit. *Ideo qui dedit hoc desiderium, etiam potens est dare eius effectum.* NVK übernimmt das von ORIGENES, *περι ἀρχῶν* II 11,4 (= PG 11, 263C) bzw. Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hg., übers., krit. u. erl. Anmerkungen von H. GÖRGEMANNS u. H. KARPP (Darmstadt 1976, 21985) p. 444–

III) Neben dem Grundsatz: *similitudine enim fit cognitio*,⁸ gilt auch ein anderer Grundsatz: »Die Erkenntnis der Wahrheit ergibt sich aus der Ähnlichkeit« (*cognitio igitur veritatis est ex similitudine*).⁹ Da alles Geschaffene eine Ähnlichkeit Gottes ist, der Geist des Menschen sogar ein lebendiges Bild Gottes, muß dem genannten Grundsatz zufolge Gott aus seiner Ähnlichkeit (= Geschöpfen) erkannt werden können. Ob dem der andere Grundsatz entgegensteht, wonach der Schöpfer nicht aus seinen Werken erkannt werden kann, weil er nichts von dem ist, was er geschaffen hat,¹⁰ muß später erörtert werden.

IV) Eng mit der Voraussetzung Numero III hängt eine weitere zusammen, nämlich daß die sinnenhafte Welt gleichsam ein mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch ist.¹¹ Wir finden diesen Gedanken nicht nur

446. Vgl. die cusanische Bemerkung am Rande von *Cod. Cus.* 50, fol. 228^r: nota, wo er zu dem ganzen Kapitel (*De repromissionibus*) bemerkt: Nota totum capitulum, quia bene dicit. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 52.

⁸ Vgl. z. B. *De mente* 3: h²V, N. 72, Z. 13f. (hier im Apparat weitere Stellenangaben); *De ven. sap.* 17: h XII, N. 50, Z. 1f. Ferner K. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 6) S. 27, Anm. 105.

⁹ *Sermo* CCXII: h XIX, N. 18, Z. 28; vgl. ferner *Sermo* CCXLI: h XIX, N. 2, Z. 13–15: Similitudo igitur est veritas imaginis. Unde in imagine nihil est nisi exemplar in contracta similitudine; N. 5, Z. 3–10: Gott ist unerkennbar, wie das Licht an sich für uns unsichtbar ist. Jedoch ist er similitudine cognoscibilis. Omne enim quod fuit incognitum, intrat per similitudinem in cognitionem; sicut incognita facies fit per suam similitudinem, quae in oculum venit, cognita. *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 22, Z. 1–4: Die sensibilia naturae opera sunt similitudines verbi seu conceptus creatoris. Deus enim mediante natura explicat formas in ipso complicatas. *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 22, Z. 13–16: Si sapiens, qui non quaerit nisi sapientiam eius creatricem, cuius gerit »imaginem« [*Gen* 1,27], per quam reperire potest eam quam quaerit. *Sermo* LXVIII: h XVII, N. 28, Z. 9–12; *Sermo* LXIX: h XVII, N. 1, Z. 13–24; *Sermo* CCLXV: h XIX, N. 11, Z. 5–13. *Epist. ad N. Alb.* N. 5; N. 98. *Sermo* CLXXXIII: h XVIII, N. 4, Z. 10–14. Für das übrige Werk des NvK s. *De coni.* I, 3: h III, N. 10, Z. 3f.; I, 4: N. 12, Z. 6–8; *De dato* 2: h IV, N. 99, Z. 6–8; *De Gen.* 4: h IV, N. 166, Z. 11–14; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 16 – S. 13, Z. 8.

¹⁰ *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, N. 4, Z. 6–15. Ebenfalls gilt der Grundsatz: nullum sensibile attingit veritatem unde effluit: *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 26, Z. 20f. bzw. *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 7, Z. 22f.: cum similitudo non sit ipsa veritas, sed per infinitum ab ipsa cadens.

¹¹ *Sermo* VIII: h XVI, N. 16, Z. 16f. Dahinter stehen: Hugo von St. Victor, Bonaventura (vgl. die näheren Angaben im Quellenapparat zur Stelle). Ferner *Sermo* XXIII: h XVI, N. 15, Z. 5f.; *Sermo* LXXI: h XVII, N. 13, Z. 18–23; *Sermo* CXLI: h XVIII, N. 5, Z. 17;

in mehreren *Sermones*, sondern auch in anderen Schriften des Cusanus.¹² Nach *Sermo* CCXLII¹³ sind die sinnenhaften Werke (*opera*) der Natur Ähnlichkeiten des Wortes bzw. des Begriffes des Schöpfers. Die unmittelbar damit zusammenhängende Redeweise von dem der Kraft Gottes sich angleichenden Buch der Natur, das ausfaltet, was Gott einfaltet, degenerierte zu einem nicht nachvollziehbaren Gedanken, wenn der Mensch dieses Buch nicht zu lesen und zu verstehen imstande wäre.

V) Wie in seinen anderen Werken¹⁴ hält Cusanus auch in den *Sermones* an seiner Überzeugung fest, daß Gotteserkenntnis ohne Liebe zu Gott ihr Ziel nicht erreichen kann. Sein bekanntes Axiom lautet: »Ohne Sehnsucht erkennt der Geist nicht, und ohne Einsicht hat er kein Verlangen.«¹⁵ »Wir wollen festhalten«, predigt er, »daß wir aufgrund von Liebe zur Erkenntnis Gottes gelangen. Obwohl nichts geliebt wird, wenn es nicht erkannt ist, so ist Gott, der wegen seiner unendlichen Erkennbarkeit unerkennbar ist – vergleichbar dem *von sich aus* sichtbaren Licht, daß jedoch wegen seiner zu großen Helligkeit für unsere Augen unsichtbar ist –, aufgrund von Ähnlichkeit erkennbar. Alles nämlich, was unbekannt gewesen ist, gelangt durch die Ähnlichkeit in die Erkenntnis. So wie ein unbekanntes Antlitz durch seine in die Augen gelangte Ähnlichkeit be-

Sermo CLIV: h XVIII, N. 22, Z. 3–12; *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 22, Z. 1–9; *Sermo* CCLXIX: h XIX, N. 7, Z. 6–11.

¹² *De Gen.* 4: h IV, N. 171, Z. 3–N. 173, Z. 5 (mit Verweis auf andere Werke des Cusanus und die diesbezüglichen Quellen). Vgl. ferner *De fil.* 2: h IV, N. 57, Z. 8; *De sap.* I: h ²V, N. 4, Z. 7–14; *De beryl.*: h ²XI/1, N. 66, Z. 3–4; vgl. auch N. 21, Z. 1–6. 10–12; *De ap. theor.*: h XII, N. 21, Z. 1–7; dazu H. G. SENGER, *De apice theoriae*. NvKdÜ H. 19 (Hamburg 1986) 129–132; F. OHLY, *Zum Buch der Natur*, in: DERS., *Ausgewählte und neue Schriften* (Stuttgart 1995) 728–888; M.-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor* (Ffm. 1996) 11–17. K. YAMAKI, *Buchmetaphorik als »apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 30 (2005) 117–144. Ältere Studien dazu: E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern ²1954); H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt* (Ffm. 1983).

¹³ h XIX: N. 22, Z. 1–3 u. Z. 3–9.

¹⁴ Vgl. z. B. *De sap.* I: h ²V, N. 12, Z. 2–5. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: *Praegustatio* (wie Anm. 6) 103–146, hier Anm. 206 u. 218 mit weiteren Belegen.

¹⁵ *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 3, Z. 21f.: *Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat.*

kannt wird. Wir wissen aber, daß Gott die Liebe ist. Die Liebe zum Nächsten ist aber eine Ähnlichkeit der Liebe. Wir gelangen daher aufgrund dieser Liebe, wie durch ein Bild und eine Ähnlichkeit, zur Erkenntnis Gottes.«¹⁶

VI) Als eingrenzende Voraussetzung einer Gotteserkenntnis auf Erden ist sodann an folgenden Leitsatz des Cusanus zu erinnern, den er schon sehr früh im *Sermo* IV von 1431, gestützt auf 1 *Job* 3,2 und Johannes Damascenus, aber in der Sache unverändert etwa auch noch in *Sermo* CLXXXVII von 1455 und *Sermo* CCLVIII von 1456 vorträgt: »Halte dies fest: Von Gott können wir auf unserem Pilgerweg erkennen, daß er ist (*quod est*), in der [himmlischen] Heimat, wie er ist (*sicut est*), aber weder hier noch dort, was er ist (*quid est*), weil er unbegreifbar ist.«¹⁷

¹⁶ *Sermo* CCXLI: h XIX, N. 5, Z. 1–14. Ferner ebd. N. 7, Z. 1–8: Ecce in similitudine amoris naturalis pervenitur ad aliqualem gustum seu cognitionem caritatis, quae Deus est. Et quia ignis ob calorem et lucem habet similitudinem amoris, qui est ut calor in naturalibus et ut lux in spiritualibus, ideo in similitudine virtutis ignis ascenditur, prout Dionysius docet, ad aliquam Dei cognitionem. Ferner *Sermo* IV: h XVI, N. 32, Z. 13 (zitiert aus BERNHARD V. CLAIRVAUX, *De tempore, super »Missus est«* hom. 3. n. 4: PL 183, 72–73) u. *Sermo* CCXLIII: h XIX, N. 28, Z. 1–8.

¹⁷ h XVI, N. 32, Z. 26–28: Hoc tene: Deum in via cognoscere possumus »quod est«, in patria »sicut est«, et numquam hic vel ibi »quid est«, quia incomprehensibilis. Der Text stützt sich auf 1 *Job* 3,2 und JOH. DAMASCENUS, *De fide orth.* c. 4 (ed. Buytaert p. 19). Vgl. auch *Sermo* IV, ebd. Z. 13–15. Für *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 5, Z. 1–18 u. N. 8, Z. 1–N. 9, Z. 20. Ferner *Sermo* VIII: h XVI, N. 19, Z. 11–18; *Sermo* XXII: ebd. N. 10, Z. 1–6; *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 7, Z. 4–12. Zu Z. 4–6 ist hier aus dem Quellenapparat zur Stelle besonders wichtig, was Cusanus im *Codex Cusanus* 96, fol. 79^{rb}, zu Alberts Kommentar über De div. Nom. Dionysii notiert: quod de deo scimus finite velut pelagus nescientes quantum est vel non est quid, et propter quid nescimus; et sicut scibilis ita et nominabilis. Vgl. im *Sermo* CCLVIII, ebd. auch N. 14, Z. 1–N. 15, Z. 13; *Sermo* CXXIV: h XVIII, N. 4, Z. 2–5; *Sermo* CXXX: h XVIII, N. 7, Z. 1–38; R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 319f., 323. Ferner M.-A. ARIS, »Praegnans affirmatio«. *Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181/2 (2001) 97–111, hier: 104 u. 105f.

§ 2 Wie sehen die Überlegungen des Cusanus im einzelnen zu einer Gotteserkenntnis aus (zunächst ohne Einbeziehung des trinitarischen Gottesgedankens)?

Die in Paragraph 1 aufgeführten Voraussetzungen lassen bereits sichtbar werden, daß Cusanus von der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes aus den Dingen dieser Welt *und* dem Menschen ausgeht. Aber wie sieht, näherhin betrachtet, dieser Weg zu Gott in den *Sermones* aus? Sind es vielleicht mehrere Wege? Zweitens: Welche Überzeugung hat Cusanus von Philosophen, Weisen und Völkern in dieser Frage? Und schließlich drittens: Vermag der Mensch eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen allein mit *eigenen* Kräften zu leisten?

I) Ich beginne mit der zweiten Frage: Welches ist die Überzeugung des Cusanus in bezug auf andere und frühere Philosophen, Weisen und Völker hinsichtlich einer Gotteserkenntnis aus dem Geschaffenen?

Aus insgesamt 11 Passagen in den Predigten des Zeitraumes von 1431 bis 1457 – wahrscheinlich dürften es mehr sein – ergibt sich folgendes Bild: Die Alten bemühten sich, in ihrem natürlichen Licht (*in suo lumine naturali*) auf der Basis von Vernunftgründen den einen Gott zu finden.¹⁸ Statt *lumen naturale* kann Cusanus auch von der *indita lux rationis* des Menschen bzw. von den Philosophen sprechen, die in ihrem Licht (*in lumine suo*) das Licht in der Quelle suchen.¹⁹ Der *Sermo* CCIV urgiert: Nicht nur die Christen, Juden und Muslime, also die Gläubigen einer Offenbarungsreligion, sondern auch die Heiden (*gentiles*) bekennen Gott als den König von allem.²⁰ Platon und Aristoteles werden als Zeugen angeführt.²¹ Wir bewegen uns daher in diesen Aussagen nicht auf dem Boden der Offenbarung, sondern im Bereich der, traditionell gesprochen, natürlichen Theologie (*theologia naturalis*), auch wenn, soweit ich sehe, Cusanus diesen Begriff selbst nicht benutzt. (Thomas von Aquin benutzt

¹⁸ *Sermo* II: h XVI, N. 3, Z. 1.

¹⁹ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 19, Z. 10. Z. 13f.

²⁰ h XIX: N. 5, Z. 20–24; vgl. auch *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 2, Z. 11–14: Unum igitur omnium principium necesse est esse, quod et gentiles philosophi asserunt. Unde Paulus Apostolus ad Romanos ait Deum manifestasse se ipsis per visibilia [Röm 1,20].

²¹ *Sermo* CCIV: h XIX, N. 5, Z. 24–26. Vgl. auch *Sermo* I: h XVI, N. 12, Z. 1–4; *Sermo* LXVII: h XVII, N. 1, Z. 6–10; *Sermo* CXLI: h XVIII, N. 6, Z. 9–11; *De beryl.*: h ²XI/1, N. 42, Z. 14–17; *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 11, Z. 3–8.

ihn z. B. auch nicht.) Gemäß Augustinus²² seien die Platoniker sogar bis zur Erkenntnis des *Verbum Dei* gekommen, ja sie hätten fast das ganze Evangelium gefunden (*immo paene totum Evangelium*).²³ Zumindest ist es aber, konstatiert Cusanus, »bei allen Nationen ganz sicher (*certissimum*), daß Gott ist und daß er die ewige Wahrheit ist. Denn es kann gar nicht begriffen werden, daß Er nicht sei, es sei denn man sage letzteres in der Weise der Vortrefflichkeit«. ²⁴ Ebenfalls der Vergleich mit der dreifachen Ausdeutung des Brunnens, im Anschluß an die überlieferte Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen,²⁵ zeigt die Wertschätzung der natürlichen Erkenntniskraft durch Cusanus. Denn gegenüber dem Jakob, seinen Söhnen und dem Vieh vorbehaltenen Wasserbrunnen sei die *philosophia humana* zwar ähnlich wie der Wasserbrunnen nur durch mühsame Durchdringung der *sensibilia* gefunden worden, aber dieser zweite Brunnen, aus dem die geistbegabten Menschenkinder trinken, sei doch tiefer bzw. höher (*altior*), weil im Horizont der Natur gelegen (*in horizonte naturae*),²⁶ eine deutliche Anspielung auf die sonstige cusanische Grundeinsicht vom Menschen als im Horizont von Ewigkeit und Zeit positioniert.²⁷ Christus muß dagegen im Blick auf seine Menschheit (*secundum humanitatem*) als tiefster Brunnen bezeichnet werden.²⁸ Er ist, im Unterschied zum *puteus rationalis*, der *puteus sapientialis*, die den Geist erfrischende Quelle.²⁹

²² *Conf.* VII, 9,13f.

²³ *Sermo* II: h XVI, N. 3, Z. 9–17. Vgl. auch *Sermo* XIX: ebd. N. 6, Z. 1–12. Ferner R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 305f.

²⁴ *Sermo* CCIV: h XIX, N. 2, Z. 1–5; *Sermo* XC: h XVII, N. 1, Z. 7f. Jedoch in *Sermo* XLIII: h XVII, N. 5, Z. 1–14 (1444), erfahren wir, daß nach der Vielheit und Verschiedenheit der Meinungen der Philosophen Gott die Menschen durch Gnade aus dem Wald der (philosophischen) Götter zu dem einen Gott führte. Vgl. auch *Sermo* XXV: h XVI, N. 3, Z. 1–14.

²⁵ *Job* 4,1–26. *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 7, Z. 1–30.

²⁶ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 7, Z. 12.

²⁷ Vgl. die Zusammenstellung von Belegen in meinem Aufsatz *Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geisteseele*, in: *Praegustatio* (wie Anm. 6) 439–485, hier Anm. 77, S. 459f. Ferner *Sermo* CCXLI: h XIX, N. 8, Z. 6–8.

²⁸ *Sermo* CCLXXIV: h XIX, N. 7, Z. 16f.

²⁹ Ebd. N. 7, Z. 6–8. Zur Einschätzung der Philosophie vgl. auch *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 15, Z. 1–11: Das Ziel allen Strebens, der Kontemplation und des Entrückt-werdens (*raptus*), ist die Bewunderung. Das sei auch das Ziel der Philosophie: Wer nämlich in der Natur die Gründe der Dinge erforscht, gelangt zu nichts anderem als

II Welche Wege zur Gotteserkenntnis, näherhin betrachtet, zeichnen sich in den cusanischen *Sermones* ab?

1. Gott kann nicht nicht sein

Exemplarisch führt Cusanus diesen Gedankengang in *Sermo* CCIV von 1455 durch, der sich aber auch schon in *Sermo* XXII von 1440 findet.³⁰ Cusanus argumentiert in *Sermo* CCIV folgendermaßen: »Aber daß Gott die Notwendigkeit selber ist, die nicht nicht sein kann, das erkennt doch jeder. Wenn das nämlich wahr ist, daß Er ist, ergibt sich, daß die Wahrheit ist; ist es [dagegen] wahr, daß Er nicht ist, ergibt sich wiederum, daß die Wahrheit ist. Das ist so, wie wenn Du sagtest, es sei wahr, daß die Wahrheit ist, und ähnlich sagtest, es sei wahr, daß die Wahrheit nicht ist. Was Du, in welcher Weise auch kontradiktorisch entgegengesetzt, gesagt haben wirst, so behauptest Du immer, daß die Wahrheit ist. Daher ist es Wahrheit, daß es eine absolute Notwendigkeit des Seins gibt, welche die Wahrheit selbst ist, durch welche ein jedes das ist, was es ist.«³¹ Das sei, ergänzt Cusanus,³² »viel wahrer als daß [ein] Etwas (*quod*) ist, z. B. die Weiße, durch welche jedes Weiße weiß ist, und die eine Menschheit aller Menschen. Ich sage [deshalb] wahrer, weil – da die absolute Notwendigkeit nicht von irgend etwas abhängig sein kann – sie selbst in sich subsistierend ist und keineswegs ein durch ein anderes oder andere eingeschränktes Sein ist«.

Die logische Folgerichtigkeit dieses Gedankens ergibt sich für Cusanus daraus, daß er, wie in *Sermo* XXII explizit ausgesprochen,³³ Gott mit der

zur Liebe jener Weisheit, die er zwar nicht begreift, aber bewundert. *Finis philosophiae admiratio*. *Sermo* CXCIX: h XVIII, N. 7, Z. 1–31 u. N. 8, Z. 1–4. Zur Bedeutung des philosophischen Denkens in diesem Zusammenhang bei Cusanus vgl. auch J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung*. Trierer Cusanus Lecture, H. 3 (Trier 1996) bes. 13, 23, 24f. 26.

³⁰ h XVI, N. 9, Z. 1–9 mit Verweis auf den AREOPAGITEN: *De div. nom.* c. 1, § 2; PG 3, 558f., und andere im Quellenapparat. Vgl. *Sermo* LXVIII: h XVII, N. 2, Z. 21–29; *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 5, Z. 22 et nota ad lin.

³¹ h XIX, N. 3, Z. 1–11.

³² Ebd. Z. 12–18.

³³ h XVI, N. 9, Z. 2f.: *Nam ipse (Deus) est veritas, quae nequit intellegi non esse*. Ferner *Sermo* XXXII: h XVII, N. 4, Z. 2f. (Zitat aus AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II 15, N. 39); *Sermo* CXXI: h XVII, N. 9, Z. 1–9; *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 12, Z. 14; *De*

Wahrheit identifiziert. Da diese sowohl bei ihrer Verneinung wie bei ihrer Bejahung zugegeben werden muß, also nicht nicht sein kann, ist sie die absolute Notwendigkeit des Seins. Und da Gott mit der Wahrheit identisch ist, ist Er diese absolute Notwendigkeit des Seins.

Neuzeitlich-modernes Denken würde allerdings die Annahme des Cusanus, daß die bei Affirmation wie Negation der Wahrheit erhalten bleibende Wahrheit mit Gott identisch sei, in Frage stellen. Mit welchem Recht, würde es einwenden, kann dieser (abstrakte) Wahrheitsbegriff mit Gott gleichgesetzt werden? Und Kant würde dagegenhalten können, daß hier ein Sprung von der logischen in die ontologische Ordnung vorliege, vergleichbar dem von ihm kritisierten ontologischen Gottesbeweis.

2. Das Endliche vermag nicht aus sich zu sein

Stoßen wir mitten in einer Predigt über die Herrlichkeit Gottes auf den zuvor dargelegten apriorischen Gedankengang über die Notwendigkeit des göttlichen Seins, so eröffnet Cusanus die Predigt CLXXXVII über den Hl. Geist an Pfingsten 1455 nach einer Zitation von *Job* 14,26 mit einer Überlegung, die an eine aposteriorische Gegebenheit anknüpft: an das in der Erfahrung gegebene Endliche. Er verkündet: »Zunächst müssen wir beachten, daß Gott der Schöpfer alles Sicht- und Unsichtbaren ist.³⁴ Denn da alles, was sich in der sinnhaften Welt befindet, endlich ist, vermag dieses nicht aus sich zu sein. Das Endliche kann nämlich anders sein. Daher ist sein Sein weder die Ewigkeit, die nicht anders sein

fil. 3: h IV, N. 62, Z. 3. Vgl. hierzu den instruktiven Aufsatz von W. BEIERWALTES, *Deus est veritas*, in: Pietas, hg. v. E. Daßmann u. K. S. Frank. Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Band 8 (1980) 15–29. Wahrheit ist bei Platon »sowohl ein Grundzug des Seins (... der Idee) als auch eine Qualität ... des Erkennens ... Beide Aspekte sind von der Gesamtintention *platonischen* Philosophierens her schwerlich als trennbar zu denken« (ebd. 21). Für das *biblische* Denken ist Gott »das wahre Sein, ... Wahrheit des Seins oder Sein der Wahrheit. SEIN im höchsten oder intensivsten Sinne, welches sich selbst denkt und sich so zu einer in sich differenzierten Einheit fügt, – dies ist der eigentliche Begriff von Wahrheit, der sich von einer über das ›Subjekt‹ hinausgehenden Übereinstimmung mit einem ›Objekt‹ fundamental unterscheidet« (ebd. 29). Vgl. auch J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's early Sermons: 1430–1441*. Transl. and introd. (Colorado 2003) XV u. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt/Main 1998) 125.

³⁴ Vgl. DS 125.

kann, noch die Unendlichkeit noch die absolute Notwendigkeit. Wenn daher das, was nicht die Ewigkeit selbst ist, aus sich [selbst] wäre, wäre es, bevor es wäre. Auf diese Weise muß man also zu dem Prinzip von allem Endlichen kommen, welches unendlich sein wird. . . Es gibt so notwendigerweise ein Prinzip von allem, welches auch die heidnischen Philosophen annahmen. So schreibt auch der Apostel Paulus im Römerbrief [1,20], daß Gott sich ihnen durch das Sichtbare offenbar gemacht hat.³⁵

Wir finden diese Überlegung bei Cusanus bereits in *De docta ignorantia*³⁶ und dann wieder in *De possess* von 1460.³⁷ Bringt man die Erkenntnis des Cusanus in der Predigt in die Form eines Syllogismus, dann sieht dieser folgendermaßen aus:

Alles Sinnenhafte ist endlich (= Erfahrungsgegebenheit). Das Endliche vermag anders zu sein (= Erfahrungsgegebenheit). Also ist sein Sein nicht ewig, da die Ewigkeit nicht anders sein kann. Wäre daher das, was nicht die Ewigkeit selber ist, aus sich, dann wäre es, bevor es wäre, welches letzteres unmöglich ist und von Cusanus an vielen Stellen seines Werkes hervorgehoben wird.³⁸

Gibt es, so müssen wir fragen, bei Cusanus also doch einen Gottesbeweis, der sogar in einer Predigt vorgetragen wird? Ich zögere mit dem Begriff eines Gottesbeweises, jedenfalls im herkömmlichen Sinne. Denn dort wird in der Regel mit dem Prinzip von der Unmöglichkeit des *regressus in infinitum* und mit dem wie immer zu formulierenden Kausalitätsprinzip gearbeitet. Bei Cusanus dagegen könnte man höchstens das später von Leibniz formulierte *principium rationis sufficientis* zugrunde le-

³⁵ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 2, Z. 1–14. Zu »Wenn das . . . aus sich [selbst] wäre, wäre es, bevor es wäre« vgl. *Sermo* CLXXXII B: h XVIII, N. 2, Z. 27–30 (Nichts kann sich selbst in den Akt überführen) u. *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 11, Z. 1–13 (ebenso). Nichts kann sich selbst hervorbringen: Vgl. K. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 6) 397, Anm. 141 u. *Sermo* XLVI: h XVII, N. 3, Z. 2; *Sermo* CL: h XVIII, N. 1, Z. 3; *De docta ign.* II, 9: h I, S. 89, Z. 29 – S. 90, Z. 2 (N. 141); *De ven. sap.* 7: h XII, N. 17, Z. 1f.; 39: N. 115, Z. 3f. S. auch A. BRÜNTRUP, *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*. Epimeleia, Bd. 23 (München 1973) 28f.

³⁶ I, 6: h I, S. 13, Z. 23–25 (N. 15). U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Cusanus*. BGPhThMA. NF. Bd. 55 (Münster 2000), kommt in den Anm. 113 u. 116 (S. 25f.) ebenfalls darauf zu sprechen.

³⁷ *De poss.*: h XI/2, N. 3, Z. 7–16. Auch: *Crib. Alk.* II, 2: h VIII, N. 90, Z. 3–8.

³⁸ Z. B. *Sermo* XXII: h XVI, N. 8, Z. 3–5. Hier auch im Parallelenapparat weitere Stellenangaben zu diesem Gedanken. S. Anm. 35.

gen.³⁹ Ich denke vielmehr an eine Überlegung, wie wir sie bei Meister Eckhart in der Begründung für die Annahme der Existenz und Wirklichkeit Gottes im *Prologus generalis* finden.⁴⁰ Knapp ausgedrückt stellt sich der Eckhartsche Gedankengang in dieser Weise dar:

a) Es gibt Seiendes (*entia*), wie Natur, Sinne und Vernunft beweisen. b) Alles Seiende (*entia*) setzt aber, um sein zu können, das Sein selbst, das *ipsum esse*, voraus, wie die weißen Dinge für ihr Weißsein das an sich Weiße (*albedo*) voraussetzen. c) Da man aufgrund der Wirklichkeit der *entia* das *ipsum esse* annehmen muß, dieses *ipsum esse* aber, wie gezeigt wurde, mit Gott identisch ist, existiert Gott.⁴¹

Ähnlich dieser Überlegung von Meister Eckhart, daß ich Seiendes (*ens*) nur vom *ipsum esse* her verstehen kann – denn auch die weißen Dinge (*alba*) kann ich nur von der Weiße (*albedo*) her verstehen –, vermag ich Endliches nur vom Unendlichen und Ewigen her zu verstehen. Dies ist das logisch und ontologisch Frühere. Wir bewegen uns daher in der platonischen Gedankenbahn von dem Ansich bzw. Vollkommenen einer Wesenheit, das dem Unvollkommenen der betreffenden Wesenheit vor-

³⁹ G. W. LEIBNIZ, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*: Die philos. Schriften, Bd. 7, hg. v. C. I. Gerhardt (Berlin 1890) 309. Vgl. hierzu W. SCHÜSSLER, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)* (Berlin 1992) im Sachregister S. 253 s.v. Prinzip des zureichenden Grundes. Für das Prinzip vom zureichenden Grund bei NvK vgl. *De ven. sap.* 11: h XII, N. 83, Z. 11f.; *Comp.* 11: h XI/3, N. 35, Z. 7; *Sermo CXLI*: h XVIII, N. 4, Z. 2–6. – Anders urteilt U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) Anm. 113 u. 116, der sich im Gegensatz zu S. Dangelmayr, aber unter Berufung auch auf U. Offermann, für den Begriff von Gottesbeweisen bei Cusanus ausspricht. Ähnlich wie S. DANGELMAYR, *Anselm und Cusanus. Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*, in: *Analecta Anselmiana* 3 (1972) 112–140, bes. 120, urteilt auch J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 29) 20–22, sehr zurückhaltend in bezug auf Gottesbeweise bei Cusanus.

⁴⁰ LW I: N. 13, Z. 5–10 (S. 158): Quaestio prima est: **Utrum deus sit**. Dicendum quod sit. Ex propositione iam declarata primo sic: si deus non est, nihil est. Consequens est falsum. Ergo et antecedens, scilicet deum non esse. Consequentia probatur sic: si esse non est, nullum ens est sive nihil est, sicut si albedo non est, nullum album est. Sed esse est deus, ut ait propositio. Igitur si deus non est, nihil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio.

⁴¹ Ich darf auf die Behandlung dieser Stelle in einem Aufsatz von mir verweisen, der sich befindet in dem Band: *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*, hg. v. K. Kremer (Leiden 1985) 1–30, hier 25–28. Für Eckharts Gleichsetzung: *Esse est Deus*, s. LW I, S. 156, Z. 15 – S. 158, Z. 4 (N. 12).

ausgeht. Ganz zu Recht hat daher auch Karl Bormann in der Einleitung zu seiner zweisprachigen Ausgabe von *Tu quis es (De principio)*⁴² die Auffassung von Maria Feigl⁴³ korrigiert, wonach »sich Cusanus für den Nachweis der Existenz der unteilbaren Ursache des Teilbaren auf den *aristotelischen* Beweis der Existenz der unbeweglichen Ursache für jede Bewegung«⁴⁴ berufe. Cusanus bleibt, so kann Bormann aufzeigen, ganz dem Denken seines Gewährsmannes Proklos verpflichtet.⁴⁵

3. Der Weg der Gotteserkenntnis aus der in den Geschöpfen widerstrahlenden Herrlichkeit Gottes

Wie in seinen sonstigen Werken⁴⁶ trägt Cusanus auch in seinen Predigten wiederholt den Gedanken vor, daß in allen und den einzelnen Werken Gottes die Manifestation seiner Herrlichkeit bzw. eine Ähnlichkeit von ihm widerstrahlt (*relucere*) und man diese dort anschauen kann.⁴⁷ Das ist die Applikation der oben⁴⁸ genannten Voraussetzung Numero III: Die Erkenntnis der Wahrheit ergibt sich aus der Ähnlichkeit. Auch hier haben wir es nicht mit einem Gottesbeweis zu tun – schon allein die Worte *intueri, videre, contemplari* und ähnliche verbieten diese Annahme⁴⁹ –, son-

⁴² *Über den Ursprung*. NvKdÜ H. 23 (Hamburg 2001) XII u. XVf.

⁴³ In: *Über den Ursprung. De principio*. NvKdÜ, Übers. u. Einf. v. M. FEIGL, Vorw. u. Erl. v. J. KOCH (Heidelberg 1967) 17. Der von Feigl (S. 18) angeführte DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942) 249ff. (in der deutschen Ausgabe von 1953, S. 250ff.), lehnt zu der in Frage stehenden Stelle ebenfalls eine Deutung im Sinne eines kausalen Gottesbeweises der Tradition ab.

⁴⁴ M. FEIGL, ebd. 17.

⁴⁵ *Über den Ursprung* (wie Anm. 42)

⁴⁶ Vgl. z. B. *Apol.*: h II, S. 11, Z. 23f. (N. 15); *Compl. theol.*: h X/2a, N. 1, Z. 9f.; *De pace* 4: h VII, N. 12; S. 12, Z. 16 – S. 13, Z. 2; *De vis.* 16: h VI, N. 69, Z. 4f.; *De mente* 7: h ²V, N. 106, Z. 9; *Comp.* 8: h XI/3, N. 23, Z. 13f.; *De ven. sap.* 6: h XII, N. 15, Z. 8. 14. 16. 19; *De ludo* I: h IX, N. 44, Z. 1f.

⁴⁷ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 11, Z. 2–7; vgl. auch *Sermo* XXII: h XVI, N. 27, Z. 13f.; *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 5, Z. 8f.; *Sermo* XC: h XVII, N. 2, Z. 1–7; *Sermo* CIV: h XVII, N. 10, Z. 4–10; *Sermo* CCIV: h XIX, N. 6, Z. 32–39; *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 21, Z. 1–5; N. 22, Z. 1–9; N. 23, Z. 1–5; *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 22, Z. 13–17: Der Weise trägt das Bild seiner schöpferischen Weisheit in sich, durch welches er sie suchen und finden kann. *Sermo* CCLXXVI: h XIX, N. 39, Z. 9–15; *Sermo* CCLXXXII: h XIX, N. 3, Z. 1f.; *De aequal.*: h X/1, N. 14, Z. 7f. 13–21.

⁴⁸ S. oben § 1, Abschnitt III.

dem mit der tiefen Einsicht, daß ich nur aufgrund eines mir *a priori* gegebenen Vorbegriffes von Gott als dem Urbild der Dinge die Dinge selbst und ihren Schöpfer zu erfassen vermag. Cusanus hat das in meisterhafter Weise an der Eins, dem Petit und der Unze vorgeführt.⁵⁰ Da diese nicht aus *dem der Natur nach Späteren* gewonnen werden können, weil ich beim Zählen, Messen und Wägen bereits mit ihnen operiere, muß ich sie *a priori* in meinem Geist mitbringen.⁵¹ Das gelte genauso für das Prinzip von allem, erklärt Cusanus in *De sapientia*: Der Grund aller Dinge ist das Prinzip, »durch das, in dem und aus dem jedes Erkennbare erkannt wird« bzw.: »Einzig die ewige Weisheit ist es, in der jede Vernunft zu erkennen vermag.«⁵² Von dieser ewigen Weisheit haben wir einen naturgegebenen Vorgeschmack bzw. eine gewisse angeborene Kenntnis.⁵³ Cusanus muß daher in geradezu paradoxer Weise formulieren: »Da die Weisheit das geistige Leben des Intellektes ist, der in sich einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack von ihr hat, durch welchen er mit so großem Eifer nach der Quelle seines Lebens forscht, die er ohne Vorgeschmack nicht suchte, noch, wenn er sie fände, wüßte, daß er sie gefunden hätte, so bewegt er sich zu ihr hin als zu seinem eigentlichen Leben.«⁵⁴ In *Sermo LXXXVIII* wird diese *praegustatio* noch mit weiteren Ausdrücken umschrieben.⁵⁵ K. Jaspers hat diesen Grundgedanken in einem anderen Zusammenhang sehr trefflich auf den Punkt gebracht: »Nur wer von Gott ausgeht, kann ihn suchen. Eine Gewißheit vom Sein Gottes, mag sie noch so keimhaft und unfaßbar sein, ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens.«⁵⁶

⁴⁹ S. *Sermo XXII*: h XVI, N. 27, Z. 13f.; videre; ebenso *Sermo XC*: h XVII, N. 2, Z. 3; *Sermo CCIV*: h XIX, N. 6, Z. 34. 37; *Sermo CCLXXVI*: h XIX, N. 39, Z. 10f. 13f. Für contemplari s. *Sermo CCIII*: h XVIII, N. 3, Z. 7f. Für intueri s. *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 11, Z. 4.

⁵⁰ Vgl. *De sap.* I: h ²V, N. 5, Z. 1–N. 6, Z. 22.

⁵¹ Vgl. *Praegustatio* (wie Anm. 6) bes. 54–69.

⁵² *De sap.* I: h ²V, N. 8, Z. 7–9 u. N. 13, Z. 10–12.

⁵³ Vgl. *Sermo LXXXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 7f. Dazu *Praegustatio* (wie Anm. 6) 58–60.

⁵⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 11, Z. 1–5.

⁵⁵ h XVII, N. 3, Z. 1–5: desiderium sapientiae, quaedam vocatio, motio seu attractio nobis cognata . . . a . . . creatore data.

⁵⁶ *Der philosophische Glaube* (München 1948) 30f.

4. Der innere Stern des Menschen

Mit dem Weg von der Ähnlichkeit des Schöpfers in den Kreaturen zum Schöpfer selbst hängt wesentlich auch folgende Überlegung zusammen, die ich dennoch separat herausstellen möchte.

»*Jeder Mensch*«, so die Predigt zum Epiphaniiefest 1457 in Brixen, »trägt einen Stern in sich, der vom Aufgang her« – Cusanus spielt auf *Mt* 2,2 an – »ihn selbst bis zu Jesus bzw. dem Wort Gottes führt. Denn aufgrund des angeborenen Lichtes der Vernunft erstreben wir nichts anderes noch suchen wir in der Bewegung unserer Vernunft etwas anderes als die Sonne bzw. die Quelle des Lichtes bzw. Jesus. Dieser Stern geht uns voraus, denn die Vernunft führt [uns] zur Quelle des Lebens. Auf diese Weise suchen die Philosophen in ihrem Licht das Licht in der Quelle.«⁵⁷

Warum jetzt auf einmal Jesus ins Spiel kommt, nachdem wir uns bisher doch noch ganz im Bereich eines natürlichen Erkenntnisweges befinden, ergibt sich aus den weiteren Ausführungen der Predigt. Im Anschluß an die Worte des Evangelisten, daß die Weisen aus dem Morgenland den Knaben Jesus, der der Sohn Gottes ist, und seine Mutter gefunden haben,⁵⁸ verkündet Nikolaus: »Wenn ein Weiser, der nichts anderes als seine schöpferische Weisheit sucht, deren Bild er in sich trägt, durch welches er jene finden kann, die er sucht, und [zugleich] weiß, daß jene die Unsterblichkeit gewährt, wenn sie gefunden wird; wenn ein solcher die Weisheit in seiner menschlichen Natur, in der sie Mensch geworden ist (*humanatam*), findet, [nämlich] in der Mutter als ein anderer Mensch (*in matre uti alius homo*) und in dem lebenswürdigen und gütigen Kind, [d. h.] in der Herberge, wo man immer eintreten kann, . . . wird er sich gewiß unermesslich freuen.«⁵⁹ Cusanus verdeutlicht seine Gedanken in den anschließenden Darlegungen:⁶⁰ Platon und die anderen, die um des Wissens willen die Welt durchstreiften, suchten die in einem *Menschen* inkarnierte Weisheit. In allen Lehrern wird die inkarnierte Weisheit gesucht. Wäre die Weisheit daher in *einem* Menschen nicht so inkarniert, daß eine größere Weisheit nicht möglich wäre, dann würden alle Lehrer vergeblich aufgesucht werden.

⁵⁷ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 19, Z. 8–14. – Hervorh. v. mir.

⁵⁸ S. *Mt* 2,11.

⁵⁹ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 22, Z. 13–25.

⁶⁰ Ebd. N. 23, Z. 1–11.

Zunächst argumentiert Cusanus in dieser Weise: Das Bild der Weisheit im Weisen stachelt diesen zur Suche nach der schöpferischen Weisheit selbst an (unsere Überlegung von eben in Punkt 3). Jetzt geht Cusanus einen Schritt weiter: Der die Weisheit Suchende sucht nach einem Lehrer, in dem die Weisheit inkarniert ist. Platon soll deshalb zu Pythagoras gegangen sein.⁶¹ Diese in Menschen inkarnierte Weisheit setzt schließlich *einen* Menschen voraus, in dem die größtmögliche Weisheit inkarniert ist, nämlich die *sapientia in essentia*.⁶² Dieser Mensch ist niemand anderes als Jesus Christus, wie Cusanus weiter aufzeigt.⁶³ »Ist nicht in Sokrates die Weisheit gewaltig aufgeleuchtet, und hat nicht die Weisheit in diesem gezeigt, wie beschaffen jener sein muß, der die Weisheit selbst ist?«⁶⁴ Jesus Christus ist daher der Lehrer, der in allen Lehrern gesucht wird.⁶⁵

Hinter dieser Überlegung, die wiederum mit dem platonischen Grundmotiv von der Priorität des Vollkommenen gegenüber dem Unvollkommenen arbeitet, steht die tiefe Überzeugung des Cusanus, daß der wesentlich nach Ganzerfüllung strebende, aber in seiner Art (*species*) verbleiben wollende Mensch⁶⁶ diese nur in Jesus Christus findet. Warum? Cusanus kann den Gedanken der *einen humanitas für alle* ins Spiel bringen. Denn Jesu' ins Höchste gesteigerte Menschheit (*humanitas*) »ist die wahrs-te und vollkommenste Menschheit. Der Mensch daher, der Christus anhängt, hängt seiner eigenen Menschheit an, so daß er einer ist mit Christus, wie Christus dies mit Gott ist.«⁶⁷ Daraus ergibt sich für Cusanus

⁶¹ Chronologisch natürlich unmöglich, da Pythagoras etwa von 570 – 496 und Platon von 427 bis 347 lebte. Cusanus bezieht sich bei dieser Angabe auf einen Brief des HIERONYMUS »*Ad paulinum presbyterum*«, den er aus einem Werk des NIKOLAUS VON LYRA († 1349) kannte: *Postilla litteralis super totam bibliam*; vgl. die Angabe im Quellenapparat zu N. 23, Z. 1–4. Die betreffende Stelle bei HIERONYMUS lautet: »Für Philosophen seien Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles das Ideal«; BKV, 2. Reihe, Bd. XVI, 1. Briefband (München 1936) 127.

⁶² *Sermo CCLXII*: h XIX, N. 23, Z. 9f.

⁶³ Ebd. N. 23, Z. 11–22. Vgl. auch *Sermo CCXI*: h XIX, N. 5, Z. 10–36.

⁶⁴ *Sermo CCLXII*: h XIX, N. 23, Z. 22–24.

⁶⁵ Ebd. Z. 28–31. Vgl. auch *Sermo CCLIII*: h XIX, N. 8, Z. 1–4.

⁶⁶ Vgl. *De docta ign.* II, 12: h I, S. 107, Z. 16f. (N. 169); *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 10–13; *De pace* 13: h VII, N. 44; S. 41, Z. 12–17; *Sermo XLI*: h XVII, N. 8, Z. 4–6; *Sermo CCIV*: N. 4, Z. 14–19; *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 21, Z. 13f.: für den *humanus spiritus* gilt: *intra esse suum clauditur appetitus*.

⁶⁷ *Sermo XXII*: h XVI, N. 38, Z. 4–9; vgl. ferner *Sermo XLI*: h XVII, NN. 4–10. *Ser-*

die weitere Konsequenz: Der Christus Anhängende und mit ihm Vereinigte hat nicht in einem Anderen, sondern in seiner Menschheit, *welches auch die Christi ist*, für seine Schuld Genugtuung geleistet.⁶⁸ Denn »seine Menschheit selbst, *die eine ist in ihm und in Christus*, ist Gott, dem *Verbum*, geeint.«⁶⁹ Ebenso ergibt sich daraus, daß »Christus der Nächste eines jeden ist, ja viel näher als der Vater oder der fleischliche Bruder, weil er die substantielle Intimität selbst eines jeden ist.«⁷⁰

Ob dieser Weg den Seitenblick auf die Offenbarung in Jesus Christus erforderlich macht, hängt wohl mit der Beantwortung der Frage zusammen, wie das Wort im *Sermo XLI* zu interpretieren ist: »Wenn wir nämlich Jesus nicht in uns gefunden haben werden, werden wir ihn niemals finden.«⁷¹ Cusanus führt dazu folgendes aus:⁷² a) Der Mensch erstrebt

mo CXXII: h XVIII, N. 13, Z. 4–37: hier sehr schön ausgeführt; Sermo CCLXXX: h XIX, N. 13, Z. 4–7.

⁶⁸ *Sermo XXII: h XVI, N. 38, Z. 9–12.*

⁶⁹ Ebd. Z. 12–14.

⁷⁰ Ebd. N. 37, Z. 21–24. Vgl. hierzu R. HAUBST, a. a. O (wie Anm. 6) 392–401.

⁷¹ h XVII, N. 7, Z. 2–4. Es scheint sich hier um ein Unikat in den Aussagen des NvK zu handeln. Die Apparate zu dieser Stelle in der kritischen Ausgabe geben für dieses Wort weder eine mögliche Quelle noch eine Parallele im übrigen *Opus* des Cusanus an. Man könnte vielleicht (?) noch *Sermo CXV: h XVII, N. 12, Z. 6–10*, heranziehen, wo es heißt: *Si tu vis in tua natura immortalitatem adipisci, credere te oportet naturam tuam in Christo deitati unitam, tunc tu in Christo in tua natura te credis posse quietem attingere.* K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63, hier 50f., kommt auch auf diese Stelle in *Sermo XLI* zu sprechen. Eine Parallel- und somit eine zweite Stelle hierzu führt auch er nicht an, versteht sie aber offenbar so, daß der Leser der Bibel »zuvor schon vom Geist Christi erleuchtet worden ist« (50). Reinhardt stützt sich dabei auf die erkenntnistheoretischen Ausführungen des Cusanus vor allem in den *Sermones CCLXXXIII: h XIX, N. 27, Z. 3–N. 29, Z. 29 u. CCLXXXIII, ebd. N. 18, Z. 13–N. 19, Z. 3; N. 19, Z. 4–N. 20, Z. 10.* Verweis auch auf *Sermo CCLIV: ebd. N. 20, Z. 1–N. 21, Z. 9.* Wenn der Leser der Bibel einerseits zuvor vom Geist Christi erleuchtet werden muß bzw. Reinhardt vom »Apriori des innerlichen Glaubens« spricht (51), dann verträgt sich das andererseits nicht mit dem ebenfalls aus *Sermo CCLXXXIII* von Reinhardt angeführten *concreata* (50 u. Anm. 88). Das Apriori in den beiden *Sermones* läßt sich jedoch ohne diese Zwiespältigkeit interpretieren. Für Reinhardt setzt daher das Wort vom Finden Jesu in uns bereits den (innerlichen) Glauben an Jesus Christus voraus bzw.: »Der Christ muß zuvor schon in einer inneren Schau Christus erfahren haben, bevor er die Schrift mit Gewinn lesen kann« (50).

⁷² h XVII, N. 7, Z. 5–N. 10, Z. 11; vgl. auch N. 11, Z. 1–N. 12, Z. 7.20–23; *Ser-*

seine Vollkommenheit nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner Art (*species*). b) Er will aber in seiner Menschheit (*humanitas*) die *ganze* Vollkommenheit gewinnen, wozu das vollkommene und nie versiegende Leben gehört. In seiner Menschheit will er daher den Grund jedes Lebens, jedes Wahren und jedes Guten erreichen. c) Da diese Bewegung der menschlichen Natur immanent ist, kann sie weder frustriert werden noch außerhalb seiner Art zum Ziel führen. d) Die Menschheit, durch welche alle Menschen Menschen sind, ist eine. Es gibt nicht die Menschheit des einen, verschieden von der des anderen, obwohl der eine Mensch nicht der andere ist. Es gibt ja auch bloß *eine albedo* für die *vielen alba*. e) Die Menschheit vermag jedoch nicht ohne einen Menschen zu sein; denn der Mensch ist das Sein der Menschheit (*homo enim est esse humanitatis*). f) Die Bewegung meiner Menschheit zielt also darauf hin, daß ich in einem Menschen meiner Menschheit zur Ruhe komme. Diese Ruhe kann nur ein Leben ohne Untergang, eine Wahrheit ohne Trug und Täuschung und ein Gut ohne jedwedes Übel, d. h. Gott gewähren. g) Gott, über den hinaus nichts Größeres und Besseres gedacht werden kann, ist Ziel und Ruhe meiner vernunfthaften Bewegung. Die Bewegung meiner Menschheit fokussiert sich daher darauf, daß ich in einem Menschen meiner Menschheit Gott berühre. h) »Ich finde daher in mir selbst den Menschen meiner Menschheit, der so Mensch ist, daß er auch Gott ist.« (N. 10, Z. 1f.) Das ist eine in sich schlüssige Überlegung, die aber doch bloß zu einer *impliziten* Jesus Christus-Findung gelangt, was von Cusanus auch durch folgenden Schlußsatz bestätigt wird: *Hic Jesus fuit occultus desideratus omnibus gentibus* (N. 10, Z. 10f.)⁷³

mo XLIII: h XVII, N. 14, Z. 2f. Für die Aussage, daß alle Menschen gemäß ihrer Natur der Menschheit auf diesen Gottessohn hin bewegt werden (*Sermo XLI*: h XVII, N. 10, Z. 6–9), wird Bonaventura als Quelle angegeben, als Parallelstelle wird *De doctrina ign.* III, 3 u. 4: h I, S. 126, Z. 29 – S. 130, Z. 7 (NN. 198–203) angeführt. BONAVENTURA, *In Sent.* III dist. 1, a. 2, q. 2 (3,23b–24.)

⁷³ Für die Erkenntnis, daß der erstrebte *maximus homo* tatsächlich Jesus Christus ist, brauchen wir den Glauben bzw. die Offenbarung; s. *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 27, Z. 1 – N. 28, Z. 9; *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 15, Z. 8f.

5. Der Weg zur Erkenntnis Gottes in seinem Sohn und dem Glauben an den Sohn

Der christliche Prediger Nikolaus würde sich selbst untreu werden, wenn er nicht vor allem auf den im Evangelium aufgezeigten Weg zur Gotteseerkenntnis zurückgriffe. Dabei spielt die Stelle im Johannesevangelium eine zentrale Rolle, wo Jesus auf die Bitte des Philipppus, er möge ihnen den Vater zeigen,⁷⁴ antwortet: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«.⁷⁵

So heißt es etwa in der Predigt CCLXXXIII:⁷⁶ »Kundgeben (*manifestare*) ist enthüllen (*revelare*). Den Namen kundgeben ist Kenntnis kundgeben, denn der Name gibt Kunde. Er selbst [Christus] sagt auch, daß er den Namen kundgebe. Daher ist er selbst dieser Name, in dem Gott sich als der Vater kundtut. Christus hat die Kenntnis kundgetan, welche den Vater enthüllt. In sich selbst hat er den Vater gezeigt, wie er anderswo zu Philipppus sagt: »Wer mich sieht, sieht auch den Vater, weil »der Vater in mir ist.«⁷⁷ Von daher wird Christus die Kenntnis des Vaters genannt, . . . wie irgend jemand sonst durch den Namen erkannt wird, was eine klare (*clara*) und sichere (*certa*) Erkenntnis bedeutet.«

Die Kenntnis des Sohnes ist daher das ausgezeichnete Medium, da der Sohn die Kenntnis des Vaters ist, so wie die Kenntnis vom Wort des Lehrers das Mittel darstellt, um zu dessen Einsicht zu gelangen. Wem daher die Kenntnis des Wortes fehlt, der gelangt auch nicht zum Vater des Wortes.⁷⁸ Zu Christus bzw. dem Sohn des Vaters führt jedoch als einziger Weg der Glaube (*fides*).⁷⁹

⁷⁴ *Job* 14,8.

⁷⁵ Ebd. 14,9. Vgl. hierzu W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, hier 69–72.

⁷⁶ h XIX, N. 15, Z. 4 – N. 16, Z. 5. Vgl. ferner *Sermo* XXIII: h XVI, N. 30, Z. 1–6. Im Quellenapparat wird auf ALANUS AB INSULIS: *Dist. Dictionum theol.* (PL 210, 875 B), sodann auf THOMAS V. AQUIN, *S.c.g.* IV 11, ed. Pera (1961) N. 3476 hingewiesen. Außerdem vgl. *Sermo* CIV: h XVII, N. 11, Z. 1–5; *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 2, Z. 3–30; *Sermo* CCXLVI: h XIX, N. 18, Z. 7–14; *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 11, Z. 1–4. 21–28; *Sermo* CCLXXVIII: h XIX, N. 15, Z. 7–14; *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 2, Z. 3–11; N. 3, Z. 1 – N. 4, Z. 14; *Sermo* CCXC: h XIX, N. 9, Z. 1–22; *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 48, Z. 1–6; *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, N. 4, Z. 12 – N. 5, Z. 14; *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 9–13.

⁷⁷ *Job* 14,10.

⁷⁸ *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, N. 8, Z. 12–17; vgl. *Sermo* XXII: h XVI, N. 39, Z. 2–9.

III Die Grenzen einer Gotteserkenntnis durch den Menschen

1. Für alle Gotteserkenntnis, ob über den Weg von Offenbarung/Glaube oder über den Weg der dem Menschen angeborenen Erkenntnisfähigkeiten, gilt die oben unter Nummer VI angeführte Voraussetzung, daß wir auf Erden bloß das »daß Gott ist« erfassen, in der himmlischen Heimat das »wie Er ist«, aber nirgendwo, »was Er ist« (*quid est*). Gott bleibt unbegreifbar (*incomprehensibilis*).

2. Negative Urteile des Cusanus über den philosophischen Weg zu Gott

In den Predigten begegnen mehrfach stark abwertende Äußerungen in bezug auf eine philosophische bzw. natürliche Gotteserkenntnis. Schon nach *Sermo XXV* aus der Zeit um 1441 – 1444 ist das unsterbliche Leben »nicht im Wald und in der Vermehrung der verschiedenen Meinungen der Philosophen, sondern in der einfachen Einheit« zu suchen. In seinem Erbarmen mit den Menschen hat Gott uns das eröffnet.⁸⁰ Näherhin veranschaulicht wird diese Nach-Paradiesessituation des Menschen in *Sermo XLIII* von 1444, wo ebenfalls das Wort vom Wald sowie der Vielheit und Verschiedenheit der Meinungen (*opinionones*) der Philosophen fällt.⁸¹ Selbst im schon behandelten *Sermo CLXXXVII*, der die Begründung des Unendlichen als Voraussetzung des Endlichen so eindrucksvoll aufzeigt,⁸² fällt im Verlauf der weiteren Darlegungen des Predigers das Wort von der Unvergleichlichkeit des Gottessohnes mit den Menschen einerseits und der Lehre Christi und der der Philosophen andererseits. Im Hinblick auf das Evangelium sei jede Lehre der Philosophen leer und eitel, ohne belebenden und glückseligmachenden Geist.⁸³ In *Ser-*

⁷⁹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 18–23; *Sermo CXX*: h XVII, N. 1, Z. 9–13; *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 16–24; *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 15, Z. 7–19; *Sermo CCXLVIII*: h XIX, N. 10, Z. 8–11; *Sermo CCLXII*: h XIX, N. 25, Z. 4–7. 6f.: ad Christum per fidem; *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 18, Z. 6–19; *Sermo CCLXXXV*: h XIX, N. 11, Z. 1 – N. 12, Z. 17; *Sermo CCLXXXVII*: h XIX, N. 4, Z. 1–14.

⁸⁰ h XVI, N. 3, Z. 5–10; vgl. *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 34–36.

⁸¹ h XVII, N. 5, Z. 1–22.

⁸² S. oben S. 61f.

⁸³ *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 16, Z. 3–9.

mo CCLXXVI von 1457 werden unter Zugrundelegung von *1 Kor* 3,18 und *Job* 8,23. 43. 47f. 52 den *mundi sapientes* die *veri Christi discipuli* als die *ignorantes* gegenübergestellt. Diese verstünden es nämlich nicht, das Göttliche »auf menschliche Weise« zu enthüllen, aber sie seien gerade deshalb um so weiser, je weniger ihnen die menschlichen Dinge zum Aufzeigen des Göttlichen dienten.⁸⁴ Ich begnüge mich mit diesen Angaben, von deren Art man wahrscheinlich noch mehrere finden könnte. Ein Verzicht auf die Philosophie bzw. deren absolute Verurteilung läßt sich aus den gebrachten gegenteiligen Äußerungen jedenfalls nicht herauslesen. Denn etwa die Unvergleichlichkeit der Lehre der Philosophen mit der von Christus liegt ganz auf der Linie des cusanischen Grundsatzes, daß es zwischen Endlichem und Unendlichem bzw. auch umgekehrt kein Verhältnis (*proportio*) gebe. Auch dieser Grundsatz will bloß die Unvergleichbarkeit, aber nicht den *Bezug* des Endlichen zum Unendlichen bzw. umgekehrt negieren. Und daß der aus der Botschaft Christi lebende und sie verkündende Prediger Nikolaus diese über alle menschliche Erkenntnis hinaus lobt, dürfte zwar in der Sache selbst, aber gerade auch im rhetorischen Schwung und Fluß seiner Eloquenz einen Anhalt haben. Immerhin dürfen die vorgenannten Äußerungen nicht die Aussage in *Sermo* CCLIV vom zweiten Adventssonntag 1456 in Brixen vergessen lassen, nämlich: »Nichts an Licht hat alles von den Philosophen [qua Philosophen] Aufgedeckte, es sei denn auf Grund der Teilhabe an jenem [mit dem WORT Gottes identischen] Licht« (N. 31, Z. 2–4). Die Philosophen sind daher nicht ohne Licht, mag es auch – *incognito* – das Licht des *verbum divinum* sein. Die Philosophie behält daher ihren Wert.

3. Grundsätzliche Aussagen des Cusanus zu einer natürlichen Gotteserkenntnis und deren Grenzen

Wie wenig selbst der Prediger Cusanus auf den philosophischen Erkenntnisweg zu Gott verzichten möchte, ergibt sich schließlich neben dem

⁸⁴ h XIX, N. 29, Z. 1–12; vgl. auch *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 24–28; *Sermo* CCLXV: h XIX, N. 16, Z. 1–9, gestützt auf *Col* 2,4.8; N. 17, Z. 1–22 bezieht sich auf *humanae adinventiones*, die unter dem Einfluß der bösen Geister zur Idolatrie führen. Ähnlich *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 21, Z. 19 – N. 22, Z. 15, wengleich den Philosophen da bescheinigt wird, von Gott »guten Samen« zu haben; *Sermo* CCLXXVI: h XIX, N. 27, Z. 12–16.

bisher in diesem Paragraphen, Abschnitt II, in den Punkten 1–4, Aufgezeigt aus wenigstens zwei grundsätzlichen Erklärungen über diesen natürlichen Erkenntnisweg. In *Sermo CCLVIII* erfahren wir, daß »Gott uns auf zweifache Weise geoffenbart (*revelatur*) wird: über jede Vernunft hinaus durch Christus im Licht des Glaubens und der Gnade, und im Licht der Natur (*lumine naturae*) durch die Inklination des inneren Menschen;⁸⁵ in diesem Licht der Natur jedoch auf positive Weise, der gemäß Gott Leben, Licht, Güte und ähnliches ist. Und in dieser Offenbarung (*revelatione*) sprechen wir über Gott, verehren ihn und verrichten Gebete.«⁸⁶

Diese affirmativen Aussagen über Gott seien aber nicht so wahr, wie es die negativen sind. Über diesen natürlichen Weg der Affirmation kann daher keine vollkommene Erkenntnis Gottes erlangt werden, allerdings auch nicht über den Weg der Negation, der hier als *via mystica negationis* bezeichnet wird. Denn der sage ja bloß, was Gott nicht ist, nicht aber, was Er ist.⁸⁷ »Deshalb war es nötig, daß der Natur die Offenbarung bzw. die Gnade hinzugefügt wurde.«⁸⁸ Zusammenfassend spricht Cusanus dann von vier Graden der Gotteserkenntnis, unter denen als erster Grad die *cognitio naturalis* genannt wird, womit wir sogar den Begriff »natürliche Erkenntnis« haben.⁸⁹ (Man wird fast versucht, beim Hören dieser Sätze

⁸⁵ In h XIX wird zu dieser Stelle (N. 11, Z. 2–4) an Quellen auf den Areopagiten, Albert und Thomas, jeweils mit genauen Angaben, verwiesen. – Hervorh. v. mir.

⁸⁶ Ebd. N. 11, Z. 1–8. Hierzu schön J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 29) 23. Vgl. *Sermo II*: h XVI, N. 25, Z. 6f. So auch schon *De docta ign.* I, 26: h I, S. 34, Z. 3–16 (N. 86).

⁸⁷ *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 9–21.

⁸⁸ Ebd. Z. 21f.: Ideo necesse est addi revelationem seu gratiam ad naturam. Die zweifache Gotteserkenntnis spricht auch M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio*« (wie Anm. 17) 102f. an. – Zu dem addi ad naturam s. auch *Sermo CLXXIII*: h XVIII, N. 6, Z. 28–31: Allein aus ihrer Natur heraus (ex sua natura) kann die endliche Seele die »Form der Allmacht (Gottes) nicht anziehen«, um »Schöpferin« werden zu können. Sie vermag sich nur durch den »ihrer Natur hinzugefügten habitus« gottförmig zu machen. »Dieser ist das lebendige Licht des Glaubens.«

⁸⁹ Ebd. N. 12, Z. 1–3: Sunt igitur quattuor gradus *cognitionis Dei*: scilicet *naturalis*, quam ex desiderio spiritus rationalis elicimus. Der von mir stammende Kursivdruck einzelner Wörter zeigt überdeutlich: Cusanus spricht zwar von vier Graden der Erkenntnis Gottes, einem natürlichen (*naturalis*) usw., nimmt aber im anschließenden Relativsatz mit dem *quam* nicht mehr auf *gradus*, sondern auf *cognitionis* Bezug. D. h. die als natürlicher Grad eingeführte *cognitio Dei* ist eine *naturalis cognitio*, eine natürliche Gotteserkenntnis. – Der Terminus *revelatio naturalis* ist mir (bisher) nicht bei Cusanus

an das Vaticanum I zu denken, wo neben einer Manifestation Gottes in den Gütern seiner Geschöpfe⁹⁰ noch ein anderer Weg, nämlich die *via supernaturalis*, gelehrt wird.⁹¹)

Die Predigt CCLXXXIII vom 25. Mai 1457 wiederholt den Grundsatz der Weihnachtspredigt 1456 von der zweifachen Gotteserkenntnis: »Christus wird die Kenntnis des Vaters geheißen, jedoch nicht in der Weise, in welcher Gott, der Schöpfer, sich in den Kreaturen kundtut (*manifestatur*), da diese [Kenntnis] ein entferntes (*remota*) und dunkles (*obscura*) Sich-Zeigen (*ostensio*) ist; sondern [Christus ist so die Kenntnis des Vaters], wie jemand durch den Namen erkannt wird, was eine klare und sichere Erkenntnis ist« (*notitia clara et certa*).⁹² Die Tatsache, daß selbst der Prediger Nikolaus als Prediger auf dem Fundament einer natürlichen Gotteserkenntnis operiert, kann aufgrund dieser beiden grundsätzlichen Erklärungen überhaupt nicht mehr in Zweifel gezogen werden. A. Dahm hat in einer vorzüglichen Studie über »Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*« gezeigt, daß durch die »Verschränkung von [natürlicher] Offenbarung und Verborgtheit Gottes die Dominanz der *absconditas Dei* überwunden« ist.⁹³

begegnet. Mit *lumine naturae* ist er jedoch in der Sache gegeben. Dennoch sollte man mit der Verwendung der Begriffe von »natürlicher« und »übernatürlicher Offenbarung« für Cusanus Zurückhaltung üben. Hier liegt eine kleine Unvorsichtigkeit bei R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 321, vor, wenn er »von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung« bei Cusanus spricht. Ähnlich M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio*« (wie Anm. 17) 103, der aber auf den SS. 103–106 diese vier Grade der Gotteserkenntnis sehr schön entwickelt. Etwas anders die Darstellung von vier Erkenntnisgraden in *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 3, Z. 1–26.

⁹⁰ DS 3002.

⁹¹ Ebd. 3004f.

⁹² h XIX, N. 16, Z. 1–5. Vgl. ferner *Sermo LXXXVIII*: h XVII, N. 5, Z. 8f.: *Sic sapientia facit videre Patrem creaturae in creatura*; *Sermo XXI*: h XVI, N. 20, Z. 4–7; *Sermo XXII*: h XVI, N. 27, Z. 13f.; *Sermo CCXXVII*: h XIX, N. 3, Z. 21–29. *Sermo CCLXXXVII*: h XIX, N. 3, Z. 1–23, verdeutlicht die *revelatio* Gottes durch den Sohn und auch durch Petrus, im Unterschied zu der durch die Seher (*videntes*) und Propheten.

⁹³ *TThZ* 113/2 (2004) 118–136, hier 136. Vgl. auch J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's early Sermons* (wie Anm. 33) XV. Zu nennen sind hier auch die aufschlußreichen Bemerkungen von K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte* (wie Anm. 33), s. v. Theologie – negative, S. 678, zur Entwicklung der negativen Theologie bei NvK.

4. Kann der Mensch diese zwar unvollkommene, aber doch natürliche Gotteserkenntnis aufgrund der natürlichen Offenbarung Gottes auch mit eigenen Kräften leisten?

In der Predigt CLXXXVII kommt Cusanus zweimal auf diese Frage zu sprechen.⁹⁴ Der Mensch ist geschaffen, legt er seinen Zuhörerinnen und Zuhörern dar, um Gott zu erkennen. »Daher bestehen die Glückseligkeit, der Friede, die Ruhe, das ewige Leben sowie die Herrlichkeit und das höchste Gut des Menschen in der Erkenntnis des Schöpfers.«⁹⁵ Jesus habe uns deshalb, wie Johannes bezeuge,⁹⁶ gelehrt, daß das ewige Leben der Vernunft in der Erkenntnis Gottes bestehe. Da aber nichts, was Gott ähnlich ist, in das Herz des Menschen dringen kann, wie Paulus⁹⁷ betone, das Herz des Menschen jedoch den Grund der Seele ausmacht (*ratio animae*), und durch kein Sinn etwas derartiges gefunden werden kann, was die Vernunft glücklich macht, ist es dem Menschen nicht möglich, mit all seinen Kräften (*ex omnibus viribus suis*) zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Man müsse zudem bedenken, daß nichts in der menschlichen Vernunft sei, was nicht mittels der Sinne in sie gelangt sei.⁹⁸ »Ist der Mensch daher auch geschaffen, damit ihm die Reichtümer von Gottes Herrlichkeit bekannt würden, und dies zum Lobe von Gottes Herrlichkeit selbst, so ist dies dennoch nicht auf solche Weise möglich, daß der Mensch dies aus eigenen Kräften erreichen könnte. . . Auf die Weise, wie eine hervorragende sinnhafte Gegebenheit den Sinn eher beschädigt, als daß diese durch einen Sieg des Sinnes ergriffen werde, wird auch der erhabene Gott nicht durch die Vernunft gesehen, im Gegenteil noch weniger, als die Helligkeit der Sonne durch das Auge gesehen wird; gleichwohl ist nichts sichtbarer als die Helligkeit, die sich in das Auge ergießt.«⁹⁹

⁹⁴ h XVIII, N. 7, Z. 1–6.

⁹⁵ Ebd. Z. 6–8.

⁹⁶ 17,3: Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum.

⁹⁷ 1 Kor 2,9: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.

⁹⁸ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 8, Z. 7f. Zum rechten Verständnis dieses Satzes vgl. meine Arbeit *Praegustatio* (wie Anm. 6), bes. 116–119. Zu cor als *ratio animae* vgl. *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 8, Z. 9. 11f. u. 14f. Dahinter steht AUGUSTINUS, *En. in Ps.* 108,32: CCSL 40, p. 1600, lin. 20f. S. auch *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 2, Z. 26f.: cor . . . scl. oculus animae. S. auch K. KREMER, *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, in: MFCG 30 (2005) 214⁷⁴.

⁹⁹ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 8, Z. 8–19.

Noch schärfer als diese Stelle macht die zweite Passage in derselben Predigt deutlich, daß das, was der Mensch aus eigener Fähigkeit (*ex proprio ingenio*) nicht erreichen kann, die Glückseligkeit sei, die als Gnade Gottes aufzufassen ist.¹⁰⁰ Die Predigt hat daher an beiden Stellen das intellektuelle Schauen Gottes in der Glückseligkeit im Visier, nicht die Erkenntnis Gottes hier auf Erden.

Einer natürlichen Gotteserkenntnis steht nicht im Wege, daß Gott uns auch hierbei helfen muß. Schon in *De sapientia* hat Cusanus an dem Beispiel Magnet-Eisen aufgezeigt, daß das Eisen sich nur deshalb zum Magneten hinbewegt, weil im Magneten selbst eine Hinneigung (*inclinatio*) zum Eisen besteht.¹⁰¹ Der Magnet selbst zieht an (*attrahit*).¹⁰² So würden wir uns niemals zur Suche nach der ewigen Weisheit aufmachen, wenn diese selbst uns nicht rufen (*quaedam vocatio*) würde. Würden wir auf diese Weise nicht angezogen werden, gelangten wir niemals zur Erkenntnis der ewigen Weisheit.¹⁰³ Es bedarf daher der *attrahens sapientia*,¹⁰⁴ ohne daß die Gnade schon ins Spiel kommt. Die Predigt CXXII vom vierten Adventssonntag 1455 in Brixen ist zudem ein großartiges, kunstvoll aufgebautes Zeugnis dafür, dass der Mensch seinem Gott gar nicht entfliehen kann, weil dieser, vergleichbar mit dem Magneten gegenüber dem Eisen, ihn beständig anzieht. »Und wie die Wesenheit des Magneten durch ihren Geist, der aus ihm hervorgeht, aufgrund der Anziehungsbewegung das Eisen zu ihrer Kraft anzieht und es mit ihrer Kraft einigt, damit es mittels ihrer Kraft mit dem Magneten vereinigt werde, so bewegt auch die Wesenheit der ewigen Weisheit durch ihren Geist, der aus ihr hervorgeht, in anziehender Weise die vernunftthafte Natur und zieht sie an zu ihrer

¹⁰⁰ Ebd. N. 11, Z. 28–40. Vgl. *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 2, Z. 1–17. *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 1–17: Gegenüberstellung der Paradieses-Situation (Adam konnte Gott in alle Ewigkeit schauen) und der Nach-Paradieses-Situation. Ebd. auch N. 5, Z. 1–37. S. auch die *Sermones* LIV: h XVII, N. 26, Z. 1–18 u. CCXXXIV: h XIX, N. 6, Z. 24–34. Ferner *Cribr. Alk.* II, 16: h VIII, N. 134, Z. 10–12; *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 1–4.

¹⁰¹ *De sap.* I: h ²V, N. 16, Z. 17f. Vgl. *Praegustatio* (wie Anm. 6) bes. 57–59.

¹⁰² *De sap.* I: h ²V, N. 16, Z. 12 u. 17f.

¹⁰³ Vgl. *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 6f.: Quare, nisi sic traheremur, numquam [ad sapientiam] perveniremus. *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 5, Z. 23–26.

¹⁰⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 8; vgl. N. 10, Z. 17f. Vgl. auch *Sermo* CXXII: h XIX, N. 9, Z. 6–15; N. 10, Z. 11–24; N. 11, Z. 1 – N. 26, Z. 19. *De pass.*: h XI/2, N. 31, Z. 2f.: Gott kann naturaliter gesehen werden, aber nur in aenigmate. *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 19, Z. 11–18; *Sermo* CCLXXXII: ebd. N. 15, Z. 6–13.

Kraft. . . Denn die vernunftthafte Natur bewegt sich voller Vergnügen zur unendlichen Weisheit, nach welcher sie allein begehrt« (N. 12, Z. 26–32 u. N. 16, Z. 9–11).

IV Das gewonnene Ergebnis

Die bisherigen Darlegungen lassen uns folgendes Ergebnis konstatieren: 1. Selbst der Prediger Nikolaus lehrt eine natürliche Gotteserkenntnis, ja sogar der Begriff einer *cognitio naturalis* läßt sich ohne jede Gewaltanwendung am Text diesem entnehmen.¹⁰⁵ Parallel zu einer natürlichen Gotteserkenntnis und der Gotteserkenntnis durch Jesus Christus spricht Cusanus von einem doppelten Begriff der *revelatio Dei*: einer *revelatio* im Lichte der Natur und einer *revelatio* über jede Vernunft hinaus in Jesus Christus.¹⁰⁶ Die natürliche Gotteserkenntnis ist eine Gotteserkenntnis von ferne (*remota*), und sie ist eine dunkle (*obscura*), und insofern bleibt sie hinter der Gotteserkenntnis durch Jesus Christus als einer »klaren« und »sicheren« zurück. Führt sie auch bloß zu der der *via negationis* unterlegenen *via affirmationis*, so will Cusanus dennoch nicht auf sie verzichten. Sie schenkt uns die Möglichkeit, über Gott zu sprechen, ihn zu verehren und Gebete zu ihm zu formulieren.¹⁰⁷ Der zu Anfang gemachte Einwand, daß wir Gott überhaupt nicht erreichen könnten, weil er nichts von dem ist, was er geschaffen hat,¹⁰⁸ hebt daher nur auf die Unvergleichlichkeit Gottes mit seinen Werken ab, nicht auf deren Möglichkeit als Ausgangspunkt zu Gott. Zudem kommt unsere Erkenntnis Gottes, ob natürlich oder in Jesus Christus, nicht über die Feststellung hinaus, »daß Gott ist«. Das war unsere oben genannte Voraussetzung Numero VI.

¹⁰⁵ Vgl. Anm. 89.

¹⁰⁶ S. oben § 2, Abschnitt III, Punkt 3.

¹⁰⁷ Vgl. *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 6–8.

¹⁰⁸ *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 4, Z. 10–14; vgl. oben § 1, Abschnitt III. In *Sermo LXVII*: h XVII, N. 13, Z. 31–44, wird zunächst die *vergleichbare* Beziehung herausgearbeitet: Leuchter – Licht; daher Johannes der Leuchter, Christus das Licht; sodann die Menschheit Christi als Leuchter seiner Gottheit als dem Licht; dann weiter: Johannes zur Menschheit Christi wie die Menschheit Christi zu seiner Gottheit. Dann heißt es: Obwohl kein größerer als Johannes auferstand (*Mt* 11,11), ist er »dennoch völlig *unvergleichbar* (*improportionalis*) mit Christus, so wie der Leuchter völlig *unvergleichbar* ist mit dem Licht und die Stimme des Rufenden mit dem Wort (*verbum*)«. – Hervorh. v. mir!

2. Hinsichtlich des *Predigers* Nikolaus kann ich daher das Ergebnis von Ulrich Roth in keiner Weise bestätigen, »daß Cusanus das hochscholastische Schema der beiden Erkenntnisquellen natürliche Vernunft und Offenbarung völlig transformiert« habe.¹⁰⁹ Für U. Roth ist »die endliche Vernunft als solche, nicht erst eine durch den Glauben über die Grenzen ihrer natürlichen Möglichkeiten erhöhte, . . . schon die Entfaltung des Glaubens«. ¹¹⁰ Wie Siegfried Dangelmayr¹¹¹ vertritt Roth daher »ebenfalls

¹⁰⁹ (Wie Anm. 36) 1. Vgl. 4: »Gerade ein traditionell gefaßtes Begriffspaar Natur und Gnade trifft das Eigentümliche des Cusanischen Werkes nicht. Cusanus sucht vielmehr in einer Weise zu denken, in der beides vor aller Unterscheidung immer schon geeint ist – wobei sich der Sinngehalt des dabei Gedachten signifikant von der Tradition des 13. Jahrhunderts abhebt.« Ferner 12: »Sie [die cusan. Argumentationsgänge] zeigen, wie sich der Sinngehalt theologischer Gedankengänge bei Cusanus gegenüber der vorausgehenden Tradition verändert hat.« 36f.: »Stehen im Thomasischen Werk Vernunft und Offenbarung einander gegenüber, wenn auch in keinem Gegensatz, so belegen die Schriftzitate aus *De docta ignorantia* I gerade eine ungeschiedene Verbindung.« 62: »Gerade die göttliche Offenbarung führt die natürliche Vernunft bei Occam in die Krise. Cusanus will dagegen zeigen, wie beides sich nicht nur in Harmonie befindet, sondern bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenkommt. Das bedeutet natürlich auch, daß er Vernunft und Glaube anders zu denken hat.« 152f.; 175f.; 186: »Seine [des Präsuppositionsgedankens] Bestimmung wurzelt darin, daß Cusanus beim Schritt in den Glauben weder wie Thomas einen Übergang vom Unglauben oder dem philosophischen Wissen der natürlichen Vernunft in den übernatürlichen Glauben noch wie Lull einen Übergang von einem angreifbaren und brüchigen Glauben in einen vernünftigt bewiesenen Glauben denkt, sondern eine Selbsterkenntnis der endlichen Vernunft.« Vgl. auch 222: »Wegen der absoluten Einheit Gottes liegt für Cusanus das Trinitätsgeheimnis jenseits der Paradiesesmauer. Hierhinein sieht die endliche Vernunft, da ja alles Endliche in seiner Wahrheit bis zu dieser Einsicht zurückverfolgt werden soll. Ein Glaubenswissen wird hierfür nicht vorausgesetzt.« Ferner 241, 257, 272.

¹¹⁰ Ebd. 4. Ferner 22f.: »Zu achten ist dabei darauf, wie Cusanus mit der Suche der endlichen Vernunft nach ihrem Prinzip sukzessive das Glaubensbekenntnis entwickelt. Für den Glaubensbegriff ist dies deshalb relevant, weil die *fides quae creditur* nicht von der *fides qua creditur* losgekoppelt ist, insbesondere nicht für Cusanus. Überhaupt wird schon aus der vernunftgemäßen Entwicklung der Glaubensgeheimnisse deutlich, in welches Verhältnis Cusanus die Vernunft zur christlichen Wahrheit setzt, noch bevor er am Ende des Werkes auf den Glauben als solchen zu sprechen kommt.« 35: »Cusanus muß also kein Glaubenslicht oder die Vorgabe der Offenbarung voraussetzen, die ihm das trinitarische Bekenntnis vorlegt, das er erst in einem zweiten Schritt unter dieser Gabe klar und rein zu denken versucht. Wer richtig denkt, kann schon die Einheit nie anders denn als Dreiheit verstehen. Dies ist ein erster Hinweis darauf, daß für Cusanus die Rationalität des Glaubens und die der endlichen Vernunft nicht verschieden sind.

die Ungeschiedenheit von »natürlichem« und geoffenbartem Wissen bei Cusanus«, diese »muß aber«, wie er schreibt, durch »eine adäquate Interpretation des Verhältnisses von Vernunft und Glaube im Sinne von explicatio und implicatio ergänzt werden.«¹¹² Gerade auch hinsichtlich des Predigtkorpus glaubt Roth dies belegen zu können,¹¹³ wobei aber

Von der Komposition des Werkes her ist klar, daß Cusanus mit *De docta ignorantia* I 1–10 den Glaubensartikel der Trinität, der für das mittelalterliche Verständnis bei der Zählung von zwölf Glaubensartikeln in der Aussage *in unum Deum patrem* mitausgesagt ist, dargelegt hat. Cusanus bedarf nicht der Vorgabe der Heiligen Schrift und der Offenbarung, um überhaupt dazu zu kommen, die Dreifaltigkeit Gottes als Faktum anzunehmen. Die belehrte Unwissenheit allein hat hier das »Daß« gefunden und macht sich nun in den Kapiteln I 11–23 auf, das »Was« mittels mathematischer Spekulationen zu vergegenwärtigen.« Vgl. 40, 44, 90; 175f.: »Wie schon in *De docta ignorantia* kann die Vernunft auf ihrer Suche nach der Wahrheit gar nicht anders, als diese im spezifisch christlichen Glaubensgut zu entdecken, ohne dabei durch Unterscheidungen wie der von natürlichem Wissen und Offenbarungswissen eingeschränkt zu werden. Damit bestätigt sich in der Schrift *De pace fidei*, was auch schon für *De docta ignorantia* festgehalten worden ist, daß für Cusanus endliche Vernunft und Glaube inhaltlich nicht geschieden sind und der Glaube allein die sich selbst durchsichtig gewordene Vernunft ist.« 263: Im Hinblick auf den »Cusanischen Glaubensbegriff(es) kann insoweit ausgemacht werden, daß der Glaube als Selbstvertrauen der Vernunft um 1444 in der Entstehungszeit von *De filiatione Dei* auftritt.« Vgl. 268; 273: »Jedoch findet sich ebenfalls der Gedanke, daß die Vernunft immer schon in sich um die Menschwerdung weiß.« 274: »So scheint auch die Inkarnation wie die Trinität ein Glaubensgeheimnis zu sein, das zugleich eine höchste Vernunfteinsicht ist. Allerdings sind solche Äußerungen, die behaupten, daß das Faktum der Menschwerdung einsehbar sei, verhältnismäßig selten.« Vgl. 277, 278.

¹¹¹ *Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 148 (1968) 429–462, hier 441.

¹¹² U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 7.

¹¹³ Ziel der Arbeit ROTH ist, »den Glaubensbegriff bei Nicolaus Cusanus umfassend aus seinen Schriften zu entwickeln und in seiner Besonderheit anschaulich zu machen« (313). Vgl. auch 1 u. 13. Nach Roth ist das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Cusanus daher aufgrund der vorausgehend angeführten Zitate so aufzufassen: Die Vernunft ist schon die Entfaltung des Glaubens: 4, 22f., 35. Wenn Vernunft und Glaube im Verhältnis von explicatio und implicatio stehen (7), dann ist der Glaube als complicatio intellectus aufzufassen (313; vgl. 270). Das Verhältnis von Vernunft und Glaube im Erkenntnisbereich entspreche dem von menschlicher und göttlicher Natur in der hypostatischen Union nach Cusanus (270⁹²⁶). Auch J. HOPKINS spricht davon, daß »die Vernunft ... die Entfaltung des Glaubens« ist, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 29) 23, wobei aber für ihn die Vernunft die Vorgabe der Offenbarung voraussetzt. Es ist dies die anselmianische Position der fides quaerens intellectum.

z. B. die zwei Predigten¹¹⁴ CCLVIII und CCLXXXIII mit den beiden grundsätzlichen Aussagen zur zweifachen *revelatio* und zweifachen Gotteserkenntnis nicht herangezogen werden. U. Roth grenzt sich daher klar von R. Haubst ab, ebenso von W. A. Euler, W. Lentzen-Deis und A. Dahm, die das Verhältnis von Vernunft und Glauben in der Weise von R. Haubst sehen.¹¹⁵ Dagegen sieht er in U. Offermann und K. Flasch Gewährsmänner für seine neue Interpretation.¹¹⁶ Allerdings kann Roth nicht umhin, »eine gewisse Ambivalenz« in den Predigten zur Erkennbarkeit der Glaubensmysterien« feststellen zu müssen.¹¹⁷

3. Wenn ich sodann von mehreren Wegen einer natürlichen Gotteserkenntnis bei Cusanus gesprochen habe, ohne den Begriff »Wege« zu Gott etwa im Sinne des Aquinaten bei Cusanus belegt zu finden, so verstehe ich diese Wege doch als Einheit. Es sind verschiedene Ansätze bzw. Ausgangspunkte, welche die Vernunft entdeckt und worin sie einen Hinweis auf die Wirklichkeit des einen Gottes findet. Von einer Systematisierung gar dieser von mir sogenannten cusanischen Wege kann bei Cusanus keine Rede sein. Eines dürfte doch deutlich geworden sein:

¹¹⁴ Für seine Interpretation untersucht ROTH die Werke *De docta ignorantia* (1440), *De pace fidei* (1453), *De visione Dei* (1453), *De possest* (1460), einige kleinere Werke sowie das Predigtkorpus, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 13. Der Glaube im Predigtwerk wird dann behandelt auf den SS. 261–314, d. h. auf den SS. 266–271 die Trinität, auf den SS. 271–294 die Inkarnation, auf den SS. 295–312 die Stellung des Glaubenslichtes. – Ich beschränke mich hier, entsprechend meinem Thema, auf die Seiten zur Trinität.

¹¹⁵ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 2–4 für Haubst; 3¹⁵, 4f. für Euler; 8f. für Lentzen-Deis; 11f. für Dahm, unter Berufung etwa auf Dahms »Soteriologie« 195; für von Spee 3¹⁵. Wie ROTH, 6²⁸, meinen kann, sich für seine Neubestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube auf HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 29), berufen zu können, nur weil dieser »die enge Verbindung von Vernunft und Glaube bei Cusanus sehe, ist mir unerklärlich« (vgl. oben meine Anm. 113). R. Haubst hat ja auch stets die gegenseitige Verwiesenheit von Vernunft und Glaube betont, ohne ihre zwei verschiedenen Wurzeln zu leugnen.

¹¹⁶ *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*. BGPhThMA. N.F. 33 (Münster 1991). K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte* (wie Anm. 33). Verweis bei ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), auf die Seiten 53f., 135, 141, 360. Für OFFERMANN vgl. Roth, 9 u. 11.

¹¹⁷ *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 283f. Vgl. auch die Rezension zu Roth von A. DAHM, in: MFCG 28 (2003) 374–377; ferner dessen Vortrag auf diesem Symposium: *Vernunft und Glaube in den Sermones des NvK: Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von K. Flasch (1998 u. 2001) u. U. Roth (2000)*. S. unten S. 245–273.

Cusanus kennt nicht nur, sondern lehrt in seiner Verkündigung des Wortes Gottes sowohl eine natürliche als auch eine über Christus mögliche Gotteserkenntnis. Wie immer man das Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie bei ihm bestimmen mag, daß Cusanus in seinem Denken *und* Predigen nur von der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung ausgehe, diese mithin den einzigen Zugang zu Gott darstelle, wie es oft genug z. B. im 20. Jahrhundert vorgetragen wurde,¹¹⁸ läßt sich nicht einmal für den Prediger Nikolaus sagen.

4. Von Gottesbeweisen möchte ich dennoch, wie schon früher begründet,¹¹⁹ nicht sprechen. Auch in diesem Punkt unterscheide ich mich von U. Roth, der unter Berufung auf die beiden von mir behandelten *Sermones* XXII und CCIV sowie auf U. Offermann¹²⁰ die Ansicht vertritt, »daß Cusanus durchaus Gottesbeweise ganz neuer Art entwarf, in denen allerdings der Existenzbegriff entleert wird«. Selbst K. Flasch findet bei Cusanus keine Gottesbeweise durchgeführt.¹²¹

V Zu den Büchern von M. Thurner und J. Wolter

1. Aufgrund meiner eigenen Untersuchungen vermag ich die Grundposition der Bücher M. Thurner¹²² und J. Wolter¹²³ nicht zu teilen, wenngleich ich beide Bücher nicht ohne Gewinn gelesen habe. Mit beiden Büchern stimme ich vollkommen darin überein, daß sie im Unterschied

¹¹⁸ Vgl. z. B. R. BULTMANN, *Das Problem der natürlichen Theologie*, in: Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. I (Tübingen 1980) 294; DERS., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: Kerygma und Mythos, hg. v. W. BARTSCH, II (Hamburg 1952) 207. Vgl. zum Problem W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen* I u. II (Darmstadt 1971 u. 1972). Am Ende von Bd. I, 496, teilt Weischedel mit, daß Bd. II dem Vorwurf nachgehen werde, daß Glaube den einzigen Zugang zu Gott darstellen soll.

¹¹⁹ S. oben S. 62f.

¹²⁰ (Wie Anm. 36) 27¹³. Ferner *De docta ign.* I, 1. Für U. OFFERMANN, *Christus* (wie Anm. 116) 112f.

¹²¹ *Nikolaus von Kues. Geschichte* (wie Anm. 33) 110f. 125, 158f., 503, 636.

¹²² *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*. Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, hg. v. M. Schmaus †, Werner Dettloff, Richard Heinzmann, Ulrich Horst, Bd. 45 (Berlin 2001). DERS., *Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues*, in: MThZ 47 (1996) 343–363; *Kirche als »congregatio multorum in uno« nach Nikolaus von Kues*.

zu K. Flaschs Cusanus-Buch von 1998 die unlösbare Einheit, nicht Identität, von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie herausarbeiten. J. Wolter gibt Thurners und damit zugleich seine eigene Position mit folgenden Worten wieder: »Nicht die glaubensunabhängige Vernunftnotwendigkeit der nur von den Einfältigen für geoffenbart gehaltenen Wahrheit, so Thurner zutreffend, soll aufgewiesen werden, sondern das Verhältnis gleichzeitiger Einheit und Unterschiedenheit zwischen Glauben und Denken, wobei der Glaube von der Vernunft vorausgesetzt und im Erkennen dieser Voraussetzung als für diese notwendig eingesehen wird.«¹²⁴ Gleichzeitig bemühen sich beide sehr, weder Theologie in Philosophie noch Philosophie in Theologie aufzulösen.¹²⁵

Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion, in: Für euch Bischof, mit euch Christ. FS Kardinal Wetter, hg. v. M. Weitlauff, P. Neuner (St. Ottilien 1998) 485–510; *Der Dialog von Angesicht zu Angesicht als Denkform. Überlegungen zur Begründung einer ›Christlichen Philosophie‹*, in: MThZ 53 (2002) 308–324; »Der Glaube ist der Ursprung des Denkens«. *Philosophie als Weg der Gottsuche nach Nikolaus von Kues*, in: Welche Philosophie braucht die Theologie?, hg. v. A. J. Bucher. Eichstätter Studien. Bd. XLVIII (Regensburg 2002) 33–53; DERS., Rezens. v. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), in: PhJ 108/1 (2001) 179–185.

¹²³ *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, in: BGPhThMA N.F. Bd. 67 (Münster 2004); DERS., Rezens. v. M. THURNER, *Gott* (wie Anm. 122), in: MFCG 28 (2003) 383–389.

¹²⁴ *Apparitio* (wie Anm. 123) 48⁹⁸; DERS., Rezens. THURNER, *Gott* (wie Anm. 123) 389. S. auch M. THURNER, *Der Glaube* (wie Anm. 122) 41; DERS., Rezens. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 122) 184. Auf seine grundpositionelle Übereinstimmung mit Thurner weist Wolter ausdrücklich hin (*Apparitio* [wie Anm. 123] 277f.): »Wenn er (Cusanus) nämlich den Glauben als den Ursprung des Denkens betrachtet, so entspricht dies dem von Martin Thurner untersuchten Phänomen, dass das Denken stets einer vor-rationalen, ›emotionalen Grunderfahrung‹ bedarf, von der es staunend ausgeht.« Zustimmend wird die dazu gehörige Anm. 892 zitiert: »Deshalb kann Thurner durchaus sagen, der christliche Glaube unterscheide sich zwar qualitativ, aber nicht grundsätzlich inhaltlich von dem, was jeder Mensch und jeder Philosoph, der sich um Einsicht bemüht, immer schon voraussetzt.« Verweis auf THURNERS Schrift *Der Glaube* (wie Anm. 122). S. auch 72¹⁹⁵. Die deutliche Nähe von Wolters Position zu derjenigen von Thurner vermerkt auch U. ROTH, Rezens. v. J. WOLTER, *Apparitio* (wie Anm. 123), in: PhJ 112/1 (2005) 267.

¹²⁵ *Gott* (wie Anm. 122) z. B. 18, 25, 37f., 49, 55, 58, 81, 163f., 195, 197, 199, 210f., 216, 220, 235, 249, 255f., 262f., 296 et passim; J. WOLTER, *Apparitio* (wie Anm. 123) 46, 48⁹³, 47, 48⁹⁸, 49f., 113³²⁹, 135f., 160f., 278, 279f., 283 et passim.

Nach Wolter ist der Glaube »gleichsam die erste, zunächst einzig mögliche Weise der Annahme der Wahrheit, das Denken die zweite, die sich zur ersten wie die Ausfaltung (explicatio) zur Einfaltung (complicatio) verhält. . . Der Geist. . . glaubt, d. h. indem er sich bewußt eine geoffenbarte Erklärung für das vorgeben läßt, was ihm in seiner ursprünglichen Erfahrung angesichts der Schöpfung immer schon begegnet. Im Denken sieht er die Richtigkeit bzw. Notwendigkeit der im Glauben angenommenen Vorgabe ein.«¹²⁶ Nach Thurner ist das »*Offenbare*

¹²⁶ J. WOLTER, *Apparitio* (wie Anm. 123) 45f. Unter Glaube »als Ursprung des Denkens und Voraussetzung des Erkennens« versteht Wolter zunächst den »das Denken als die Suche nach der Wahrheit initiiierende(n) Glaubensakt, also die Annahme einer Offenbarung, noch unabhängig von deren konkretem Inhalt«. Er ist zu begreifen »als präreflexive Annahme einer Offenbarung jener Wahrheit, . . . die sich jedem Menschen, sobald er zu denken beginnt, immer schon gezeigt hat, [und] er ist auch dort notwendiger Ursprung und Voraussetzung, wo er sich nicht auf Jesus Christus richtet. Auch ein Andersgläubiger muß zuvor an die (erkennbare) Existenz bzw. Offenbarung der Wahrheit glauben, die er in seinem Denken zu erkennen strebt« (ebd. 45⁸⁸). Dieses Erkennen müßte nach *De pace fidei* »zum Postulat des christlichen Glaubens (Trinität, Schöpfung, Inkarnation) vorstoßen«. Der Glaube »in seiner Vollgestalt« werde daher »mit dem christlichen Glauben identifiziert« (ebd.) Wir haben also innerhalb *desselben* Glaubens zwei Stufen.

Unter Glaube als Ursprung des Denkens versteht M. THURNER zunächst im Ausgang von *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 26 – S. 152, Z. 9 (N. 244 [immer wieder zitiert]) die Annahme von erkenntnisermöglichenden Prinzipien, die jedem Vernunftakt bereits vorausliegen und deshalb nicht vom menschlichen Intellekt hervorgebracht sein können. Ein solcher Glaube findet sich in jedem wissenschaftlichen Erkenntnisvollzug (*Gott* [wie Anm. 122] 225). In der Reflexion dieser Voraussetzung, also im Rückbezug der Vernunft auf die ihre Verwirklichung ermöglichenden Prinzipien kommt zugleich die »Annahme eines vor-gegebenen Wahrheitsanspruches« zum Ausdruck. Dieser Rückbezug ist daher »von denselben Momenten bestimmt, wie der Glaubensvollzug. Weil die ersten Erkenntnisprinzipien *allein durch den Glauben (sola fide) angenommen werden und jeder, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, an all das glauben muß, ohne das ein Aufstieg unmöglich ist*, ist der natürliche Erkenntnisvollzug des Menschen ursprünglich vom Glaubensvollzug her ermöglicht« (ebd.; ferner 251, 264, 274f., 281, 282f., 295, 300, 301f., 310 et passim).

An dem von Cusanus z. B. oft angeführten *Jesaja*-Text (7,9): »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen«, lasse sich erkennen, daß Cusanus »die verborgene Präsenz des in den biblischen Schriften ausdrücklich bezeugten Glaubens im Grunde des Vernunftvollzuges eines jeden Menschen entdeckt« (ebd. 225; s. auch 233, 248, 263, 268, 304 et passim). Es gibt also auch hier eine vorreflexive und reflexive Stufe dieses Glaubens (284, 290, 313). Cusanus verdeutliche des öfteren die Problematik an dem

Geheimnis. . . jener ursprünglich von der Glaubenserfahrung der Reflexion des Denkens geschenkte Gottesbegriff. Die Annahme dieser Vor-Gabe beantwortet das Denken damit, dass es dem Glauben einen Weg aus seiner Ausgangsaporie weist. Dies vermag das Denken, indem es die in diesem Gottesbegriff implizit enthaltenen Bestimmungen ausdrücklich

Lehrer-Schülervergleich: »Die Ausbildung des Intelligenzpotentials geschieht nämlich auf die Weise, dass wir das verstandeshafte Wort von dem Lehrer empfangen, dem wir glauben« (ebd. 228).

Die menschliche Vernunft sei ja auch nach NvK von Hause aus in Möglichkeit. Ihre vollendete Wirklichkeit besteht »in der Einsichtnahme in die Gründe der zu erkennenden Wahrheit«. Aus eigener Kraft kann sie das nicht erreichen. »Die Wahrheitsgründe müssen ihr vielmehr in einem belehrenden Mitteilungsakt vor-gegeben werden, damit die Vernunft durch eine stetig zunehmende Einsicht in deren innere Evidenz zur Vollkommenheit ihrer Wirklichkeit *heranwachsen und so ständig auffassungsfähiger und geeigneter werden kann*« (ebd. 231). Oder: »Der Mensch kann zum Kindschaftsverhältnis der Gottesschau gelangen, indem er im Rückgang auf die Ermöglichungsbedingungen des Selbstvollzuges der eigenen Intellektnatur die absolute Wahrheit als ihm innerlich immer schon gegebene Offenbarkeitsweise Gottes entdeckt« (ebd. 263; s. 294, 299, 303, 309f., 315, 317).

Die dem, d. h. *jedem* Menschen schon immer vorgegebene Offenbarkeitsweise (und zugleich Verborgenheitsweise) Gottes enthüllt sich bei vertiefter Reflexion als »personale(n) Selbstmitteilung Gottes« (ebd. 232; s. auch 296f., 313, 317, 318), so daß die von Cusanus im Anschluß an Aristoteles ins Feld geführten *prima principia notissima* »sich im Grunde als die im ursprünglichen Sinn verstandenen *Mysteria fidei* (erweisen)« (280). Denn »das erkenntnisbegründete Geheimnis der Selbstevidenz (kann) nur im Glauben an die vom Intellekt nicht begründbare Selbsterschlossenheit der göttlichen Wahrheit angenommen werden« (280; ferner 282f., 284). Thurner spricht deshalb davon, daß »die offenkundigen Glaubensgeheimnisse in einem ursprünglichen Sinn mit den selbstevidenten Denkprinzipien identisch sind« (281). S. auch M. THURNER, Rezension zu U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), in: PhJ 108/1 (2001) 170–185, bes. 182ff.

Auf S. 255f. geht Thurner auf den landläufigen Einwand einer den Kriterien der Rationalität nicht standhaltenden Auffassung des Glaubensaktes ein: Dieser stelle keine »vernünftig begründbare(n) Annahme autoritativ verbürgter Inhalte« dar. Dagegen versucht Thurner darzutun, daß Glaube »die für jede menschliche Vernunftnatur höchstmögliche Erkenntnisstufe schlechthin« ist (257; vgl. auch 258, 259, 260, 262, 265 et passim). Letzterem braucht man noch nicht einmal zu widersprechen. Und sicher ist ihm in der Obsolet-Erklärung all jener Interpretationsversuche zuzustimmen, welche die bei Cusanus »reflektierte Ermöglichungsbedingung des Denkens als lediglich bewußtseinsimmanentes Begründungsmoment deuten, dem keine transzendente »Exteriorität« mehr entspräche« (ebd. 328²³⁹).

als solche thematisiert«. ¹²⁷ Das »neue Philosophiekonzept« des Cusanus geht daher nach Thurner »aus der Reflexion auf das Offenbarungsgeschehen« hervor. ¹²⁸ Die »offenbaren Glaubensgeheimnisse (sind) in einem ursprünglichen Sinn mit den selbstevidenten Denkprinzipien identisch«. Es ist seine (des Cusanus) »Entdeckung, dass die Glaubensannahmen ursprünglich mit den aristotelischen Erkenntnisprinzipien identisch sind«. ¹²⁹ Damit wird die thomanische Zuordnungslogik von Glauben und Denken genau umgekehrt. ¹³⁰

Ob allerdings der von Thurner gewählte Begriff der »Offenbarungsphilosophie« ¹³¹ besonders glücklich ausgewählt ist, zweifelt Wolter nicht ganz zu Unrecht an, da er Thurners Konzeption in die Nähe derjenigen von Flasch rücken könnte. ¹³² Nicht weniger günstig findet er die von Thurner zur Kennzeichnung seiner Cusanusdeutung als »Vorwegnahme der transzendentalphilosophischen Methode der neuzeitlichen Philosophie« verwendete Terminologie. ¹³³ Denn »Cusanus«, so Wolter ¹³⁴ »intendiert ja den Aufweis der ursprünglichen Einheit von Glauben und Denken, nicht aber eine rein philosophische, bewußt alle Glaubensprämissen ausschaltende Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis«.

2. Es gibt jedoch, wie ich in meinem Referat dargelegt habe, triftige Gründe, weder die präreflexive noch reflexive Annahme einer Offenbarung im theologischen Verstand ¹³⁵ bzw. die von K. Rahners Verständnis

¹²⁷ *Gott* (wie Anm. 122) 25. Zur Vorgabe des Glaubens s. auch 18, 21–23, 37, 38, 45, 49, 53, 60, 61, 64²¹, 82⁷⁶, 165, 169, 196, 210f., 214, 216f., 218, 221, 319, 323, 331, 459.

¹²⁸ Ebd. 164; s. auch 166, bes. 210f., dann 246f., 248, 252, 261f., 268, 280 et passim.

¹²⁹ Ebd. 281–283. Thurner kann so schreiben: »Diese im wahrsten Sinne des Wortes unerhörte Gleichsetzung gilt es gerade in ihrer Kühnheit als den originellen Gedanken des Cusanus zur Kenntnis zu nehmen und aus seinen weiteren diesbezüglichen Aussagen zu begründen« (195).

¹³⁰ Ebd. 191, 193–195, 198, 222⁴⁴ (bes. zu R. HAUBST und J. HOPKINS), bes. 225, ferner 247, 388f.: »Die offensichtliche Tatsache. . . und so das ungebildete Volk belehrt« (ein aufschlußreicher Text).

¹³¹ *Gott* (wie Anm. 122) 44, 51, 55f., 57, 59, 62, 63, 65–68 et passim. Vgl. auch Rezens. Thurner durch Wolter, (wie Anm. 123) 385–389.

¹³² Rezens. Thurner durch Wolter (wie Anm. 123) 389.

¹³³ Ebd. 384; M. THURNER, *Gott* (wie Anm. 122) 26¹⁶; J. WOLTER, *Apparitio* (wie Anm. 123) 46⁹².

¹³⁴ *Apparitio* (wie Anm. 123) 46⁹².

¹³⁵ Ebd. 280, zur Verdeutlichung: »einer (theologischen) Deutung von *Röm* 1,19f.«.

der *Selbstmitteilung* Gottes ausdrücklich abgesetzte *Selbst-Mitteilung* Gottes im Sinne des allgemeinen Schöpferwirkens Gottes innerhalb der Geschichte¹³⁶ zum allumfassenden Ausgangspunkt des cusanischen Denkens zu machen. Denn es konnte gezeigt werden, daß der Unterschied von natürlich und übernatürlich einen unverwechselbaren Platz im cusanischen Denken einnimmt. Insofern kann ich die sowohl von Thurner¹³⁷ als auch die von

¹³⁶ Ebd. 160⁴⁶⁶: Der Rahnersche Begriff der *Selbstmitteilung* Gottes »beschreibt nicht allgemein das Schöpferwirken Gottes, sondern innerhalb der Geschichte lediglich das Inkarnations- und das Erlösungsgeschehen«. Dagegen meint *Selbst-Mitteilung* (!) Gottes bei Wolter allgemein »das schöpferische Wirken Gottes«. S. auch 100²⁸⁷, 203, 281.

¹³⁷ *Gott* (wie Anm. 122) 270f., 303, 383. DERS., *Die Kirche* (wie Anm. 122) 498: »Während nach Thomas . . . zu Bewußtsein bringen«; DERS., *Der Glaube* (wie Anm. 122) 41: Eine »Unterscheidung von »natürlich«-philosophischen und »übernatürlich«-dogmatischen Denkinhalten« »ist dem cusanischen Denken fremd«. Vgl. auch Thurners Rezens. v. U. ROTH (wie Anm. 36), in: PhJ 108/1 (2001) 181. Zur Bemerkung Thurners in *Gott* (wie Anm. 122) 270–272, von den »relativ wenigen Stellen, an denen Cusanus in seinen Predigten den Begriff der Übernatur aufgreift« (vgl. auch *Die Kirche* [Anm. 122] 498²⁶), ist nun doch folgendes zu sagen:

In Form einer Übersicht kann man *zumindest vier Gruppen von Texten* unterscheiden, in denen das *naturale* und *sein Unterschied* erscheint:

1. *Gruppe*: Gott kann Wunderbares wirken, was über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinausgeht (*supra communem cursum naturae, supra usum naturae, lex naturae usualis, ordinaria naturae lex*), z. B. die wunderbare Empfängnis bei Sara, Elisabeth und Maria. S. die Belege dazu in meinem Buch *Praegustatio* (wie Anm. 6) 501^{70–73}; s. auch *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 9, Z. 14–20. Dieses Gesetz der Natur kann durch den Glauben besiegt werden (*lex naturae . . . possit vinci per fidem*): *Sermo LXVII*: h XVII, N. 5, Z. 12–14. Diese Gegensätzlichkeit von Natur und *supra naturam* wird von Thurner überhaupt nicht tangiert. Kennt er sie nicht?

2. *Gruppe*: Unterschied von *naturale* und *supernaturale* in folgenden Texten etwa: 1. *Sermo VII*: h XVI, N. 29, Z. 28–43 (*supernaturaliter*); 2. *Sermo XXXVII B*: h XVII, N. 1, Z. 6–11; 3. *Sermo XXXVIII*: ebd. N. 3, Z. 17–19, wo der Parallelenapparat zu Recht noch auf *Sermo I*, ebd. N. 15, Z. 12f. verweist; 4. Ebd. N. 11, Z. 8–18; 5. *Sermo LXII*: h XVII, N. 15, Z. 14–16: *naturae beneficia – supernaturalia*; 6. *Sermo LXVII*: h XVII, N. 8, Z. 33f.: *supernaturales nativitates* der oben genannten Frauen; 7. *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 8, Z. 10f. (*supernaturaliter*); 8. *Sermo CCLXXXIV*: ebd. N. 11, Z. 4–18 (grundlegend). Von diesen 8 Stellen führt Thurner, soweit ich sehe, nur die 1. Stelle an, in: *Gott* (wie Anm. 122) 272¹²⁶.

3. *Gruppe*: Unterschied von *natura* und *fides*: 1. *Sermo IV*: h XVI, NN. 1–35; 2. *Sermo XXII*: ebd. N. 7, Z. 1–5 (*fides attingit Deum, non ratio vel imaginatio vel sensus*); 3. *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 7–18 (*fides*); 4. *Sermo XXXII*: ebd. N. 3, Z. 9–20 (*fides-intellectus*); 5. *Sermo LXII*: ebd. N. 22, Z. 1–15 (*fides in intellectu hic – aperta*

Wolter¹³⁸ aufgegebene Unterscheidung bzw. Identifizierung von natürlich und übernatürlich bei NvK nicht nachvollziehen.

Es fragt sich weiter, ob die von Cusanus fast ständig praktizierte Bezugnahme auf die Bibel (nicht z. B. in *De coniecturis*) ohne weiteres

visionis intuitio ibi); 6. *Sermo* XCVI: ebd. N. 4, Z. 11 – N. 5, Z. 10 (fides nostra non ex homine); 7. *Sermo* CI: ebd. N. 4, 10f. (Incomprehensibilis intellectu fide sola attingitur); 8. *Sermo* CXX: ebd. N. 2, Z. 10–12; N. 5, Z. 2f. (Fides enim est supra naturam [vgl. die nota dazu im Parallelenapparat]); 9. *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 9, Z. 24–N. 13, Z. 23 (fides-ratio humana); 10. *Sermo* CLXIX: ebd. N. 11, Z. 18 (confortatur natura per fidem); N. 12, Z. 7f. (per fidem . . . illa, quae sunt supra naturam); 11. *Sermo* CLXXIII: ebd. N. 5, Z. 2f. (fides potentiam naturalem supergreditur); 12. *Sermo* CLXXVII: ebd. N. 2, Z. 36–38 (fides excellit nostrum spiritum, sicut iste sensum); 13. *Sermo* CLXXXVI: ebd. N. 21, Z. 5f. (ut [homo] per fidem confortetur in potentia sua); 14. *Sermo* CCXLVII: h XIX, N. 21, Z. 12–16; 15. *Sermo* CCLVIII: ebd. N. 9, Z. 1–N. 23, Z. 16 (fundamentale Ausführungen); 16. *Sermo* CCLXXXII: ebd. N. 3, Z. 1–15; N. 15, Z. 6–N. 16, Z. 9; 17. *Sermo* CCLXXXIV: ebd. N. 14, Z. 3–11; 18. *Sermo* CCLXXXVIII: ebd. N. 6, Z. 1–6, bes. Z. 1–4 (anima intuetur per habitum fidei . . . ultra naturam intellectualem . . . in quod intellectus elevari potest); 19. *De poss.*: h XI/2, N. 36, Z. 1 (fidem superare naturam). Von diesen 19 Stellen führt THURNER, *Gott* (wie Anm. 122) 269–274 u. ebd. FS Wetter, 498²⁶, nur die Belege an, die an 2. 5. 7. 8. 10. 11. 17. 18. und 19. Stelle von mir genannt werden.

4. *Gruppe*: Unterschied von *natura* und *gratia*. 1. *Sermo* I: h XVI, N. 15, Z. 8–15; 2. *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 1–10: A N. 3, Z. 4–16; 3. *Sermo* LVIII: h XVII, N. 32, Z. 1–3; N. 32, Z. 4–12; N. 33, Z. 1–16; N. 37, Z. 1–14; 4. *Sermo* LXV: ebd. N. 8, Z. 24f.; N. 14, Z. 1–16; 5. *Sermo* CXVIII: ebd. N. 7, Z. 11–18; N. 10, Z. 10–12. 13–16; 6. *Sermo* CXXXIV: h XVIII, N. 7, Z. 1–20; 7. *Sermo* CLXVIII: ebd. N. 8, Z. 13–18 i. V. m. N. 10, Z. 18–23; 8. *Sermo* CLXIX: ebd. N. 4, Z. 14–26 i. V. m. N. 14, Z. 1–13; 9. *Sermo* CLXXIII: ebd. N. 6, Z. 30–32; 10. *Sermo* CCXI: h XIX, N. 7, Z. 3–N. 12, Z. 21 (fundamentale Stelle mit der duplex gratia: nämlich generationis et regenerationis); vgl. auch N. 15, Z. 4f.; 11. *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 30, Z. 14–18; N. 31, Z. 1–5; 12. *Sermo* CCLXXI: ebd. N. 12, Z. 9–14; 13. *Sermo* CCLVIII: ebd. N. 11, Z. 21–27; 14. *De theol. compl.*: h X/2a, N. 9, Z. 64–70; dazu D. BORMANN-KRANZ, *Untersuchungen zu Nikolaus von Kues. De theologicis complementis* (Stuttgart 1994) 68.

NB Diese Stellen, von mir in vier Gruppen eingeteilt, beanspruchen in keinsten Weise Vollständigkeit. Es sind Stellen, die mir bei der Suche nach anderen Begriffen im cusanischen Werk zufällig begegnet sind und die ich mir dann notiert habe. Allein schon diese zufällig zustande gekommene Stellensammlung widerlegt die Behauptung Thurners von den »relativ wenigen Stellen« zum diesbezüglichen Themenkomplex in den *Sermones* des NvK. Es wäre ein leichtes, das doppelte und mehr noch an Stellen aufzustöbern. – Thurners Identifizierung von Natur und Gnade trifft sicher zu bei Jesus Christus, von dem NvK lehrt, daß in diesem Natur und Gnade in eins fallen: *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 8, Z. 12–19; *De pace* 12: h VII, N. 38; S. 36, Z. 23 – S. 37,

schon genügt, um diese zum exklusiven Ausgangspunkt seines Philosophierens zu machen, wie beide Autoren dies tun. Denn außer den von mir im vorhergehenden angeführten Gründen möchte ich an folgende Gegebenheiten bei Cusanus erinnern:

a) Da ist einmal seine Aufdeckung der *praegustatio naturalis* von der göttlichen Weisheit bzw. Wahrheit als unabdingbarer Voraussetzung unseres Weisheits- und Wahrheitsstrebens, veranschaulicht an unserem Vorwissen um die Eins, die Unze und das Petit, um zählen, wägen und messen zu können.¹³⁹

Z. 8; *Epist. ad Ioa. de Segobia*: h VII, S. 98, Z. 19 – S. 99, Z. 15.

¹³⁸ *Apparitio* (wie Anm. 123) 46⁹³: »Das Entscheidende ist nun aber, daß die philosophische Theologie sich inhaltlich vollständig mit der Offenbarungstheologie (der Reflexion der christlichen Glaubensvorgaben) deckt, mit dieser »koinzidiert«. Die Vorgaben des Glaubens werden als die Prämissen erkannt, die das Denken immer schon machen muß.« Vgl. ferner 50: »Aus dieser Konzeption, aus dem Verständnis des Glaubens als Ursprung und Einfaltung des Denkens . . . weil er die Voraussetzung für das Denken ist.« Sodann 51f., 51¹⁰⁸.

Die von mir oben (S. 73f.) behandelte wichtige Stelle in *Sermo CCLVIII*, auf die ich Wolter im Januar 2003 schriftlich hingewiesen hatte, wird von ihm nicht richtig interpretiert (51 plus Anmerkungen):

a) Unter *via mystica negationis* (N. 11, Z. 18) bzw. unter *gradus cognitionis Dei* . . . *mysticus* (N. 12, Z. 1. 3. 9) ist die *via negativa* und nichts anderes verstanden, da Cusanus auch sonst *via mystica* und *via negativa* identifizieren kann (vgl. KREMER, *Praegustatio* [wie Anm. 6] 219, Anm. 206, Punkt 2). Damit ist tatsächlich, wie Wolter richtig sieht (51), nicht das Gegenteil vom *gradus naturalis* intendiert. Was er weiter dazu schreibt, belegt, daß er diese *via mystica* bei Cusanus kaum verstanden haben dürfte.

b) Die weitere Behauptung Wolters, mit seiner Unterscheidung einer *duplex revelatio Dei*: nämlich *super omnem intellectum per Christum in lumine fidei et gratiae* und einer *revelatio lumine naturae per inclinationem interioris hominis* (N. 11, Z. 2–5), intendiere Cusanus »ein und dieselbe Wahrheitserkenntnis, . . . nicht zwei unterschiedliche Erkenntnisinhalte« (51), kann man nun wirklich nicht mehr nachvollziehen. Denn NvK erklärt ausdrücklich, daß die erstgenannte *revelatio* der »Natur hinzugefügt werde«: *addi . . . ad naturam* (ebd. N. 11, Z. 21f.).

c) Für die Preisgabe der »klassische(n) Unterscheidung der zwei Erkenntnisbereiche von natürlicher Vernunft und Offenbarung« (51) beruft Wolter sich dann auf Thurner und auf dessen angeblich wenigen cusanischen Stellen von der »Übernatur« in den *Sermones* (51¹⁰⁸). Auch U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), wird noch bemüht (52).

¹³⁹ *De sap.* I: h ²V, N. 5, Z. 1 – N. 17, Z. 18. Vgl. hierzu K. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 6) bes. 53–68.

b) Ferner ist sein Wort vom *pabulum naturale* in die Waagschale zu werfen, das jedem geschriebenen und auch theologisch geoffenbarten Wort vorausliegt.¹⁴⁰

c) Sodann haben wir das nicht nur gelegentlich eingestreute, sondern *strukturell* im cusanischen Denken verankerte Theorem, wonach jede Frage über Gott das Gefragte bereits voraussetzt, welches nicht nur nicht ganz ohne Zugrundelegung der Bibel interpretiert werden kann, sondern ohne diese interpretiert werden muß.¹⁴¹ Nicht nur Kant, aber auch er hat unwiderlegbar erkannt: »Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Dasein, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht, von noch so großer Auktorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, . . . so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allen dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist.«¹⁴² Kant vorausgehend hat Descartes in dem seinen *Meditationen* beigefügten Widmungsschreiben an die Sorbonne auf die Zirkularität eines Denkens aufmerksam gemacht, das an Gottes Existenz glaubt, weil sie in den heiligen Schriften gelehrt wird und das andererseits an die heiligen Schriften glaubt, da sie ja auf Gott zurückgeführt werden.¹⁴³ In der von Thurner und Wolter öfter angeführten Schriftstelle *Röm* 1,19f. erkennt Descartes gerade den Hinweis, »daß alles, was wir von Gott wissen können, sich durch keine anderen Gründe dartun läßt, als die, die wir aus unserem eigenen Geiste entnehmen«.¹⁴⁴ Und der *tief religiöse* Augustinus läßt den Evodius in *De libero arbitrio* II,3 aussprechen, daß das uns über Gott Bekannte zunächst dem Glauben entnommen ist, es dabei aber nicht belassen werden kann: *Sed nos id, quod credimus, nosse et intellegere cupemus.*

¹⁴⁰ *De sap.* I: h²V, N. 2, Z. 4 – N. 3, Z. 12.

¹⁴¹ S. dazu KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 6) 147–178.

¹⁴² *Was heißt: sich im Denken orientieren?* in: I. KANT, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Bd. III, hg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1959) A 321 = S. 277f. S. auch J. HIRSCHBERGER, *Gottesbeweise. Vergängliches – Unvergängliches*, in: *Denkender Glaube*. FS W. Kempf, hg. v. J. Hirschberger u. G. Deninger (Frankfurt a. M. 1966) 106.

¹⁴³ *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hg. v. A. Buchenau (Leipzig 1915, Hamburg²1972) XII. Philos. Bibliothek, Bd. 27.

¹⁴⁴ Ebd.

Und dann folgt sein ausführlicher Gottesbeweis, der im Sinne des Neuplatonismus das Göttliche in unserer sichtbaren Welt herauszuheben versucht.¹⁴⁵ U. Roth, auf den ich im folgenden Abschnitt zu sprechen kommen werde, fragt nicht ganz zu Unrecht an, »ob die von Thurner hervorgehobene faktische Vorgängigkeit der Offenbarung vor der Vernunftbewegung bei Cusanus nicht doch . . . immer schon von der Vernunft eingeholt ist.«¹⁴⁶

d) Schließlich darf die cusanische *lex naturalis*-Lehre nicht ausgeblendet werden, wonach die *lex naturalis*, im Unterschied etwa zu Thomas von Aquin, zwar nur von Jesus Christus her verstanden werden kann, der auch ihre *vollendete Ausprägung* darstellt, aber deswegen ihre *anfängliche* Gestalt als *lex naturalis* nicht vernichtet hat. In *Sermo LXXII* heißt es deshalb: »Durch die Ankunft des Mittlers [Jesu Christi] hörte das Gesetz der Natur (*lex naturae*), das in den durch Mose gegebenen Gesetzen ausgefaltet wurde, nicht auf (*non cessavit*), wie das Evangelium belegt.«¹⁴⁷

e) Last not least kann die Frage nicht unterdrückt werden, ob die von beiden Autoren beanspruchte Nichtaufhebung der Philosophie in Theologie noch vollends bestehen kann, wenn man Offenbarung im theologischen Verstand zum ausschließlichen Ausgangspunkt des cusanischen Denkens macht. K. Jaspers hat sehr scharfzünftig dem cusanischen Denken nachgesagt, daß es seine »Sicherheit in Abhängigkeit von einem absolut gültigen bestimmten Offenbarungsglauben (gewinne), der seine Garantie hat durch die Realität der einzigen wahren katholischen Kirche.«¹⁴⁸ Enthält dieses Wort aber nicht doch den Wahrheitskern, daß ein exklusi-

¹⁴⁵ II,3 n. 16 u. II,3–13: AUGUSTINUS, *Theologische Frühschriften*, hg., übers. u. erl. v. W. THIMME (Zürich/Stuttgart 1962, ²1983) 114–180. Ferner *De vera religione*, XXIX–XXXI, ebd. 450–462. S. auch *De civ. Dei* XIX,1. Vgl. auch P. SIMON, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis* (Paderborn 1940) 35.

¹⁴⁶ Rezens. v. M. THURNER, *Gott* (wie Anm. 122), in: *Philos. Literaturanzeiger* 56/1 (2003) 3. Auch die Kritik von K. FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*. Bd. 1. *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart* (Ffm. 2003) 121, an Thurner sei erwähnt.

¹⁴⁷ h XVII, N. 4, Z. 4–6. Die Evangelienstelle ist *Lk* 10,23–37 auf der Basis des *Missale Trevirense* (Colonia 1498) zum 13. Sonntag nach Trinitas. Zum Problem vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 6) bes. 502–511.

¹⁴⁸ *Nikolaus Cusanus* (München 1964, Neuausg. 1987) 257; vgl. auch 104. Richtig gesehen hat Jaspers jedenfalls die untrennbare Verbundenheit von Philosophie und Theologie, von Denken und Glauben bei NvK. So z. B. auch R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Theologie*, in: *TThZ* 73/4 (1964) 193–210, hier 203–206.

vistisch auf dem Fundament der biblischen Offenbarung philosophierendes Denken eben nicht die Universalität des Denkens beanspruchen kann, auf die das cusanische Denken gerade fokussiert ist? Ob Jaspers daher durch Thurners Untersuchung »widerlegt« ist, wie er selbst meint,¹⁴⁹ muß bezweifelt werden. Thurners Offenbarungsphilosophie rückt daher weniger in die Nähe von Flaschs Trinitäts- und Inkarnationsphilosophie als vielmehr in die Verlustzone eines eigenständigen Philosophierens bei NvK. Die Arbeiten von Thurner und Wolter stellen die Bedeutung des cusanischen Denkens auf dem Niveau des qualitätsvollen Programms einer *fides quaerens intellectum* heraus, aber um den Preis einer Minderung des Universalitätsanspruches des cusanischen Denkens. Daher ruft auch Thurners Schlußergebnis seiner Cusanus-Interpretation, wonach die cusanische Philosophie der Offenbarung »nicht nur bisher gedanklich nicht übertroffen worden, sondern prinzipiell unübertreffbar«¹⁵⁰ ist, nicht unbedingt Zustimmung hervor. Unstrittig ist, daß »die Grund-Aporie jedes religiösen Glaubensvollzuges« die Erfahrung von »Gottes Offenbarkeit immer zusammen mit seiner Unbekanntheit« beinhaltet.¹⁵¹ Von daher versteht sich der Titel seines Buches, zu dem Thurner nach eigenem Bekunden durch Goethes Gedicht »Offenbar Geheimnis« angeregt worden ist.¹⁵² Unstrittig ist auch, daß *de facto* (nicht *de iure*) der Gottesglaube uns zunächst auf einem anderen als dem philosophischen Weg zukommt, nämlich über Familie, Erziehung, Religion und Umwelt.¹⁵³

Im Rahmen meines Referates muß ich es bei diesen Ausführungen zu Thurner und Wolter belassen, ohne die verdienstvollen Ausführungen über die Bedeutung des Glaubens für Denken und Tun des Menschen gewürdigt haben zu können.

¹⁴⁹ *Gott* (wie Anm. 122) 222⁴⁴. S. auch seinen oben, S. 84, Anm. 126, gebrachten Selbsteinwand bezüglich einer landläufigen Auffassung, die seine Konzeption von Glaube und Denken als den Kriterien der Rationalität nicht standhaltend bezeichne.

¹⁵⁰ Ebd. 484.

¹⁵¹ Ebd. 22; 467, 484 et passim.

¹⁵² Ebd. 15.

¹⁵³ Vgl. P. SIMON, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis* (wie Anm. 145) 35.

§ 3 Erreicht die Vernunft auch den trinitarischen Gott des Christentums?

I. Für die Behandlung dieser Frage stütze ich mich vor allem auf die *Sermones* I, II, IV, XIX, XXII, XXXVIII, LXI, XC, CLIV, CXCIX, CCXXXIII und CCLXXXII. Für den Aufweis trinitarischer Spuren im Geschaffenen darf ich der Kürze wegen auf die Werke von R. Haubst verweisen: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues und Streifzüge in die cusanische Theologie*.¹⁵⁴

1. Nach *Sermo* I ergibt sich die höchste Tätigkeit in Gott aus der Unmöglichkeit eines *Deus otiosus*. In jeder vollkommenen Tätigkeit finden sich nun folgende drei Korrelativa, nämlich das von dem Wirkenden Unterschiedene, in das ersteres wirkt bzw. es bewirkt, sowie ein Drittes, das aus dem Wirkenden und Bewirkbaren folgt, nämlich das Wirken selbst (*agere*). In Gott machen diese drei Korrelativa die drei göttlichen Personen aus, weshalb wir Gott als drei (*trinus*) bezeichnen. Wir erkennen in ihm z. B. den *Deus amans*, den *Deus amabilis* und das *amare amantis et amabilis*, welches das *amare* zum Ausdruck bringt.¹⁵⁵ Der Gedankengang kann kaum, im Unterschied zu U. Roth,¹⁵⁶ als rationaler Beweis für den trinitarischen Gott angesehen werden, zumal Cusanus anschließend erklärt: »Aufgrund der oben angegebenen Gründe ergreift die Vernunft den festen und unbezweifelten *Glauben* an diese unermeßliche, unaussprechliche und unbegreifbare göttliche Dreieinigkeit, und sie stützt sich dabei auf die Autoritäten derer, die durch göttlichen Geist gesprochen haben.«¹⁵⁷ Es wird dann, gerade im Hinblick auf die Juden, die schon im Alten Testament vorliegende Manifestation der göttlichen Trinität aufzuzeigen versucht.¹⁵⁸

Die im selben *Sermo* angeführte Laktanzstelle, wonach »die unaussprechliche Geburt [des Gottessohnes] den Menschen im Dunkel des Heidentums, wenn nicht in vollem Licht, so doch durch irgendeinen Lichtschimmer von der Höchsten Wahrheit eröffnet wurde«,¹⁵⁹ hat R. Haubst aus-

¹⁵⁴ Vgl. oben Anm. 6 u. 17.

¹⁵⁵ *Sermo* I: h XVI, N. 6, Z. 1–23.

¹⁵⁶ *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 267f.

¹⁵⁷ *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 1–5. – Hervorh. v. mir.

¹⁵⁸ Ebd. Z. 6–31.

föhrlich behandelt.¹⁶⁰ Sein Fazit: Cusanus glaubte, »auf Laktanz gestützt, bei Hermes Trismegistos auf Spuren einer besonderen göttlichen Offenbarung zu stoßen, und zwar weil er, wie das ganze Mittelalter, durch Laktanz über die Entstehungszeit des ps.-hermetischen ›Asklepius‹ falsch orientiert war«. Haubst merkt noch an, daß in *De docta ignorantia* auf die Trinitätserkenntnis der Heiden kaum Bezug genommen werde.¹⁶¹

2. Der *Sermo* IV zitiert aus Lulls Schrift *De praedicatione*, daß der *catholicus* im Glauben (*fides*) die Unterscheidung im Göttlichen glaubt (*credit*).¹⁶² An etwas späterer Stelle wird die Trinität mit dem Axiom *boni est effluere* zu begründen versucht.¹⁶³ Dann wird Hugo von Straßburg zitiert,¹⁶⁴ der unter Bezugnahme auf *Is* 6,3, *Gen* 1,26 und *Ps* 6,67 die Trinität schon im Alten Testament bezeugt findet. Es folgt ein weiteres Zitat aus Hugo von Straßburg: »In den Kreaturen widerleuchtet eine Spur der Trinität.«¹⁶⁵ Daß man aus dieser Reihenfolge: zuerst Begründung, sodann Schriftzitate, nicht viel herauslesen kann, vermerkt auch U. Roth, der eingesteht, daß Cusanus hier der traditionellen Lehre von der Trinität als Glaubensgeheimnis folge. D. h. nach Roth: Die Trinität gehört in das Glaubensbekenntnis, sie ist ein Gnadengeschenk von oben.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Ebd. N. 11, Z. 1–4. Im Sinne dieser Stelle äußern sich auch: *Sermo* II: h XVI, N. 3, Z. 1–7 u. N. 4, Z. 1–29. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 267f., überbewertet auch diese Stelle. – *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 1–12: Erkenntnis eines großen Teils des Joh.-Evangeliums durch die Platoniker gemäß Augustinus. Sie haben jedoch das Verbum nicht als persona in divinis erfaßt. »Und so ahnten (sentiebant) sie etwas von ferne (a longe), aber sie gelangten nicht zur Erkenntnis der Person.« Es folgt dann, ebd. N. 6, Z. 13–22, die gleich noch zu besprechende Stelle, daß wir aus rein natürlichen Kräften nicht zur Erkenntnis der Trinität gelangt wären. In *Sermo* CCXXXIII: h XIX, N. 1, Z. 3–13, stellt Cusanus zwar die Trikausalität der causa prima des Aristoteles an den Anfang seiner Predigt, nennt jedoch unmittelbar davor das Symbolum Quicumque (*Denzinger* 39): Trinitatem in unitate veneremur. Vgl. zu den hier genannten Predigten auch die Zusammenfassung von R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 309–311.

¹⁶⁰ *Das Bild* (wie Anm. 17) 307f. Vgl. auch U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 267f.

¹⁶¹ *Das Bild* (wie Anm. 17) 308.

¹⁶² *Sermo* IV: h XVI, N. 27, Z. 1f. LULLS Schrift: *dist.* I, partis 2, pars 3, c. 5 N. 1–2.5. 7–11. 14–15. 18.

¹⁶³ *Sermo* IV: h XVI, N. 29, Z. 7–16.

¹⁶⁴ Ebd. N. 29, Z. 17–21. Vgl. zur Stelle den Quellenapparat.

¹⁶⁵ Ebd. N. 30, Z. 1–4. Dazu R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 29–34; 42–49; DERS., *Streifzüge* (wie Anm. 6) 50, 69, 292²⁰³.

¹⁶⁶ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 267.

3. In Sermo XIX von 1438 proklamiert Cusanus geradezu im Hinblick auf die nach den Platonikern gemäß Augustinus erlangte Kenntnis vom göttlichen *Verbum*: »Nachdem wir heute aber aufgrund des Glaubens (*per fidem*) um die Trinität wissen (*habentes*), wäre es nicht schwierig, nach dem Glauben (*post fidem*) Vernunftgründe für die Trinität zu finden.«¹⁶⁷ Als Autoritäten dafür werden Richard von St. Viktor, Anselm, Augustinus und der Damascener angeführt, und es wird noch auf andere verwiesen.¹⁶⁸ Der Text fährt fort: »Zu den Gründen, die sie gesucht haben, wären sie jedoch mit rein natürlichen Kräften (*ex puris naturalibus*) nicht gekommen, wenn sie nicht den Glauben gehabt hätten, wie es bei Isaias heißt: »Wenn ihr nicht glaubt, auf welche Weise werdet ihr dann einsehen?«¹⁶⁹

4. Entgegen der Interpretation von K. Flasch¹⁷⁰ macht eine Textstelle in Sermo XXII von 1440 doch sehr deutlich, daß die *fides* etwas qualitativ

¹⁶⁷ Sermo XIX: h XVI, N. 6, Z. 13–15. Wenn ich nichts übersehen habe, wird dieser Sermo von U. ROTH, a. a. O (wie Anm. 36), nur in der Anm. 911 (S. 267) genannt. Auffallenderweise wird bloß die Hälfte von N. 6, nämlich Z. 1–12, nicht aber der wichtige und einschränkende Teil der Zeilen 13–22 zitiert.

¹⁶⁸ Sermo XIX: h XVI, N. 6, Z. 15–19. Für die *et alii* vgl. den Quellenapparat zur Stelle.

¹⁶⁹ Ebd. Z. 19–22 (*Is* 7,9 sec. LXX). Vgl. auch R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 15–31, 300–331. Weitere Belege für die Tatsache, daß man die Trinität bereits im Glauben annehmen muß, um über sie spekulieren zu können, sehe ich in folgenden *Sermones* gegeben: XXXVIII: h XVII, N. 7, Z. 1–15, bes. Z. 8–15; N. 8, Z. 1–8; N. 10, Z. 1–3; Sermo XC: h XVII, N. 1, Z. 8f.; N. 4, Z. 1–4: Der katholische Glaube bekennt die Trinität. Sermo CLIV: h XVIII, N. 2, Z. 6–30. Vgl. auch R. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 6) 51, 293²⁰⁶. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 271, findet im Sermo XXXVIII die Verschränkung, daß der Glaube an die Trinität einerseits aller spekulativen Durchdringung vorausgehen muß, daß andererseits aber schon der Glaube zum Verständnis dränge. Auch die Schlüsse, die aus dem Bereich der Sinne und der Mathematik gezogen würden, führten zur Trinität. Die von ROTH formulierte Verschränkung von Offenbarungsglaube und Vernunftargumentation entspreche dem Verhältnis von Glaube und Vernunft als Zusammenfaltung und Entfaltung (270f.). Dazu hat ROTH früher mehrfach (vgl. die oben in den Anm. 109, 110 und 113 angeführten Belege) ausgeführt, daß »die endliche Vernunft als solche, nicht erst eine durch den Glauben über die Grenzen ihrer natürlichen Möglichkeiten erhöhte, schon die Entfaltung des Glaubens« ist, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 4.

¹⁷⁰ *Nikolaus von Kues. Geschichte* (wie Anm. 33) 124. Auch U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) Anm. 923, sieht an dieser Stelle keine »klare Scheidung der Stufen ratio, intellectus und fides« vorliegen. Nach ihm »beträchtigt« auch der Sermo XXII, daß, wie in *De docta ignorantia*, »die göttliche Einheit nur als Dreiheit recht erfaßt wird, ohne hierzu auf die Hilfe der Heiligen Schrift angewiesen zu sein« (268).

anderes ist als *sensus, imaginatio* und *ratio*. Und nur in der *fides* erreichen wir den trinitarischen Gott.¹⁷¹ In Nummer 19,1 fällt dann der Begriff der *intelligentia elevata*, was m. E. nur die durch den Glauben erhöhte Vernunft meinen kann. Denn die Vernunft ist Trägerin des Glaubens.¹⁷² U. Roth scheint das im Sinne seiner neuen Interpretation von Glaube und Vernunft aufzufassen.¹⁷³

5. Der *Sermo LXI* von 1446 bringt zwei Betrachtungsweisen Gottes ins Spiel: Als Unendlicher ist Gott weder als Einheit noch als Dreiheit benennbar.¹⁷⁴ Als Schöpfer von allem existiert er in der Welt »wie die Ursache im Verursachten«.¹⁷⁵ Unter Bezugnahme auf *Röm 11,36*, wonach »alles aus Ihm und durch Ihn und in Ihm ist«, gleich dem Verursachten in der Ursache, »steigen wir auf diese Weise auf von dem Verursachten zur Trinität der Ursache [*gen. subiectivus*] . . . Er ist der dreieursächliche Ursprung«.¹⁷⁶ Sofort wird dann die Frage aufgeworfen, auf welche Weise wir den dreieinen Gott *sehen* können.¹⁷⁷ Die zunächst bloß vorbereitende Antwort lautet: Auch auf diesem Weg des Aufstieges von dem Verursachten zur Ursache sei es uns nicht möglich, dies zu verstehen. Und ihm, Cusanus, sei es nicht möglich, dies anzugeben (*tradere*). Denn die Wesenheit bzw. Washeit, auch die artspezifische und gemäß der Art eingeschränkte, könne nur über das »Daß« (*quia est*) von etwas erreicht werden. So könnten wir die Menschheit (*humanitas*) nicht sehen (*videre*) durch Erfassung ihrer Washeit, sondern nur ihr »Daß« *a posteriori* von den einzelnen Menschen her ergreifen, die an der Menschheit teilhaben.¹⁷⁸ Bezüglich der Erfassung des trinitarischen Gottes folgt daraus für Cu-

¹⁷¹ h XVI, N. 7, Z. 1–8; vgl. auch N. 17, Z. 1–N. 18, Z. 18, bes. N. 17, Z. 2f., N. 18, Z. 1f. 10f.; N. 19, Z. 25–28; N. 23, Z. 1–32; N. 27, Z. 1–18. Vgl. auch R. HAUBST, *Praefatio generalis*, in: h XVI/0, p. LXVIII; J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's early Sermons* (wie Anm. 33) p. XX, nota 43.

¹⁷² Vgl. *Sermo XXXII*: h XVII, N. 3, Z. 9f. 11f. plus weitere Belege zur Stelle. Sodann *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, N. 6, Z. 1–6: Adhuc anima intuetur per habitum fidei . . . ultra naturam intellectualem, et est ultimum, in quod intellectus elevari potest . . . medio fidei intellectum ad omnia credibilia posse procedere et operari.

¹⁷³ *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 270⁹²³.

¹⁷⁴ h XVII, N. 11, Z. 13–22.

¹⁷⁵ Ebd. N. 12, Z. 1–3.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 4–6.

¹⁷⁷ Ebd. N. 13, Z. 1.

¹⁷⁸ Ebd. Z. 3–11.

sanus unmittelbar: »So können wir ein wenig zum ›daß ist‹ (*quia est*) der göttlichen Trinität erhoben werden, in einer gewissen Höhe unserer Erleuchtung, wobei der Glaube uns leitet« (*fide nos dirigente*).¹⁷⁹

Hier ist einmal der schon zu Anfang genannte Grundsatz vom Erreichen bloß des »Daß« auch auf den trinitarischen Gott appliziert, so dann weiter die Feststellung getroffen, daß auch diese so eingeschränkte Erkenntnis des dreieinigen Gottes nur unter der Leitung des Glaubens möglich ist. Die Ankündigung des Predigers Nikolaus in *Sermo CCXXXIII*, er wolle nun aus dem Bild (*imagine*) der Trinität die Trinität selber erforschen,¹⁸⁰ setzt dennoch die neutestamentliche Botschaft vom dreieinigen Gott voraus. Zwar wird der Hörer zu Beginn der Predigt mit des Aristoteles Lehre von der Trikausalität der *causa prima* bekanntgemacht,¹⁸¹ aber dann heißt es bald: »Wir wissen aus dem Evangelium des Johannes,¹⁸² daß der Vater, der Sohn und der Hl. Geist durch unseren Herrn Lebendigmacher (*vivificantes*) genannt werden. . . Der dreieine Gott ist Lebendigmacher.«¹⁸³ Wie nun in diesem dreieinen Gott als dem besten Leben das Leben sich mit der Erkenntnis seiner und dem Sich-Ergötzen verbindet, so hat unser Geist, Bild des lebendigmachenden Vaters, von diesem seine *natura vitalis*, vom Sohn bzw. *Verbum* die Erleuchtung zum Erkennen, vom Hl. Geist die Freude. Aus diesem auf diesem Wege gewonnenen dreieinigen Abbild unseres Geistes will Cusanus sodann die Trinität selber erforschen.¹⁸⁴ Der Glaube an die Trinität ist auch hier das Erstgegebene, nicht die Vernunftgründe.

¹⁷⁹ Ebd. N. 14, Z. 1–13. Vgl. auch N. 16, Z. 1–3. 6f.; N. 17, Z. 1. Die *fides dirigente* schon in *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152, Z. 4f. (N. 244). Im Trinitätskapitel aus dem cusanischen Predigtwerk führt U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), in Anm. 932 diesen *Sermo LXI* dafür an, daß die dreifache Ursächlichkeit des Prinzips zur Trinität führe, stellt aber dann abschließend zu diesem Punkt fest (271): »Zusammengefaßt bleibt, daß Cusanus die Trinität zu den Glaubensgeheimnissen zählt und sie doch wie Erkenntnisse behandelt, welche die endliche Vernunft aus sich entwickeln kann. Diese Position schlägt sich vor allem in den mit Lulls Terminologie entwickelten Überlegungen nieder.« – Hervorh. v. mir.

¹⁸⁰ h XIX, N. 6, Z. 1f. – Ich finde diesen *Sermo* in der Arbeit ROTHs über die Trinität in dem Predigtwerk (266–271) nicht behandelt.

¹⁸¹ *Sermo CCXXXIII*: h XIX, N. 1, Z. 3–13. Zum trikausalen Charakter der *causa prima* s. auch *Sermo CXCIX*: h XVIII, N. 5, Z. 5 – N. 6, Z. 18; *Sermo CCXCI*: h XIX, N. 2, Z. 1 – N. 3, Z. 18; ferner den oben in den Anm. 174–178 angegebenen *Sermo LXI*.

¹⁸² *Job* 5,21 u. 6,63.

¹⁸³ *Sermo CCXXXIII*: h XIX, N. 5, Z. 1–8.

¹⁸⁴ Ebd. N. 5, Z. 8 – N. 6, Z. 2.

In derselben Weise versteht sich auch die Predigt CCLXXXII vom 23. Mai 1457. Ausgehend von *Job* 6,63: »Der Geist ist es, der lebendig macht«, zeigt Cusanus, wie der Schöpfer von allem als reine Vernunft aus sich das *Verbum* bzw. die Idee der erschaffbaren Dinge erzeugt und wie dann aus dem Vater und seinem Wort der Geist oder Wille hervorgeht. Dieser bewegt (*movet*), damit die Kreatur entstehe. Denn alle Werke geschehen durch Bewegung, die Bewegung aber entstammt dem Geist.¹⁸⁵ Diese Dreieinigkeit ist auch in meinem (des Nikolaus) Intellekt gegeben, legt der Prediger dar, der in Euch (den Hörern) eine Ähnlichkeit seiner selbst bilden will. Cusanus führt das näher aus¹⁸⁶ und kann dann erklären: »In jedem Werk der intellektuellen Natur widerleuchtet eine Ähnlichkeit des Schöpfungsaktes (*creationis*) Gottes, und man erkennt, wie die Vollkommenheit die Trinität verlangt, nämlich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.«¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Sermo* CCLXXXII: h XIX, N. 1, Z. 6–14. Im Unterschied zu Cusanus lehnt Thomas v. Aquin jeden motus beim göttlichen Schöpfungsakt ab: *S.th.* I, 45,2 ad 2um.; in *Phys.* N. 974 (ed. P. M. Maggiolo, Turin – Rom 1954): quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed quaedam simplex emanatio. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36), behandelt im Trinitätsabschnitt des Predigtkorpus diesen *Sermo* nicht.

¹⁸⁶ *Sermo* CCLXXXII: h XIX, N. 2, Z. 1–15.

¹⁸⁷ Ebd. N. 3, Z. 1–4. Auch der *Sermo* CXCIX kann nicht als Grundlage für einen rationalen Beweis der Trinität, unabhängig von der Offenbarung, genommen werden. NvK stützt sich an der einschlägigen Stelle auf die jüngste Übersetzung der aristotelischen Metaphysik durch Kardinal Bessarion (vgl. hierzu auch M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio* [wie Anm. 17] 108), näherhin auf *Met.* XII, 7; 1072 b 20–30, und hält fest (N. 5, Z. 10 – N. 6, Z. 10): Die höchste Vernunft erkennt sich und bringt daher *aus sich* ein Intelligibles hervor, das nichts anderes (*non aliud*) als die Vernunft (*intellectus*) ist. Aus beiden entsteht so das ergötzlichste Erkennen (*intelligere delectabilissimum*), was »Ruhe und Frieden, Verbindung, Liebe bzw. Einung (*unio*) bedeutet«. *Neque nos christiani aliter dicimus Deum trinum et unum. Nam Patrem dicimus intellectum, Filium intelligibilem . . . Spiritum Sanctum actum delectabilissimum ex intellectu et intelligibili procedentem* (Hervorh. v. mir). Der Text gibt m. E. nur her, *dass* und *wie* der auf dem trinitarischen Glauben fußende Cusanus, wo auch immer bei den Nichtchristen, nach Anknüpfungspunkten für das trinitarische Glaubensgeheimnis sucht.

II. Ergebnis:

In bezug auf die Erkenntnis des trinitarischen Gottes im Predigtwerk des Cusanus komme ich zu keinem anderen Resultat als demjenigen von R. Haubst, das dieser erstmalig für alle cusanischen Schriften in seiner Arbeit von 1952 vorgelegt hat: »Die Philosophen haben die Trinität berührt; sie erblickten diese im Ursprung, indem sie von dem Verursachten zur Ursache aufstiegen« (De ber. c. 23 H 27, 11s.).¹⁸⁸ Bei Hermes Trismegistos mögen sich Formulierungen finden, die dem Dogma erstaunlich nahekommen. Cusanus kommt jedoch darauf nur in S. XIX [heute S. I] zu sprechen. Überall sonst bieten jedenfalls die Heiden nicht mehr, allerdings auch nicht weniger, als eine Bestätigung dafür, daß sich in der Schöpfung Dreieinheiten finden, die an sich Spuren der göttlichen Dreieinigkeit sind, die auch schon von den Heiden irgendwie Gott zugeeignet wurden, die aber erst vom christlichen Glauben her richtig gedeutet werden können; und selbst bei dem Aufweis dieser Spuren geht die christliche Welterkenntnis, wie die Kritik an Aristoteles zeigt,¹⁸⁹ im Lichte des Glaubens über die höchsten Erkenntnisse des Heidentums hinaus.

Nachdem die Offenbarung das Ziel und die Fährte vorgezeichnet hat, ist es denn auch der christlichen Gotteserkenntnis möglich, »Gründe« beizubringen, die den offenbarten Glauben stützen. . . Zwingende Kraft hat Cusanus auch der von Christen unternommenen Trinitätsbegründung nirgends zugemessen.«¹⁹⁰

U. Roths Recherchen auf den bloß sechs Seiten (266–271) seines Buches zum trinitarischen Gott im *Corpus* der cusanischen Predigten legen, wie er meint, eine andere Bilanz offen: Cusanus erblicke im Zuge der Lull-Rezeption in den ganz frühen Predigten [I-IV] »kein(en) Gegensatz zwischen der Trinität, wie sie geglaubt wird und wie sie auch durch vernünftige Überlegungen erkennbar wird.«¹⁹¹ Oder: Die Schlüsse von der

¹⁸⁸ Jetzt: h²XI/1, N. 35, Z. 1f.

¹⁸⁹ Gemeint ist *De beryl.*: ebd. N. 38, Z. 1–10; N. 40, Z. 1 – N. 45, Z. 18.

¹⁹⁰ R. HAUBST, *Das Bild* (wie Anm. 17) 309f. Vgl. auch DERS., *Streifzüge* (wie Anm. 6) 41, 47, 49f., 50f., 69, 261, 267, 279, 282, 287, 289, 292–294, 308, 317f., 324, 336, 486 u.ö. Ferner DERS., *Die »Bibliotheca trinitariorum« und die Leitidee der »analogia Trinitatis«*, in: *TThZ* 95 (1986) 28–37, hier 37. DERS., *Rezension zu* K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964, ²1987), in: *ThLZ* 111/7 (1987) 829.

¹⁹¹ *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 268.

Anzahl auf die Einheit als Prinzip, von der kontinuierlichen Größe des Raumes auf die Dreiheit »sind folglich der Cusanischen Vernunft auch dann nicht versagt, wenn sie eine Vorgängigkeit des Glaubens behauptet.«¹⁹² Oder abschließend: »Zusammengefaßt bleibt, daß Cusanus die Trinität zu den Glaubensgeheimnissen zählt und sie doch wie Erkenntnisse behandelt, welche die endliche Vernunft *aus sich* entwickeln kann. Diese Position schlägt sich vor allem in den mit Lulls Terminologie entwickelten Überlegungen nieder.«¹⁹³ Dem könnte man fast zustimmen.

Was ein uneingeschränktes Ja zu diesem Ergebnis verhindert, ist die Behauptung Roths, daß die endliche Vernunft dies *aus sich*, »ohne hierzu auf die Hilfe der Heiligen Schrift angewiesen zu sein«,¹⁹⁴ entwickeln kann. Oder wie Roth gleich zu Beginn seiner Schrift erklärt hat: »Cusanus bedarf nicht der Vorgabe der Heiligen Schrift und der Offenbarung, um überhaupt dazu zu kommen, die Dreifaltigkeit Gottes als Faktum anzunehmen.«¹⁹⁵ Roths Auffassung läuft praktisch auf die von K. Flasch in seinen Büchern von 1998 und 2001 vertretene Position hinaus.¹⁹⁶ Er verweist auch auf diesen,¹⁹⁷ obwohl schon Flaschs erstes Buch für Roths

¹⁹² Ebd. 269.

¹⁹³ Ebd. 271. – Hervorh. v. mir.

¹⁹⁴ Ebd. 268.

¹⁹⁵ Ebd. 35. S. auch oben die Zitate aus ROTHS Werk in den Anm. 109, 110 u. 113.

¹⁹⁶ *Nikolaus von Kues. Geschichte* (wie Anm. 33) u. K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001). Zu beiden Werken darf ich auf meine Rezensionen verweisen, in: ThLZ 124/4 (1999) 410–415 u. 127/7–8 (2002) 779–782.

¹⁹⁷ *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) Anm. 46. In seinem Buch von 2003, *Philosophie hat Geschichte* (wie Anm. 146), scheint Flasch in ROTHS Untersuchung (eine »ausgezeichnete Monographie«, 152) so etwas wie einen theologischen Kronzeugen für seine Cusanus-Interpretation zu sehen, insbesondere für seine Auffassungen von Trinitäts- (118), Inkarnationsphilosophie (119) und der Nichtunterscheidung von natürlichen Vernunftwahrheiten und christlichem Glauben (118f.). Er sekundiert Roth darin, daß dieser des Cusanus »ganz eigenständiges Werk« »abseits der großen Straßen der Schulphilosophie und -theologie« gesehen habe (121); zugleich muß Roth sich die Kritik gefallen lassen, bei einem zentralen Punkt am Spezifischen der cusanischen Position vorbeizugehen, da er gemäß allgemeinem mittelalterlichem Denken den menschlichen Geist – bei Cusanus »quasi-unendlich« (152), weil *imago complicationis complicatio- num* – einfach in die Kategorie der *creatura* einreihe. »Er (Roth) ordnet einen originellen und auch sprachlich auffallenden Gedanken des Cusanus in ein allgemeines Schema ein; er depotenziert den menschlichen Geist, um dessen besondere Würde es dem zu erklärenden Autor, Cusanus, gerade gegangen ist. Er legt den menschlichen

im Sommersemester 1998 eingereichte Doktorarbeit zu spät kam. Was U. Roth jedoch von der Position Flaschs in bezug auf die Trinität unterscheidet, ist sein Zugeständnis, daß nach Cusanus der trinitarische Gott nicht nur durch die Vernunft allein erfaßt, sondern auch im Glauben angenommen werden kann.¹⁹⁸ Glaube bei Cusanus ist nach Roth *complicatio intellectus*, endliche Vernunft als solche *explicatio* des Glaubens.¹⁹⁹ Ein solcher Glaube an die Trinität, d. h. also die Trinität als Glaubensgeheimnis, ist nach Flasch für Cusanus überflüssig geworden.

Diskussionsbericht

H. Thurner fragt an, ob es nach NvK möglich wäre, daß ein gläubiger Christ mit seinem Glauben an den trinitarischen Gott diesen Glauben mit Hilfe von philosophischen Argumenten so begründen könne, daß ihm auch ein Nichtgläubiger zustimmen könne bzw. müsse. Er weist insbesondere auf *De pace fidei*¹ hin. H. Kremer versteht die angesprochenen Stellen derart, daß NvK keinen Zwang, kein Müssen anstrebe, worin ihm H. Thurner zustimmt, wohl aber starke Plausibilitätsgründe zugunsten des trinitarischen Gottesgedankens darlegen wolle. Die philosophische Unterfütterung (wenn ich es einmal so nennen darf) des Trinitätsglaubens ist sein interessegeleitetes *Movens*.

H. Beierwaltes ergänzt dazu: Ausgehend vom Schriftbefund des trinitarischen Gottes besteht gemäß dem Jesajatext²: *Nisi credideritis, quo modo intellegitis?* doch ein berechtigtes Bedürfnis, nicht nur im Sinne eines Nachtrages, sondern eines tieferen Begreifens, die theologische Aussage durch eine philosophische Reflexion vertiefend sozusagen abzustützen und dem Denken, soweit wie das möglich ist, zugänglich zu machen. Das ist der innere Stern, auf den Theologen wie Philosophen zugehen müs-

Geist auf dessen Endlichkeit fest. Er setzt die Epochenvorstellung als Interpretationshilfe ein; er generalisiert, statt zu charakterisieren; er führt zur Nivellierung« (152).

¹⁹⁸ Aus den oben in den Anm. 109, 110 u. 113 angeführten Zitaten verweise ich nochmals auf das Zitat aus ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 36) 35; sodann 274: »So scheint auch die Inkarnation wie die Trinität ein Glaubensgeheimnis zu sein, das zugleich eine höchste Vernunfteseinsicht ist. Allerdings sind solche Äußerungen, die behaupten, daß das Faktum der Menschwerdung einsehbar sei, verhältnismäßig selten.« S. auch 73.

¹⁹⁹ Vgl. oben in Anm. 110 u. 113 die Zusammenstellung zentraler Aussagen ROTHS.

sen. Die von H. Kremer angeführten abschätzigen Äußerungen des NvK zur Philosophie ziehen sich übrigens wie ein Topos durch die Theologiegeschichte, wobei man z. B. nicht nur an Bonaventura, sondern auch an Augustinus denken müsse.

H. Álvarez-Gómez fragt, ob man das im Vortrag gebrachte Cusanus-Wort: *homo enim est esse humanitatis*³ nicht auch umkehren könne: *humanitas est esse hominis*. H. Kremer bejaht dies durchaus, denn im letzteren Fall sei die *humanitas* als Inbegriff des vollkommenen Menschseins verstanden, für NvK realisiert in Jesus; im ersteren Fall wolle NvK wohl eine separate Idee des Menschseins ausschließen. Beide Aussagen verhalten sich daher komplementär zueinander.

H. Hopkins knüpft an die Ausführung des Referats über die Erkenntnis Gottes (des Vaters) in seinem Sohn an. Macht dies aber nicht auch die Vergewisserung erforderlich, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist? In seinen *Sermones* versucht NvK dies damit zu begründen, daß Jesus Wunder gewirkt hat und von den Propheten als Erfüllung der Weissagungen verkündigt worden ist. Dieser Gedanke müßte zur Vollendung des Vortrages noch nachgetragen werden. H. Kremer sieht dies als berechtigt an, wird dabei aber gleichzeitig an die Fundamentaltheologie seiner römischen Studienzeit erinnert, die mit ihrer strikten Trennung von der Lehre über die Kirche und derjenigen über die Offenbarung einschließlich der damals (1950) vertretenen Inspirationstheorie der gestellten Frage nicht mehr gerecht werden könne. Mit den Stichworten »Wunder« und »Erfüllung« habe H. Hopkins einen richtigen Weg angedeutet.

H. Stürmer wirft im Hinblick auf eine natürliche bzw. philosophische Gotteserkenntnis ein, daß unser Denken und Handeln sich doch auch auf das Befinden des Menschen beziehen müsse. Neben der Herrlichkeit in der Welt gebe es auch die Grausamkeiten in der Natur, durch die z. B. Zigtausende Menschen mit einem Schlag hinweggerafft würden. Philosophische Überlegungen in bezug auf die Gottesfrage dürften diese Thematik doch nicht außen vor lassen. H. Kremer weist in bezug auf die grausamen Seiten des menschlichen Lebens neben den herrlichen auf die ersten Sätze der cusanischen Schrift *De pace fidei*⁴ hin, in denen NvK angesichts des gerade auch durch die (unterschiedliche) Religionsausübung der Menschen hervorgerufenen menschlichen Elends so weit gehe zu erklären: Da die Menschen ein mühsames sowie mit Sorgen und Nöten volles Leben führen müssen, verbunden mit knechtlicher Unter-

werfung unter Könige, finden nur wenige Zeit und Muße, im Gebrauch ihrer Willensfreiheit zur Selbsterkenntnis zu gelangen. Ja, sie werden durch viele körperlichen Sorgen und Dienste so in Anspruch genommen, daß sie Gott, den verborgenen, noch *nicht* einmal suchen *können*. Es gibt bei NvK, soweit er sehe, keine einer Theodizee ähnliche Abhandlung bzw. entsprechende längere Ausführungen. Aber in dieser Einleitung zu *De pace fidei* kommt des Cusanus' Wissen um die dunklen und grausamen Seiten der Menschheitsgeschichte fast großartig zum Ausdruck. Sein Ringen um die Erkenntnis des verborgenen Gottes, der für uns nicht nur verborgen bleiben soll, anerkennt darin zugleich die Grenzen des Menschen. NvK spricht kein Verdammungsurteil über die Menschen aus. Im Gegenteil: Nur wenige unter ihnen finden Zeit und Muße zur Selbst- und Gotteserkenntnis. Das sollte man beachten.

DIE CUSANISCHE HINFÜHRUNG DES MENSCHEN ZU
JESUS CHRISTUS IN DEN SERMONES.
|| WER DEN GANZEN UND WAHREN MENSCHEN
SUCHT, IST AUF DEM WEG ZU JESUS CHRISTUS

Von Hermann Schnarr, Trier

I Die Theorie der Inkarnation abgeleitet aus dem Gedanken der *docta ignorantia*

Das gestellte Thema führt in einen der bestechendsten und brilliantesten Gedanken des Nikolaus von Kues, wenn nicht den bestechendsten überhaupt: Es handelt sich um den Versuch, die Lehre von der Inkarnation zu begründen und zu erklären durch die Christus-Idee. Sie ist entwickelt in dem grundlegenden Hauptwerk *De docta ignorantia*, Von dem belehrten Nichtwissen, und zugleich deren Höhepunkt. Das Werk gipfelt in der Idee des Gottmenschen.

Die Einsicht in das belehrte Nichtwissen treibt aus sich heraus das Streben nach dem größten belehrten Nichtwissen, dem Streben danach, der *doctissimus*, der belehrteste, in der *ignorantia*, im Nichtwissen zu werden.¹

Dieses Streben nach dem größten belehrten Nichtwissen erfordert eine Erörterung des Begriffs des Größten. Dieses Größte stellt sich dem Denken des Menschen zunächst als ein zweifaches dar: Das *Maximum absolutum* und das *Maximum contractum*. Ersteres ist der unendliche Ursprung, losgelöst von allem Endlichen, daher absolut. Diesem steht das *Maximum contractum* gegenüber, das alles endlich Seiende umfaßt.

Der absolute Ursprung ist in sich vollkommen; er ist die größte Vollkommenheit; er hat sein Ziel und seinen Sinn in sich.

Demgegenüber ist das *Maximum contractum* in ständigem Werden und Vergehen. Dieses stellt sich uns als das Universum dar. Es ist zwar auch ein Maximum, aber ein mit Unvollkommenheit behaftetes Größtes. In seinem Streben ist es zwar auf Vollkommenheit ausgerichtet, kann diese aus sich

¹ Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 19–22 (N. 4): Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri; et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.

aber nicht erreichen. Es entbehrt einer letzten Grenze, die ihm einen letzten Sinn gibt. Es ist privative unendlich, in mangelhafter Weise unendlich, es entbehrt einer Ziel-Grenze im Gegensatz zum absoluten Maximum, das negative unendlich ist, weil es keine Ziel-Grenze benötigt.²

Mit anderen Begriffen kann man sagen: Schöpfer und Geschöpf stehen sich so getrennt durch eine von Seiten des Universums unüberbrückbare Kluft gegenüber. Diese Kluft führt nun geradezu zwingend zum Gedanken eines dritten Maximums, das zugleich absolut und contract ist; die Unvollkommenheit des Universums, seine privative Unendlichkeit fordert geradezu das dritte Größte, das *Maximum absolutum et contractum*. Das *Maximum absolutum* muß sich erneut dem *Maximum contractum* zuwenden, um diesem einen letzten Sinn zu geben.

Das *Maximum absolutum* muß eine Verbindung eingehen mit dem *Maximum contractum*, damit dieses die angestrebte Vollendung erreichen kann. Der Ort dieser Verbindung von Schöpfer und Geschöpf ist der Mensch, weil im Menschen das ganze Universum im kleinen repräsentiert ist.

Bis hierhin ist die Idee einer Inkarnation, der Menschwerdung Gottes spekulativ begründet. Sie wird gedanklich gefordert. Inwieweit sie aber geschichtlich wirklich geworden ist, das läßt sich spekulativ nicht mehr ausmachen.

Nikolaus geht aber noch einen Schritt weiter. Es muß in der Geschichte ein Mensch gefunden werden, in dem diese Verbindung von *Maximum absolutum* und *Maximum contractum* bereits Wirklichkeit geworden ist. Dieser Mensch muß der vollkommenste Mensch sein, der Mensch, in dem gleichsam die Idee Mensch, alle Vollkommenheit dessen, was Mensch überhaupt besagen und sein kann, wirklich existent geworden ist.³

Und für Nikolaus ist dieser vollkommenste Mensch Jesus Christus. Die Einsicht in das belehrte Nichtwissen treibt so, in letzter Konsequenz zu Ende gedacht, eine Christologie aus sich heraus.

Dies ist in groben Zügen, was Nikolaus von Kues in seinem genialen Frühwerk entwickelt. Aber auch in die Predigten haben diese Gedanken Eingang gefunden. Diesen Spuren soll im Folgenden nachgegangen werden, vor allem auch unter dem Gesichtspunkt, wie diese hoch spekulativen Gedanken für die Frömmigkeit fruchtbar gemacht werden können.

² Vgl. *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14–18 (N. 97).

³ Vgl. dazu *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 1–S. 8, Z. 8 (N. 5–7).

II Die Lehre von Christus dem Gottmenschen in *Sermo XXII*

Man muß sich dazu zeitlich gar nicht so weit von dem Werk *De docta ignorantia* entfernen. Denn in dem in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft entstandenen *Sermo XXII Dies sanctificatus*, den Nikolaus mit höchster Wahrscheinlichkeit Weihnachten 1440 in Augsburg gehalten hat,⁴ sind bereits diese Gedanken eingearbeitet.

Wir finden hier den Gedanken der Unvollkommenheit des Universums und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Inkarnation; ebenso den Gedanken, daß im Menschen als der *complicatio* des Universums die Vollendung desselben stattfinden muß, und daß diese Vollendung im größten Menschen, im *maximus homo* sich vollzieht. Dieser *maximus homo* ist identisch mit Jesus Christus.⁵

Merkwürdigerweise ist diese bedeutende Predigt nicht in die beiden von Nikolaus zur Sammlung seiner sämtlichen Predigten in Auftrag gegebenen Vatikanischen Handschriften aufgenommen worden. Die Bedeutung dieser Predigt haben aber schon die beiden Initiatoren der Heidelberger Ausgabe der Opera omnia, Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky erkannt. Sie wurde von ihnen bereits 1929 ediert, bevor noch die beiden ersten Bände der Gesamt-Ausgabe erschienen.⁶

Der erste Teil dieser großangelegten Predigt behandelt die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater. Der zweite Teil – er umfaßt die Nummern 31 bis 41 in der Heidelberger Ausgabe – ist ganz der eben kurz skizzierten Christologie gewidmet.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Notwendigkeit der Inkarnation für unser Heil. »Die Menschwerdung Christi ist für unser Heil notwendig.«⁷ Heil ist hier auch zu interpretieren als Vollendung des Menschen und der Schöpfung bzw. des Universums. Gott schuf zwar das

⁴ Vgl. dazu Praenotanda zu *Sermo XXII* in h XVI, S. 333.

⁵ Vgl. *Nikolaus von Kues, Predigten 1430 – 1441*. Deutsch von Josef Sikora und Elisabeth Bohnenstädt (Heidelberg 1952) 390, Anm. 7: »Diese Predigt zeigt deutlich, wie Cusanus 1440 von den Gedanken erfüllt war, die er in diesem Jahre in *De docta ignorantia* ausgeführt hatte.«

⁶ Vgl. »*Dies Sanctificatus*« vom Jahre 1439. Lateinisch und deutsch mit Erläuterungen hg. von Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky: CT I Predigten (Heidelberg 1929).

⁷ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 1–2: ... incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem.

Universum auf sich hin; aber aus sich heraus kann es dieses Ziel – nämlich seinen Schöpfer – nicht erreichen. In der Inkarnation wird die Vollendung des Universums ermöglicht. Inkarnation ist die nach der Erschaffung des Universums erneute Zuwendung Gottes des Schöpfers zu seiner Schöpfung zum Zwecke der Überbrückung der Kluft zwischen unendlichem Schöpfer und endlicher Schöpfung.

Diese erneute Zuwendung zur Schöpfung ist nur möglich im Menschen, weil in der menschlichen Natur das Universum gleichsam wie in einem Mittleren⁸ zusammengefaltet ist »auf Grund seiner Allumfassendheit«,⁹ *Universalitas* haben die Herausgeber der Heidelberger Ausgabe gelesen; es sei denn, es liegt ein Druckfehler vor; die Edition von Hoffmann – Klibansky hat das gebräuchlichere Wort *universalitas*,¹⁰ Nikolaus hatte allerdings eine Vorliebe für neue ungewöhnliche abstrakte Wortbildungen. Also diese Allumfassendheit, *universalitas*, macht den Menschen fähig für die Inkarnation. Die Erschaffung des Menschen ist in der Absicht des Schöpfers schon so angelegt, daß die gesamte Schöpfung durch die Menschwerdung ihre Vollendung und ihr Ziel erreiche.

»Und daher ist er auch gleichsam am Ende, am Ziel der Gesamtheit der Seienden erschaffen worden, damit alles in ihm wie in einem Ziel gefunden werde.«¹¹

Die Sonderstellung des Menschen gegenüber allem anderen Geschaffenen zeigt sich nicht nur in seiner *universalitas*, sondern auch in einem Streben über sich hinaus,¹² nämlich in Richtung Unsterblichkeit.

Der Mensch, der diese, nämlich die Unsterblichkeit, erreicht, muß die höchste Stufe der Schöpfung darstellen; er ist das höchste Geschöpf.¹³ Diese *summa creatura* muß die Einung mit Gott erreicht haben, und zwar eine Einung in einer Person, es muß eine hypostatische Einung einer menschlichen mit der göttlichen Person sein. Mit dieser hypostatischen Einung ist die Vollendung dessen erreicht, was der Mensch als Geschöpf anstrebt. Diese Überlegungen haben das Ziel, eine Interpretation der Gestalt Christi zu liefern.

⁸ Ebd. N. 32, Z. 9: ut medium.

⁹ Ebd. N. 32, Z. 12: ratione universalitatis.

¹⁰ Vgl. CT I / 1 (wie Anm. 6) S. 30, Z. 24–25.

¹¹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 13–15: Et hinc etiam quasi in fine universitatis entium creatus est, ut omnia in ipso ut in fine reperiantur.

¹² Ebd. N. 33, Z. 7: supra se appetit.

¹³ Ebd. N. 33, Z. 12: summa creatura.

Christus ist zwar als das Ziel der Schöpfung über aller Zeit,¹⁴ schon von Ewigkeit her im Schöpfungsplan verborgen, als Mensch aber muß er in der Zeit erscheinen und geboren werden.¹⁵

Die Sonderstellung Christi innerhalb der Schöpfung wird von Cusanus ausgedrückt in Superlativen. Er ist verbunden der absoluten Größtheit.¹⁶ Mit absoluter Größtheit ist hier das *Maximum absolutum* gemeint. Das geht aus der Definition hervor, mit der die *maximitas*, Größtheit, beschrieben ist: »weil es etwas größeres als dieses nicht geben kann«.¹⁷ Diese Verbundenheit mit der Größtheit macht aus Christus den *maximus homo*,¹⁸ den größten Menschen, d. h. den vollkommensten Menschen, »im Vergleich zu dem es keinen vollkommeneren geben kann«.¹⁹ In ihm hat die menschliche Natur die höchste Stufe erreicht.²⁰ Daher ist er in der menschlichen Natur der vollkommenste und höchste.²¹

Der so mit superlativen Begriffen beschriebene Mensch ist dadurch aus der ansonsten durchgehend comparativen Seinsweise aller anderen Geschöpfe, inklusive Menschen, herausgehoben. In der comparativen Seinsweise gibt es immer ein mehr und weniger,²² in der superlativen Seinsweise herrscht die absolute Vollkommenheit. Der Mensch, der diese Superlative auf sich vereinigt, ist dadurch prädestiniert für die Inkarnation. Er ist daher der »der Gottheit geeintestek«.²³

Trotz dieser intensiven Einung eines Menschen mit der Gottheit, darf diese Einung aber keine Vermischung der menschlichen Natur mit der

¹⁴ Ebd. N. 34, Z. 6–7: supra omne tempus.

¹⁵ Vgl. »*Dies Sanctificatus*« vom Jahre 1439. (wie Anm. 6) S. 55: die konkrete Menschlichkeit Christi ist systematisch gefordert.

¹⁶ *Sermo XXII*: h XVI, N. 35, Z. 3: maximitati absolutae.

¹⁷ Ebd. N. 35, Z. 3–4: quia eo maior dari nequit.

¹⁸ Ebd. N. 35, Z. 7.

¹⁹ Ebd. N. 35, Z. 8: perfectissimus, cui perfectior dari nequit.

²⁰ Ebd. N. 35, Z. 10: altissima.

²¹ Ebd. N. 35, Z. 12: perfectissimus et altissimus.

²² Nikolaus hat dazu sogar eine Regel formuliert, die *Regula doctae ignorantiae*; vgl. *De ludo* II: h IX, N. 96, Z. 22–24: Hoc ex regula doctae ignorantiae constat, quae habet, quod in recipientibus magis et minus non est devenire ad maximum et minimum simpliciter; vgl. ferner *De docta ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 25 – S. 64, Z. 1 (N. 96); ebd. 8: S. 87, Z. 24 – S. 88, Z. 2 (N. 136); *De coni.* I 10: h III, N. 49, Z. 9–12; *De sap.* II: h ²V, N. 40, Z. 7–9; *Sermo CCL*: h XIX, N. 2, Z. 10–12.

²³ *Sermo XXII*: h XVI, N. 35, Z. 13–14: unitissimus divinitati.

göttlichen sein; ebenso darf die menschliche Natur nicht übergehen in die göttliche, sondern beide Naturen müssen als selbständige in dieser Einung bestehen bleiben. Zur Erläuterung dafür, was gemeint ist, führt Nikolaus eine von ihm oft zitierte Stelle aus dem Athanasius zugeschriebenen Symbolum *Quicumque* an.²⁴

Dies ist der erste Teil der in *Sermo* XXII entwickelten Christologie. Mögen auch öfters Stellen aus der Bibel angeführt werden oder mag paraphrasierend darauf angespielt werden, – in der kritischen Ausgabe sind die Bibelstellen nachgewiesen – so beruht der Gedankengang als solcher doch durchaus auf rationalen Überlegungen. Sie sind weitgehend als Möglichkeit bzw. als gedanklich zu fordernde Notwendigkeit anzusehen. Es geht hauptsächlich um die Frage: Ist eine Vollendung des Universums notwendig? Wie ist eine solche Vollendung des Universums möglich? Und wie muß der Mensch beschaffen sein, in dem diese Möglichkeit wirklich werden kann? Der so entwickelte Christusgedanke kann unabhängig von der Bibel bestehen. Er ist rein spekulativ zu sehen. Zu beachten ist, daß bis hierhin immer nur von Christus gesprochen wird, nicht von Jesus. Dies ändert sich mit Beginn des zweiten Teiles.

In diesem zweiten Teil will Nikolaus die Frage behandeln, »auf welche Weise die menschliche Natur, die in dem Christus Jesus zur Göttlichkeit/Gottheit emporgehoben ist, die Vollendung des Universums und vor allem der menschlichen Natur ist.«²⁵

Vielleicht ist es nicht unwichtig, die Wortstellung zu beachten. Wir sprechen gewöhnlich von Jesus Christus. Cusanus wählt hier die Reihenfolge Christus Jesus.²⁶ War bisher von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Vollendung des Universums und der menschlichen Natur in einem Christus die Rede, so soll jetzt geklärt werden, inwiefern diese

²⁴ Vgl. Ebd. Anm. zu N. 35, Z. 24–25.

²⁵ Ebd. N. 36, Z. 1–4: quo modo humana natura in Christo Jesu ad divinitatem exaltata est «perfectio universi» et praesertim nostrae naturae humanae.

²⁶ Vgl. dazu *1 Tim* 1, 16; die Stelle zitiert Nikolaus *Sermo* LXI: h XVII N. 10, Z. 4–7; vgl. ferner *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 17 (N. 218); S. 138, Z. 3–4 und 11 (N. 219); 12: S. 161, Z. 8–9 (N. 260); *De ludo* I: h IX, N. 51, Z. 3; *Sermo* III: h XVI, N. 6, Z. 20–21; N. 7, Z. 9; *Sermo* VI: h XVI, N. 11, Z. 22–23; *Sermo* VII: h XVI, N. 33, Z. 54–55; *Sermo* XXXII: h XVII, N. 2, Z. 20; *Sermo* XLI: h XVII, N. 10, Z. 8–9; *Sermo* XLIX: h XVII, N. 8, Z. 8–11; *Sermo* XCVIII: h XVII, N. 8, Z. 12; *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 13, Z. 9–11; *Sermo* CCLX: h XIX, N. 27, Z. 12–14.

Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist. Wirklich ist dieser Christus geworden in einer konkreten geschichtlichen Person, nämlich in Jesus.

Es muß sich zeigen, daß dieser tatsächlich der größte Mensch ist. »Denn dadurch, daß er die höchste Stufe der menschlichen Natur berührt, im Vergleich zu der keiner größer ist, deshalb faltet er die ganze Natur zusammen.«²⁷

In Jesus Christus ist keine andere menschliche Natur als die unsrige, nur ist sie in ihm auf die vollkommenste Weise: Er ist gleichsam identisch mit der menschlichen Natur, mit der *natura humana*; er ist die sichtbar gewordene *humanitas*, Menschheit; Mensch ist nur der, der an dieser Menschheit teilheit. »Christus fällt zusammen, fällt in eins mit der Natur der Menschheit, durch die alle Menschen Menschen sind.«²⁸

Daraus folgert Nikolaus, daß dieser Christus für jeden Menschen bis ins innerste Wesen der Nächste ist. »Deswegen ist Christus für jeden der Nächste, ja sogar näher als der leibliche Vater und Bruder, weil er die wesenhafte Innerlichkeit eines jeden ist.«²⁹

Cusanus greift hier in vermehrter Weise auf die Bibel zurück. Er führt eine Art zweigleisiger Argumentation. Er will zeigen, daß das zuvor von ihm Aufgewiesene auf Jesus zutrifft. Daher muß er Zeugnisse anführen, die seine These bestätigen. Diese Zeugnisse findet er in der Heiligen Schrift. Was wird von Jesus berichtet, was wird über Jesus gesagt, alles das sammelt er. So heißt es im Galaterbrief, daß wir in ihm gerechtfertigt sind, *Gal* 2,16f.; ähnlich im Römerbrief, *Röm* 5,9–10; die Stelle aus dem Epheserbrief, *Eph* 1,23, auf die von Nikolaus sehr oft angespielt wird,³⁰ stützt die These, daß in Christus alles, was an uns mangelhaft ist, durch ihn zur Vollendung geführt wird.³¹

²⁷ *Sermo* XXII: h XVI, N. 36,4–7: Nam in hoc, quod summum gradum naturae humanae attingit, qua nullus maior est, tunc omnem naturam complicat.

²⁸ Ebd. N. 37, Z. 12–14: Christus coincidit cum ipsa natura humanitatis, per quam omnes homines sunt homines.

²⁹ Ebd. N. 37, Z. 21–24: Propter hoc Christus est cuiusque proximus, immo multo proximior quam pater aut frater carnalis, quoniam est ipsa substantialis intimitas cuiusque.

³⁰ Vgl. z. B. *De docta ign.* III, 5: h I, S. 138, Z. 3–4 (N. 219); 8: S. 145, Z. 23–24 (N. 232); *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 3, Z. 41–42; *Sermo* XXXV: h XVII, N. 4, Z. 20–25; *Sermo* XLI: h XVII, N. 10, Z. 25–26; N. 12, Z. 3–4; *Sermo* XLVII: h XVII, N. 7, Z. 1–2; *Sermo* LVIII: h XVII, N. 2, Z. 20–21; *Sermo* LXVIII: h XVII, N. 34, Z. 4–5; *Sermo* CCXXVII: h XIX, N. 9, Z. 2–5.

Die folgenden Ausführungen in *Sermo XXII* behandeln nun die Schlußfolgerungen für den Menschen aus den vorher entwickelten Gedanken zur Christologie. Welche Bedeutung kommt diesem Menschen Jesus, der der Christus ist, für den Menschen, für die anderen Menschen zu?

Wer sich mit Jesus Christus verbindet, wer ihm anhängt, der erlangt damit die Vollkommenheit der menschlichen Natur. Die Begründung liegt darin, daß in Christus die menschliche Natur, die Menschheit, die *humanitas*, zur Größtheit, zur *maximitas* erhoben ist. »Weil die Menschheit Christi in jene Größtheit erhoben ist, daß sie mit der göttlichen Natur geeint wird, ist sie für alle Menschen die wahrste und vollkommenste Menschheit.«³² Der Mensch, der sich Jesus anschließt, schließt sich nicht etwas Fremdem an, sondern seinem eigenen Wesen, seiner eigenen Menschheit. Im Anschluß an Jesus gewinnt der Mensch sein wahres Wesen in letzter Vollkommenheit. »Deswegen wird jeder, der Christus anhängt und nicht in einem anderen geeint ist, sondern in seiner eigenen Menschheit, die auch die von Christus ist, . . . Leben gewinnen, weil seine eigene Menschheit, die eine einzige ist in ihm und Christus, Gott dem Worte geeint ist.«³³

Die in Christus erlangte Vollkommenheit wird dann auch wieder beschrieben mit biblischen Motiven wie dem der Genugtuung, der Rechtfertigung, der Gewinnung des Lebens, des ewigen Lebens nämlich. Das Eins-Werden mit Christus muß so sein wie das Eins-Sein Christi mit Gott. Dies bedeutet dann auch für den Menschen die Erlangung der Unsterblichkeit. Auch hier wiederum folgt ein bestätigender Rückgriff auf Stellen aus dem Neuen Testament.³⁴

Ein weiterer Gedankengang schließt sich diesem an: In Jesus Christus ist der unsichtbare Gott sichtbar geworden, weil er Licht ist, unter Anspielung auf *Job* 1,4 und andere Stellen aus demselben Evangelium. Wenn er das Licht ist, ist er für den Menschen auch der, der ihm Licht bringt,

³¹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 37, Z. 24–26. Im Übrigen sind die Nachweise zur Bibel in der Edition leicht nachzulesen.

³² Ebd. N. 38, Z. 3–6: . . . quoniam Christi humanitas in illam maximitatem elevata, ut divinae naturae unitur, est omnium hominum verissima atque perfectissima humanitas.

³³ Ebd. N. 38, Z. 9–14: Propter hoc quisque Christo adhaerens et unitus non in alio, sed in sua humanitate, quae est et Christi, . . . vivificatur, quia ipsa sua humanitas, quae est una in eo et Christo, Deo Verbo unita est.

³⁴ Vgl. ebd. N. 38, Z. 15–24 und die Nachweise der Bibelstellen in der Edition.

ihn erleuchtet. Somit wird er für den Menschen zum Lehrer. »Christus predigte und erleuchtete. Aufgabe eines Lehrers ist es, durch das Wort zu erleuchten und das Licht dem Schüler mitzuteilen (und zwar) ohne eine Verminderung seines eigenen Lichtes.«³⁵

Für seine enge Verbundenheit mit Gott zeugen seine Werke. »Werke hat er vollbracht, die ein anderer als Gott nicht hat vollbringen können.«³⁶ In *Sermo XXVIII* greift Nikolaus diesen Gedanken wieder auf und beruft sich dafür auf Hilarius und den von ihm so hochgeschätzten Dionysius. Er stellt die rhetorische Frage: »Wie konnte jener nicht Gott geeint sein, der, obwohl er Mensch war, gehandelt hat wie Gott, und obwohl er Gott war, gehandelt hat wie ein Mensch?«³⁷

Um den wahren Sinn der Predigt Jesu und seines Handelns zu verstehen und einzusehen, wird von Cusanus allerdings eine Bedingung als notwendig genannt: der Glaube. Der Glaube ermöglicht die Einsicht in die Wahrheit der Worte Jesu, deren Verständnis und so Teilnahme an seiner Weisheit. »Aber damit die Worte gehört werden können, ist es nötig, heranzutreten; und es ist nötig, durch den Glauben und die Frömmigkeit heranzutreten. Und dann werden wir erleuchtet und werden teilnehmen an seiner Fülle«, unter Anspielung auf *Kol 3,11*.³⁸

Das Hinzutreten bezeichnet die Zuwendung zu Christus. Die Zuwendung zu Christus wird möglich im Glauben. Der Glaube an Christus bewirkt dann im Glaubenden die Wiedergeburt.

Wiedergeburt bedeutet für den Glaubenden, daß er selbst gleichsam Christus wird. Wenn er Christus geworden ist, ist er damit auch das, was Christus ist, nämlich Sohn Gottes. »Und nun siehst du, auf welche Weise jener, der sich mit ganzem Herzen Christus zuwendet/zugewandt hat durch den Glauben, sowohl aufhört, der zu sein, der er ist, als auch wiedergeboren wird in Christus, so daß nichts ist in ihm als Christus; dieser ist in Christus Sohn Gottes, dieser wird vergöttlicht, dieser erreicht die letzte Vollendung.«³⁹

³⁵ Ebd. N. 39, Z. 13–15: Praedicabat et illuminabat Christus. Doctoris est illuminare per vocem et communicat lumen discipulo absque diminutione sui luminis.

³⁶ Ebd. N. 39, Z. 8–9: Opera fecit, quae alius quam Deus facere non potuit.

³⁷ *Sermo XXVIII* h XVII, N. 3, Z. 37–39: Quo modo poterat ille non esse Deo unitus, qui cum homo esset, egit ut Deus, et cum esset Deus, egit ut homo?

³⁸ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 20–23: Sed ad hoc, ut voces audiantur, oportet accedere; oportet per fidem accedere et devotionem. Et tunc illuminamur et sumemus «de eius plenitudine».

Die biblische Bestätigung für diese äußerst kühnen Aussagen findet Nikolaus in einer Stelle aus dem Galaterbrief, *Gal* 2,20, wo es heißt: »Ich lebe, aber schon nicht mehr ich; es lebt wahrhaft/in Wahrheit in mir Christus.« Der Glaubende wird also durch seinen Glauben an Christus selbst wie dieser. Er gelangt aus seiner comparativen Seinsweise in die superlative Seinsweise des Christus und damit in alles das, was Christus als der größte Mensch, der *maximus homo* ist und bedeutet.

Das äußerste, was der Mensch, der sich an Christus anschließt, erreichen kann, ist die Sohnschaft Gottes. »Wenn also der Sohn in den Göttlichen (Personen) die Menschheit, menschliches Wesen angenommen hat, ist offenbar, daß du als Mensch zur göttlichen Sohnschaft durch den in dir einwohnenden Christus gebracht werden kannst.«⁴⁰

Nikolaus spricht von *filiatio*. Meistens wird das Wort mit Kindschaft übersetzt. Ich ziehe zumindest in diesem Zusammenhang die Übersetzung Sohnschaft vor, vielleicht sogar Sohn-Werdung, weil ausdrücklich davon die Rede ist, das die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit, der Sohn, Mensch geworden ist und der Mensch eben diese Sohnschaft erreichen soll.

Nach diesen kühnen Thesen zum Aufstieg des Menschen zur Gottessohnschaft will Cusanus in einem dritten Teil, den er besonders den Contemplativen empfiehlt,⁴¹ aufzeigen, welches die Bedingungen sind, die ein solches Gott-Sohn-Werden dem Menschen ermöglichen. Was muß der Mensch an Eigenleistung erbringen, um Christus zu werden? Dazu greift er das Herantreten, *accedere*, aus dem vorhergehenden Abschnitt auf, ebenso die Lichtsymbolik. »Um in Christus als Sohn Gottes wiedergeboren zu werden, mußt du herantreten und zu dieser Sonne kommen.«⁴²

³⁹ Ebd. N. 41, Z. 1–6: Et nunc vides, quo modo ille, qui se toto corde ad Christum convertit per fidem, et desinit esse hic, qui est, et iterum nascitur in Christo, ut non sit in eo nisi Christus: hic in Christo est filius Dei, hic deificatur, hic consequitur perfectionem ultimam. (Beachte die andere Satzvaufteilung gegenüber den Editionen und Übersetzungen!).

⁴⁰ Ebd. N. 41, Z. 12–15: Si Filius in divinis assumpsit humanitatem, manifestum est te hominem ad filiationem divinam per inhabitantem in te Christum effici posse.

⁴¹ Vgl. N. 6, Z. 8–9; allerdings wäre es eine Überlegung wert, ob diese Stelle sich auf N. 42, Z. 1 bezieht oder ob N. 42, Z. 1 die in N. 31, Z. 4 und N. 36, Z. 1 angeführte Gliederung fortführt. Dann wäre allerdings der in N. 6, Z. 8–9 angegebene Punkt nicht ausgeführt.

Das Bild der Sonne ist in der cusanischen Argumentation hier verstanden als Lichtbringer und Lebensspender. Christus ist die Sonne, die Sonne der Gerechtigkeit nach *Mal* 4,2. Bevor der Mensch zur Sonne Christus herangetreten ist, ist er nur Heide, der noch in den Spitzfindigkeiten seiner rationalen menschlichen Überlegungen befangen ist, die es abzulegen gilt.⁴³

Menschliche rationale Schlußfolgerungen sind zu ersetzen durch Frömmigkeit, Demut, Einfalt und Reinheit des Herzens. Unmittelbar spricht Nikolaus jetzt den Hörer seiner Predigt an und fordert ihn auf zur Verwirklichung dieser Tugenden.

»Es ist nötig, daß du auf demütigste Weise kommst durch die Wahl, durch die du nur Christus erwählst in Einfalt, Einfachheit, und Reinheit des Herzens.«⁴⁴

Jede Form von geistigem Hochmut, Selbstüberschätzung und Anmaßung müssen abgelegt werden. Allein die Frömmigkeit, *pietas*, kann zu Christus führen. Der Mensch kann diesen Weg aber nicht allein gehen. Der Weg führt über die Kirche.

Nikolaus greift auf die Lehre zurück, nach der die Kirche der Leib Christi ist. Dazu bringt er einen weitläufigen Vergleich, der auf mehreren biblischen Worten beruht, so *1 Kor* 11,3 und *Eph* 5,23.⁴⁵ Wie Gott das Haupt Christi ist, so Christus das Haupt der Kirche. Die Gottheit Christi ist gleichsam die Seele, während die Menschheit der Leib Christi ist. Ähnlich ist das Verhältnis Christi zur Kirche. Wenn die Kirche der Leib Christi ist, so ist Christus deren Seele. Wer die Einheit mit Christus sucht, um durch die Wiedergeburt die Gottessohnschaft zu erreichen, kann dies nur, indem er eingeht in den Leib Christi, nämlich die Kirche. In der Kirche wird er vereinigt mit dem Geist Christi.⁴⁶

⁴² Ebd. N. 42, Z. 1–3: . . . vis in Christo Dei filius renasci, accedere te et venire oportet ad hunc solem.

⁴³ Vgl. Ebd. N. 42, Z. 3–4.

⁴⁴ Ebd. N. 42, Z. 4–6: Oportet te devotissime venire per electionem, per quam tantum Christum eligas in simplicitate et puritate animi.

⁴⁵ Vgl. dazu die angeführten Bibelstellen zu *Sermo* XXII, N. 43, Z. 1–2 und 2–5 in h XVI.

⁴⁶ Vgl. *Sermo* XXII: h XVI, N. 43, Z. 1–8: der Hinweis »et hoc nota«, Z. 8–9, zeigt, daß Nikolaus auf diese Überlegungen besonderen Wert gelegt und in der gehaltenen Predigt den Gedanken sicher weiter ausgeführt hat, vgl. unten S. 120 Anm. 81.

III Die Entfaltung dieser Gedanken in den Sermones

Das, was hier in dem relativ frühen Sermo entwickelt wird, hat Nikolaus bis in seine späten Jahre beibehalten und in immer wieder verschiedenen Akzentsetzungen in seiner Predigtstätigkeit auseinandergesetzt. Das soll im Folgenden weiteruntersucht werden.

1. Der deficiente Zustand der Schöpfung unter zwei Aspekten, dem der Erfahrung und dem des christlichen Glaubens

Auf den unvollkommenen bzw. mangelhaften Zustand der Schöpfung, der Welt und des Universums kommt Nikolaus mehrfach zu sprechen in seinen Predigten, und das in zweierlei Weise. Der eine Aspekt stammt aus der Erfahrung des »mehr und minder«, des *magis et minus*, der komparativen Seinsweise des Endlichen, oder man kann auch sagen aus der Erfahrung der Endlichkeit des eigenen Seins. Der zweite Gesichtspunkt ist ein aus dem christlichen Glauben kommender Gedanke, nämlich die Lehre von einer Ursünde im Stammvater des Menschengeschlechtes, in Adam. Infolge dieser Ursünde hat sich auf die gesamte Schöpfung ein Elendszustand ausgebreitet. Die Schöpfung ist mit Mängeln behaftet.

a) Die Erfahrung des Komparativs von »mehr und weniger«, *magis, maius et minus*

Der erste Aspekt findet sich in den *Sermones* an den Stellen, wo Nikolaus von den beiden Komparativen *magis et minus* bzw. *maius et minus* spricht. *Maius et minus* oder *magis et minus* sind Zeichen der Endlichkeit und damit der Einschränkung. Die Ausrichtung der Schöpfung ist aber der Superlativ, das Maximum, die Vollendung, die aber noch nicht erreicht ist.

Endlichkeit im Gegensatz zu unendlich bedeutet immer eine Aufnahme von mehr und minder. »Alles aber, was ein mehr und weniger aufnimmt, kann nicht jenes vollkommene Gut sein; denn in dem, was ein mehr und weniger aufnimmt, gelangt man nicht zum schlechthin Größten oder Kleinsten«, heißt es in *Sermo CCL*.⁴⁷ Ähnlich zeigt Nikolaus dies

⁴⁷ *Sermo CCL*: h XIX, N. 2, Z. 4–7: Omne autem quod recipit magis et minus, non potest esse bonum illud perfectum, nam in recipientibus magis et minus non devenitur ad

am Beispiel der *curvitas*, der Krümmung. Sie kann nicht Unendlichkeit symbolisieren, »weil sie immer ein mehr und weniger aufnimmt«, so in *Sermo CXXVII*.⁴⁸

In *Sermo CCXVI* beruft sich Nikolaus auf Meister Eckhart für die Kennzeichnung der Endlichkeit als vom »mehr und weniger« bestimmt. Gott ist »weder in einem, was ein mehr und weniger hat noch ... in irgendeinem Geschaffenen«.⁴⁹ In derselben Predigt wird noch einmal der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer mit Hilfe des Begriffs-paares »mehr und weniger« betont. Alle diejenigen, »die dem anhängen, was ein mehr und weniger aufnimmt, die haben nicht Gott, der unendlich ist und von all diesem abgelöst«.⁵⁰ Die mit dem Auge wahrnehmbare Schönheit ist nur ein Abbild der wahren Schönheit, »die kein mehr und weniger aufnimmt«;⁵¹ Grund für den Mangel des Abbildes ist das Gegenteil, nämlich das Gebundensein an das »mehr und weniger«. »Deshalb nimmt jene Schönheit ein mehr und weniger auf.«⁵²

Generell macht Nikolaus das Gebundensein der Erscheinungswelt an die Materie für das mehr und weniger in derselben verantwortlich. Im schon mehrfach genannten *Sermo XXII* vergleicht er die Schöpfungskunst eines Künstlers mit der göttlichen Schöpferkunst. Das sichtbare Kunstwerk bleibt hinter dem Urbild im geistigen Entwurf des Künstlers zurück, weil es »wegen der Materie, in der es gemäß mehr und weniger aufgenommen wird, dem Entwurf (nur) ähnlich ist«.⁵³ Der Gedanke wird wieder aufgenommen in *Sermo CCXLVI*. Individuation und Kontraktion, die Kennzeichen der endlichen Welt, vollziehen sich in dem »mehr und weniger«. Die Materie ist die Ursache für Kontraktion und Individuation.⁵⁴

maximum seu minimum simpliciter; entgegen seiner Regel argumentiert Nikolaus etwas anders in *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 20, Z. 21–22: in omnibus enim recipientibus magis et minus ad maximum devenitur.

⁴⁸ *Sermo CXXVIII*: h XVIII, N. 9, Z. 16–18: *curvitas non potest esse infinita, quia recipit magis et minus.*

⁴⁹ *Sermo CCXVI*: h XIX N. 18, Z. 1–5: ... Deus non est ... nec in aliquo habente magis et minus.

⁵⁰ Ebd. N. 27, Z. 12–14: *inhaerentes, quae magis et minus recipiunt, non habent Deum, qui est infinitus et ab hiis omnibus absolutus.*

⁵¹ *Sermo CCXXXI*: h XIX, N. 2, Z. 14–15: *quae non recipit magis nec minus.*

⁵² Ebd. N. 2, Z. 10–12: *ideo recipit magis et minus illa pulchritudo.*

⁵³ *Sermo XXII*: h XVI, N. 29, Z. 6–8: *propter materiam, in qua recipitur secundum magis et minus, est similis conceptui.* Die Interpunktion hier weicht ab von der Edition in h XVI, stimmt aber überein mit der von CT I/1, p. 28; zum Ganzen vgl. N. 29, Z. 4–9.

In *Sermo* CCL wird das Maximum abgehoben von dem Bereich, der vom mehr und weniger bestimmt wird. Im gleichen *Sermo* wird die Vermutung, *coniectura* von der Wahrheit unterschieden.⁵⁵ Menschliche Wahrheit ist nur *coniectura*, weil sie immer ein mehr und weniger zuläßt.⁵⁶ Ähnlich wird auch in *Sermo* CCLXXXIX argumentiert. Unser Wissen ist immer abhängig von einem mehr und weniger. Ähnlich gilt das für die erfahrbare Glückseligkeit. Sie kann sich verringern oder vergrößern.⁵⁷

Die Ausrichtung des Komparativs von mehr und weniger ist aber immer der Superlativ, das Maximum, die Vollendung. Das Verlangen nach Vollendung im Menschen setzt voraus, daß der Zustand der Vollendung noch nicht erreicht ist.⁵⁸

b) Der Zustand der Welt nach der Sünde Adams

Der zweite Gesichtspunkt, der aus dem christlichen Glauben stammt, nimmt verständlicher Weise in den *Sermones* einen breiteren Raum ein. Es kann hier nur auf eine Auswahl der Stellen, an denen davon die Rede ist, eingegangen werden. In einer Koblenzer Predigt zum Fest der Verkündigung vom Jahre 1445, *Sermo* XLIX, wählt Nikolaus als Thema den Gruß des Engels: Ave. Anhand einer mittelalterlichen Etymologie des Wortes Ave, das zusammengesetzt sein soll aus dem *A* als *Alpha privativum* und *ve* als *vae*, wehe, beschreibt er den Zustand der Schöpfung als unter dem *vae*, dem Wehe stehend. Durch die Sünde der ersten Menschen geriet dieser unter das Wehe. Dieses Wehe bedeutet das Verfallensein an den Tod. »Die Sünde Adams führte uns auf den Weg des Todes.«⁵⁹

⁵⁴ *Sermo* CCXLVI: h XIX, N. 15, Z. 3–7 und 18–19: *Materia individuat et contrahit formam.*

⁵⁵ Vgl. *Sermo* CCL: h XIX, N. 2, Z. 4–12 und N. 3, Z. 3.

⁵⁶ Vgl. *Sermo* CCLIV: h XIX, N. 29, Z. 7–9: *recipit enim coniectura de veritate magis et minus.*

⁵⁷ Vgl. *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, N. 6, Z. 14–15: *Non enim consistit felicitas intelligentiae in scire, cum scire capiat magis et minus. Non enim felicitat quod potest esse maius et minus.*

⁵⁸ Vgl. *Sermo* XXV: h XVI, N. 4, Z. 1–12; *Sermo* XL: h XVII, N. 7, Z. 12–14; *Sermo* XLV: h XVII, N. 3, Z. 2–8; *Sermo* CCXI: h XIX, N. 5, Z. 10–16: *deficit perfectio.*

⁵⁹ *Sermo* XLIX: h XVII, N. 2, Z. 15: *Peccatum Adae duxit nos ad viam mortis.*

Der Gegensatz zum Zustand des *vae*, des Wehe, bedeutet der Gruß des Engels an Maria; mit ihr beginnt der Zustand des Ohne-Wehe. »Ave, das ist *âne wê*«, lesen wir in einer deutschen Predigt von Meister Eckhart.⁶⁰

Durch den Sündenfall der Stammeltern hat der Mensch den Zugang zur Wahrheit verloren und ist der Unwissenheit verfallen.⁶¹ Adam, was zugleich auch der Mensch bedeutet, erntet trotz all seiner Bemühungen in seinem Leben nur Mühsal, nämlich Disteln und Dornen nach dem Wort aus der Genesis, so in *Sermo XLIII*.⁶² Durch Adam ist unsere geistige Natur dem dreifachen Wehe verfallen. An die Stelle von Freiheit sind Sklaverei und Knechtschaft getreten.⁶³ Seit Adam ist unsere Natur der Finsternis zugehörig, nicht mehr dem Licht.⁶⁴

Durch Adam ist die menschliche Natur gleichsam krank geworden. Die Sünde Adams hat sie infiziert. Die Beschneidung ist »gleichsam ein Zeichen für die Infektion, für die Krankheit, die Erkrankung, die alle Menschen aus Adam aufgenommen, empfangen haben«, so in *Sermo CLXX*.⁶⁵

Zum Abschluß dieser Unheilsgeschichte möchte ich einen an Augustinus erinnernden Satz anführen, der in dem aus der Brixener Zeit stammenden *Sermo CCLXXII* steht. »Die ganze menschliche Masse also, der ganze menschliche Haufe ist in Adam verdorben worden, dem Verderben preisgegeben, verunstaltet worden, so daß das Verlangen des Menschen befleckt, besudelt, vergiftet ist.«⁶⁶

⁶⁰ MEISTER ECKHART Predigt 38 DW II S. 240,7–8 mit Anm. 4.

⁶¹ Vgl. *Sermo XXVII*: h XVII, N. 2, Z. 17–22: ... cum sit ignorans.

⁶² Vgl. *Sermo XLIII*: h XVII, N. 4, Z. 18–20; *Gen* 2, 18.

⁶³ Vgl. *Sermo L*: h XVII, N. 2, Z. 12–17.

⁶⁴ *Sermo CVIII*: h XVII N. 5, Z. 3–7: Natura nostra, ut est ex Adam, tunc non est unibilis divinitati, sicut tenebra non est unibilis luci ... Secundum Adam natura ex terra ... quae est opaca et tenebrosa; *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 12, Z. 3–5: ... omnem malivolentiam tenebrosam quam ex Adam natura habet humana.

⁶⁵ *Sermo CLXX*: h XVIII, N. 5, Z. 25–27: ... quasi signum infectionis naturae, quam ex Adam receperunt omnes homines.

⁶⁶ *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 23, Z. 6–7: Tota igitur humana massa in Adam corrupta est, ita quod desiderium hominis est infectum.

2. Die Notwendigkeit der Inkarnation unter diesen beiden Gesichtspunkten

Wenn nun auch die Schöpfung, das Universum durch Unvollkommenheit oder Unvollkommenheiten, ja sogar durch Verderbnis charakterisiert ist, ist die Welt doch auch in diesem Zustand auf Vollkommenheit, Vollendung ausgerichtet. In dieser Ausrichtung auf Vollendung nimmt der Mensch eine Sonderstellung ein durch sein Verlangen nach Vollendung. Diese Sehnsucht, dieses Verlangen des Menschen nach Vollendung ist auch nicht durch den Fall Adams ausgelöscht, höchstens fehlgeleitet.

Wenn dieses Streben und Verlangen nach Vollendung nicht sinnlos sein soll, ins Leere gehen soll,⁶⁷ ergibt sich daraus allerdings die Notwendigkeit, erstens, daß die Vollendung der Schöpfung erreichbar sein muß, zweitens die Notwendigkeit einer *restauratio naturae*, einer Wiederherstellung der menschlichen Natur.

Die Schädigung der menschlichen Natur verlangt notwendig die Forderung einer Wiederherstellung, wenn die Schöpfung ihr Ziel, die Vollendung erreichen soll. Von *restauratio* spricht *Sermo CCXI*,⁶⁸ von *regeneratio* bzw. *regeneratur* spricht *Sermo XXXV*.⁶⁹ Dazu bedarf es der Inkarnation, d. h. der erneuten Zuwendung des Schöpfers zu seiner Schöpfung zum Zwecke ihrer Vollendung.

Die beiden Begründungen für die Inkarnation werden ausdrücklich genannt in einer Predigt, die innerhalb eines Predigtzyklus zum Thema »Dies sanctificatus« 1444 in Mainz gehalten worden ist, *Sermo XLV*.

Als erste Begründung sind in einer Reihe die Rettung, *salvatio*, die Vervollkommnung, *perfectio*, und die Ruhe aller Geschöpfe genannt, *quies omnium creaturarum*.⁷⁰ Denn ohne daß das Wort die Gestalt eines vernunftbegabten Geschöpfs annimmt, kann das vernunftbegabte Geschöpf nicht die Erfüllung seiner Sehnsucht erlangen.⁷¹

⁶⁷ Vgl. dazu *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 17–18 (N. 4): cum appetitus in nobis frustra non sit.

⁶⁸ *Sermo CCXI*: h XIX, N. 26, Z. 11–12: necessaria fuit restauratio naturae.

⁶⁹ *Sermo XXXV*: h XVII, N. 7, Z. 1–2: nostra natura regeneratur.

⁷⁰ *Sermo XLV*: h XVII, N. 3, Z. 1–4: Duplex consideratio causae incarnationis: . . . causa sit salvatio et perfectio et quies omnium creaturarum.

⁷¹ Ebd. Z. 5–8: creatura rationalis non potuit rationabilem vitam participare in complemento pacis desiderii, nisi Verbum assumeret rationalem creaturam.

Die zweite Begründung nennt die Wiederherstellung, *restauratio*, nach dem Sündenfall.⁷²

Eine Kurzfassung der Theorie der notwendigen Inkarnation, bietet uns eine Predigt, die in Koblenz 1445 am Palmsonntag gehalten worden ist. Nikolaus verwendet das Bild von einem König und seinem Reich, um seinen Gedanken zu erklären. Ein allmächtiger Schöpfer kann nur eine Schöpfung hervorbringen, die erst dann vollkommen und vollendet ist, wenn ihr Ziel, ihr Sinn, dieser Schöpfer selbst ist. »Denn weil der Schöpfer allmächtig ist und sich ein Königreich erschaffen hat, ist sein Königreich nicht vollendet, wenn es nicht in ihm selbst sein Ziel erreicht«, so in *Sermo LI*.⁷³

3. Die Sonderstellung des Menschen

a) in der Schöpfung hinsichtlich ihrer Vollendung

Dem Geschöpf muß es also möglich sein, irgendwie in seinem Schöpfer sein Ziel zu erreichen, denn erst im Schöpfer »gelangt jedes Geschöpf zur Ruhe wie in einem Ziel«. ⁷⁴ Innerhalb dieser Schöpfung kommt dem Menschen eine Sonderstellung zu, und zwar deshalb, weil er mit Vernunft ausgestattet ist. »Der Mensch ist ein König gemäß des Adels seiner Vernunft über alle vernunftlosen Wesen auf Grund eben derselben Vernunft.« ⁷⁵ Die menschliche Vernunft ist zwar gewissermaßen sein Adelsprädikat, aber das, was Vernunft im vollen Sinne sein kann, kommt nur der Vernunft des Schöpfers zu, der absolute Vernunft ist. An dieser *Ratio absoluta* partizipieren alle vernunftbegabten Geschöpfe, d. h. die Menschen, in jeweils verschiedener Weise und verschiedenem Maße. Die letzte Vollendung der menschlichen Vernunft wäre dann erreicht, »wenn die unendliche Vernunft gefunden würde in einem Menschen ohne (irgendein) Maß, so daß jener Mensch gemäß seiner Natur ohne Grenze und Begrenzung König, Herrscher wäre.« ⁷⁶

⁷² Ebd. Z. 9–11: Alii considerant incarnationem, ut respicit restaurationem casus hominis per praevaricationem.

⁷³ *Sermo LI*: h XVII, N. 2, Z. 5–7: Nam cum esset creator omnipotens et creasset sibi regnum, non fuit regnum eius perfectum nisi terminatum in ipso.

⁷⁴ Ebd. Z. 10–11: quiescit omnis creatura ut in fine.

⁷⁵ Ebd. N. 3, Z. 3–5: homo est rex secundum naturam nobilitatis rationis super omnia bruta eadem ratione.

b) innerhalb dieser Inkarnationslehre

Dem Menschen kommt auch im Rahmen der Inkarnationslehre eine Sonderstellung zu. Er ist unter den Geschöpfen, die der Erfahrung zugänglich sind, das einzige mit Vernunft ausgestattete Geschöpf. Gott hat den Menschen mit einer intellectualen Natur ausgestattet, damit er die Weisheit des Schöpfer aufzeigen kann. Nur ein mit einem Intellekt ausgestattetes Wesen ist in der Lage, Gott zu erkennen. »Denn da Gott alles in größter Weisheit bewirkt, erschafft er daher eine geistige Natur seiner selbst wegen, damit sie seine Weisheit aufzeigen kann, weil für eine andere Natur als eine geistige sie nicht aufzeigbar ist,« *Sermo CCVIII*.⁷⁷

Der Mensch ist das Ziel, die Grenze der Lebewesen, als einziges Lebewesen ist er kraft seiner geistigen Natur auf Unsterblichkeit ausgerichtet.⁷⁸

Der Mensch ist die Erfüllung der Geschöpfe, *completio creaturarum*. Die Erschaffung des Menschen am sechsten Tag deutet Cusanus so, daß der Mensch nicht nur der Schlußpunkt der Schöpfung ist, sondern, daß er auch deren Zielpunkt ist, in dem sich die Schöpfung vollendet. »Der Mensch ist geschaffen am sechsten Tag und ist die Vollendung der Geschöpfe. . . sie zeigen, daß sie im Menschen ihr Ziel empfangen,« so in *Sermo XLV*.⁷⁹ Gleichzeitig ist er ausgerichtet auf die Vollendung der gesamten Schöpfung, den siebenten Tag.⁸⁰

Ausdrücklich wird der Mensch als Zielpunkt der Schöpfung in einer Brixener Predigt bzw. einer nachmittäglichen Kollation genannt mit dem besonderen Vermerk: *Nota bene*. Das bedeutet, daß Nikolaus den Gedanken über die schriftliche Fixierung hinaus in seinem mündlichen

⁷⁶ Ebd.: N. 4, Z. 7–10: non dubium, si ratio infinita reperiretur in homine sine mensura, quin ille homo secundum naturam sine fine et termino rex esset.

⁷⁷ *Sermo CCVIII*: h XIX, N. 5, Z. 3–8: Nam cum Deus omnia sapientissime operetur, tunc intellectualem naturam propter se ipsum creat, ut possit ostendere sapientiam suam, cum alteri naturae quam intellectuali non sit ostensibilis. K. Kremer wies mich auf folgende Übersetzungsmöglichkeit hin: Denn . . . damit er seine Weisheit aufzeigen kann. . .

⁷⁸ Vgl. *Sermo CCXXXIX*: h XIX, N. 4, Z. 1 und 9–11: homo, qui est finis animalium, . . . manet in aeternum in immortalitate, quando spiritus est immortalis, cuius vitam induit.

⁷⁹ *Sermo XLV*: h XVII, N. 2, Z. 1–4: homo creatus est «die sexto» et est completio creaturarum . . . omnia creata finem capere in homine.

⁸⁰ Ebd. Z. 5–9.

Vortrag ausführlicher behandeln wollte.⁸¹ Der Mensch ist geschaffen als Ähnlichkeitsbild Gottes. Als solches ist er bestimmt, das Ziel der Schöpfung zu erreichen. »Das Ähnlichkeitsbild ist nämlich das Ziel, d. h. daß er (Gott) ähnlich werde,« *Sermo CLXXXII*.⁸²

In dieser Aussage über das Ähnlichkeitsbild, die Ähnlichkeit, besteht eine gewisse Spannung. Einerseits ist der Mensch schon Ähnlichkeitsbild Gottes, andererseits soll er es noch werden, weil darin das Ziel der Schöpfung besteht. Die Aussage zielt offenbar auf ein Maximum an Ähnlichkeit. Dies wäre die Gleichheit. Daher fährt Cusanus fort: »Weil aber der Mensch zu seinem Ziel nicht zu gelangen vermag, d. h. weil er sich selbst nicht zum Ähnlichkeitsbild Gottes führen konnte, auf das hin er geschaffen worden ist, daher ist die Gleichheit Gottes oder Form herabgestiegen in die menschliche Natur, indem sie einen Menschen anzog, sich bekleidete mit einem Menschen, *induens hominem*, um der natürlichen Ohnmacht, dem Unvermögen aufzuhelfen.«⁸³

Der Mensch kann das Maximum der Gottähnlichkeit, die Gleichheit, nicht aus sich heraus erreichen, weil er immer nur im Komparativ des mehr oder weniger ähnlich lebt. Damit er aber trotzdem sein Ziel, das Maximum erreicht, muß das Maximum selbst die menschliche Natur zur Gleichheit führen. Die Aussage in dieser Predigt bezieht sich allerdings nicht nur auf die Forderung nach der Menschwerdung Gottes, sondern schon auf deren Tatsächlichkeit.

4. Der *maximus homo*

Wenn der Mensch im Komparativ sein letztes Ziel nicht erreichen kann, ist die Forderung nach einem Menschen im Superlativ gegeben. Es muß einen *maximus homo* geben, einen größten Menschen, einen vollkommenen Menschen, der alles das ist, was der Mensch überhaupt sein kann, der

⁸¹ Vgl. oben S. 113 Anm. 46.

⁸² *Sermo CLXXXII B*: h XVIII, N. 1, Z. 13–17: Nota bene, quo modo homo creatus fuit ad similitudinem Dei . . . ut ad finem creationis posset pervenire. Finis autem est similitudo, ut scilicet similis fiat.

⁸³ Ebd. Z. 17–23: Sed quia homo non potuit pervenire ad finem suum, scilicet quia se ipsum perducere nequivit ad similitudinem Dei, ad quam creatus fuit, ideo aequalitas Dei seu forma descendit in naturam humanam induens hominem, ut impotentiam naturalem iuaret etc.

schon das ist, woraufhin der Mensch geschaffen ist, nämlich nicht nur zur *similitudo Dei*, sondern zur Gleichheit, *aequalitas*. »Daher ist das Ziel der Schöpfung der Mensch, der Sohn Gottes ist,« so steht es in *Sermo* CLIV.⁸⁴

a) Der Christus als der *maximus homo*

Dieser *maximus homo* ist Christus, oder besser ist es vielleicht zu sagen: der Christus. In Christus hat die menschliche Natur den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht. In *Sermo* CXXII formuliert Nikolaus: »Weil die menschliche Natur in Christus der Gottheit geeint ist und zwar im höchsten Grade, daher ist Christus selbst der höchste und vollkommene Mensch, indem er in seiner menschlichen Einheit alle menschlichen Vollkommenheiten einfaltet.«⁸⁵

b) Jesus als der *maximus homo*

Dieser mit allen menschlichen Vollkommenheiten ausgestattete Mensch wird dann von Cusanus mit Jesus identifiziert. Der *maximus homo* zeigt zugleich die Vollendung des Menschen und die Vollendung des Universums. In *Sermo* XXVII spricht Nikolaus von der doppelten Funktion des Salvators, in Anlehnung an *Kol* 1,16 vom *Primogenitus*, und an das Gloria der Messe vom *solus Altissimus*, »in dem die gesamte Welt, *universus mundus*, heil, gerettet, *salvus*, und vollkommen, vollendet, *perfectus* wird.«⁸⁶

Er ist auch als Mensch im Besitz aller Vollkommenheiten.⁸⁷ Der biblische Begriff Menschensohn wird in *Sermo* CCLXVII gedeutet. Als solcher ist Christus Mensch im absoluten Sinne. Er ist der Mensch, im Vergleich zu dem es keinen vollkommeneren geben kann.⁸⁸ Dieser so geschilderte

⁸⁴ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 21, Z. 15–16: tunc finis creationis est homo, qui Filius Dei.

⁸⁵ *Sermo* CXXII: h XVIII N. 13, Z. 16–24: Sed quia humana natura in Christo divinitati unita est et ita in altissimo gradu, tunc ipse homo Christus est altissimus atque perfectissimus complicans in sua unitate humanali omnes perfectiones humanae, ut quidquid in omnibus hominibus ac in tota latitudine naturae humanae perfectionis est reperibile aut dabile, in uno Jesu ut in «capite» et suprema «plenitudine» complicitur.

⁸⁶ *Sermo* XXVII: h XVII N. 2, Z. 1–2: in quo universus mundus salvus et perfectus.

⁸⁷ Ebd. Z. 5–9; vgl. auch *Sermo* LIV: h XVII, N. 5, Z. 10–16; *Sermo* CLXXXIX: h VIII, N. 2, Z. 13–16.

maximus homo ist derjenige, in dem sich die Inkarnation, das Eingehen Gottes in seine Schöpfung zum Zwecke ihrer Vollendung vollziehen kann, soll und muß.

Bis jetzt wurde nur mehr oder weniger theoretisch vom *maximus homo* gesprochen, und zwar als einer Forderung zum Zwecke der Vollendung der Schöpfung. Die Frage bleibt noch zu beantworten: Gibt es diesen schon wirklich? Hat die notwendige Inkarnation schon stattgefunden? Ist der mit Gott vereinigte Gott-Mensch schon in die Geschichte eingetreten?

Für Nikolaus ist dies in der Tat schon Wirklichkeit geworden in der geschichtlichen Gestalt Jesu. In *Sermo CCLX* formuliert er: »Und Jesus ist in höchster Weise das, worin die menschliche Natur all das erreicht hat, was sie ersehnt und was wir Gott zuteilen, zusprechen. Die menschliche Natur ersehnt die Glückseligkeit, die Gott ist.«⁸⁹

Der Mensch ist hingeordnet auf Glückseligkeit, die identifiziert wird mit Gott, als seinem letzten Ziel. Glückseligkeit bedeutet somit für den Menschen Vereinigung mit Gott. Dieses Streben ist im Menschen Jesus wirklich an sein Ziel gelangt. »Diese – nämlich die Glückseligkeit – hat die menschliche Natur selbst in Jesus erreicht, weil sie – die menschliche Natur – Gott ergriffen, in Besitz genommen hat, *apprehendit*.«⁹⁰ Und indem Nikolaus dann den biblischen Begriff des Menschensohnes aufgreift, betont er noch einmal an dieser Stelle, daß in einem konkreten Menschen das Ziel der Menschheit bereits erreicht ist. »Und Jesus der Menschen-Sohn, der Sohn eines Menschen hat so die Glückseligkeit erreicht, daß er sie nicht nur allein besitzt, sondern sie mitteilen kann.«⁹¹ Der entscheidende Punkt ist der, daß dieser einzelne Mensch Jesus das Ziel, die Vereinigung mit Gott, anderen Menschen mitteilen kann.

⁸⁸ *Sermo CCLXVII*: h XIX N. 17, Z. 2–15: Ex hoc elicio Christum esse hominem, qui in absoluto homine significatur, quasi homo hominum . . . quo purior et perfectior homo numquam fuit aut erit, sed quo etiam perfectior dari nequit, in quo puritas et perfectio omnium dabilium complicatur, ut ipse sit . . . rex unicus.

⁸⁹ *Sermo CCLX*: h XIX, N. 5, Z. 1–4: Et in summa Jesus est, in quo humanan natura est assecuta omne id, quod desiderat et Deo attribuiimus. Humana natura desiderat felicitatem, quae Deus est.

⁹⁰ Ebd. Z. 4–5: Illam ipsa natura humana est in Iesu assecuta, quia Deum apprehendit.

⁹¹ Ebd. Z. 5–8: Et est Iesus Filius hominis sic assecutus felicitatem, quod ipsam non solum habet sed communicare potest.

c) Das Verhältnis der Menschen zum *maximus homo*

In Jesus, dem Christus, ist durch die in ihm vollzogene Inkarnation die Vollendung der Schöpfung erreicht. In Jesus ist die menschliche Natur zur Gottheit emporgehoben. Die Vollendung der Schöpfung ist an den Menschen gebunden; nur im Menschen kann und muß sie geschehen. Deshalb müssen auch alle anderen Menschen, die wie Jesus an der menschlichen Natur teilhaben, ebenfalls die Vollendung erreichen können, die in Jesus wirklich geworden ist. Sie müssen das werden, was Jesus bereits ist. Jesus zeigt den Menschen, was sie als Menschen sein können und sollen. Sie müssen teilhaben an der Vollendung Jesu als *maximus homo*.

5. Die Bedeutung Jesu als *maximus homo* für den Menschen

a) Jesus als Mittler

Möglich wird dies, weil Jesus seine Vollendung auch anderen Menschen vermitteln kann. Jesus ist der Vermittler der Vollkommenheit des Menschen und der Vollkommenheit der Schöpfung. Schon in *Sermo III* formuliert Cusanus: »Wenn jemand nicht durch diesen Mittler – Nikolaus meint Christus – hinaufgestiegen ist, wird er nicht an sein Ziel gelangen.«⁹² Und nachdem in *Sermo XXVIII* zuvor von Jesus als dem vollkommensten Menschen gesprochen worden ist, wird von ihm in Anspielung auf *Eph* 1,23 gesagt: »Wir haben also einen Erlöser, welcher ein alles erfüllender, auffüllender, vollendender, *adimplens*, Mittler ist.«⁹³

Jesus ist der notwendige Mittler auf dem Weg zur Weisheit als höchstem Ziel. Wer die Weisheit sucht, wird notwendig zu Jesus geführt, und zwar deshalb, »damit er zu dem Mittler gelange, ohne den die Natur dessen, der sucht, unfähig wäre zur Aufnahme, *incapax*, der gesuchten Herrlichkeit, *gloriae*«. ⁹⁴ Jesus ist der einzige »Mittler zwischen Gott und den Menschen«. ⁹⁵

⁹² *Sermo III*: h XVI, N. 9, Z. 24–25: Nisi enim per hunc mediatorem quis ascenderit, ad finem suum non perveniet.

⁹³ *Sermo XXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 41–42: Habemus igitur Salvatorem, qui est mediator «omnia adimplens».

⁹⁴ *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 28, Z. 7–9: . . . ad Jesum, ut ad mediatorem perveniat, sine quo incapax esset natura quaerentis quaesitae gloriae.

⁹⁵ *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 10, Z. 21–22.

Grund dafür ist die Tatsache, daß er »notwendiger Weise Gott und Mensch ist.«⁹⁶ Mittler kann nur der sein, der zugleich Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, der unendlich und endlich zugleich ist.⁹⁷ Für Gott als seinen Vater ist er wesensgleicher Sohn und für den Menschen ist er wesensgleicher Erster, Fürst, Princeps der Menschen.⁹⁸

b) Die Bedeutung des Glaubens: Das Christus-Werden als Vollendung des Menschen

Wir müssen jetzt der Frage nachgehen, wie diese Vermittlung geschehen kann. Grundbedingung ist der Glaube auf der Seite dessen, der die Mittlertätigkeit Jesu in Anspruch nehmen und Anteil an der Vollkommenheit Jesus gewinnen will.⁹⁹ Inhalt dieses Glaubens ist die Gottessohnschaft Jesu.

Für eine Predigt während seiner Legationsreise in Bamberg wählt Nikolaus als Thema: *Jesus est Filius Dei*, Jesus ist der Sohn Gottes. Für die Wahrheit dieser Aussage stützt er sich auf Zeugnisse der Bibel und folgert daraus: »Und weil dies feststeht, ist es nicht zweifelhaft, daß Jesus, der in allem sowohl ein Mensch (war) als auch als Mensch in der Welt wandelte, der Sohn Gottes gewesen ist. Das also muß geglaubt werden.«¹⁰⁰

In *Sermo CXV* stellt Nikolaus die Frage: »Was ist also der Glaube, wenn nicht, daß Christus Gott und Mensch ist?«¹⁰¹ Nach *Sermo CCLVIII* ist

⁹⁶ *Sermo CLXXIX*: h XVIII, N. 3, Z. 3–4: qui est necessario Deus et homo; vgl. auch N. 6, Z. 19.

⁹⁷ Vgl. ebd. N. 6, 22–28: Et quia non cadit inter Deum et hominem medium, quod nec sit Deus nec homo, nec creator nec creatura – oportet enim medium esse nec finitum nec infinitum – ideo mediator unus est eo modo inter Deum et hominem, ut uniat Deum et hominem. Ita Deus et homo unus est Christus.

⁹⁸ Ebd. N. 6, Z. 33–35: Consubstantialis est Filius Patri, consubstantialis est princeps hominum homini.

⁹⁹ *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 10, Z. 19–22: Unde ipse ut personam omnium gerens pro omnibus, qui per fidem eum habent, tamquam mediator Dei et hominum legem adimplevit.

¹⁰⁰ *Sermo LXXXI*: h XVII, N. 3, Z. 1–4: Unde cum constet hoc, tunc non dubium, quin Jesus, qui per omnia et homo et ut homo conversatus fuit in mundo, fuerit Filius Dei. Hoc est igitur credendum.

¹⁰¹ *Sermo CXV*: h XVII, N. 12, Z. 4–5: Quae est igitur fides, nisi quod Christus Deus est et homo?

Inhalt des Glaubens, daß Christus der Sohn Gottes ist und dadurch uns Gott als unseren Vater zu zeigt.¹⁰² Das Geschenk des Glaubens an Christus als den Sohn Gottes führt uns auf den Weg zur Glückseligkeit.¹⁰³

6. Das Wie des Christus-Werdens: Die Geburtmetapher

a) Die Wiedergeburt

Was bewirkt aber dieser Glaube im Menschen? Er ermöglicht oder bewirkt die Wiedergeburt. Diesen aus dem Johannesevangelium stammenden Begriff greift Nikolaus auf und vermehrt ihn noch durch den Aspekt der der Geburt vorausgehenden Empfängnis. »Es ist also der Glaube, durch den im Schoß der Kirche unser Geist empfangen wird, damit er wiedergeboren, von neuem geboren wird als Sohn Gottes,« *Sermo* LXIX.¹⁰⁴

Geburt bedeutet Existenzgewinnung. Mit der Geburt beginnt die Existenz eines Menschen. Wiedergeburt bedeutet eine erneute Existenzvermittlung. Sie ist das Symbol oder das Bild oder die Metapher für einen Vorgang, der eine Existenz vermittelt an jemanden, der bereits eine Art von Existenz hat. Diesem soll eine neue Form von Existenz vermittelt werden. Die Wiedergeburt hat für den Menschen verpflichtenden Charakter, weil sie in gewissem Sinne die Geburt Christi, die ebenfalls eine Wiedergeburt ist, nachvollzieht.

In *Sermo* LXXV, eine der letzten in Koblenz gehaltenen Predigten, hat Nikolaus darüber gesprochen: »Und merke besonders, daß so wie Christus in die Welt kam, da er als Sohn des Vaters im Schoß der Mutter von neuem geboren worden ist, so ist es notwendig, daß du von neuem

¹⁰² Vgl. *Sermo* CCLVIII: h XIX, N. 7, Z. 16–18: Et haec est fides: Christum Dei Filium esse Dei nostri et Patris sui ostensorem.

¹⁰³ *Sermo* CCLXXXII: h XIX, N. 16, Z. 1–4: Donum autem illud est fides, in quo credimus Christum Filium Dei. Nos movet, ut quaeramus viam perveniendi ad filiationem Dei, quae est ultima felicitas. »Der Glaube ist aber jenes Geschenk, in dem wir an Christus als den Sohn Gottes glauben. Er« (Christus ?) »oder «Es« (das Geschenk des Glaubens ?) »bewegt uns, daß wir den Weg suchen, zur Gottessohnschaft zur gelangen, welche die letzte Glückseligkeit ist.« M. M. nach ist die Hinzufügung der Editorinnen »Nam spiritus fidei« nicht nötig.

¹⁰⁴ *Sermo* LXIX: h XVII, N. 20, Z. 1–3: Est igitur fides, per quam in utero ecclesiae concipitur spiritus noster, ut denuo nascatur filius Dei.

geboren wirst im Geist durch die Wiedergeburt des Glaubens in der Taufe.«¹⁰⁵ Daß ihm dieser Satz offenbar sehr wichtig war, zeigt das *Et nota*, Und merke besonders. Für uns bleibt natürlich die Nikodemusfrage: Wie soll das geschehen? Geburt ist ein leiblich materieller Vorgang. Es ist die Vermittlung einer leiblichen Existenz.¹⁰⁶

Die hier angesprochene Wiedergeburt ist ein geistiger Vorgang. Er besagt die Gewinnung einer neuen geistigen Existenz. So wird in *Sermo XLII* gesagt, »daß wir wahre Christen, *Christiani* werden . . . weil wir von neuem geboren werden, . . . was eine Geburt gemäß dem Geiste ist.«¹⁰⁷ Diese neue geistige Existenzweise bedeutet für den Wiedergeborenen die Sohnschaft Gottes, die *Filiatio Dei*, die Gottes-Sohn-Werdung.¹⁰⁸ »Jeder vernunftbegabte Geist geht durch diese Zeugung, die ein Von-neuem-geboren-werden oder Wiedergeboren-werden ist, über in die Sohnschaft Gottes, Gottes-Sohn-Werdung, *filiationem Dei*, so in *Sermo CCXXVI*.¹⁰⁹

b) Die Gottesgeburt als Geburt Jesu in der Seele des Menschen

Noch für einen anderen geistigen Vorgang verwendet Cusanus die Geburtsmetapher. Er greift aus der Tradition den Gedanken der Gottesgeburt im Menschen auf.¹¹⁰ Nikolaus faßt den Gedanken speziell auf Christus bezogen. Es geht ihm nicht allgemein um die Geburt Gottes,

¹⁰⁵ *Sermo LXXV*: h XVII, N. 3, Z. 1–4: Et nota, quod sicut Christus venit in mundum, quando denuo natus est Filius Patris in utero matris, ita oportet te denuo nasci spiritu per renascentiam baptismalem fidei.

¹⁰⁶ Vgl. *Sermo L*: h XVII, N. 3, Z. 5–6: Et hanc nativitatem carnalis Nicodemus . . . non intellexit.

¹⁰⁷ *Sermo XLII*: h XVII, N. 9, Z. 1–6: quod efficiamur Christiani veri . . . quod nascamur denuo . . . quae est nativitas «ex Spiritu»; vgl. auch *Sermo L*: h XVII, N. 3, Z. 8–9; *Sermo LVIII*: h XVII, N. 31, Z. 10–12; N. 33, Z. 6–11; *Sermo LXVIII*: h XVII, N. 8, Z. 1 und öfter.

¹⁰⁸ Vgl. *Sermo LXIX*: h XVII, N. 20, Z. 15–17: qui uti ad renascentiam concepti fuimus, filiationem Dei assequemur.

¹⁰⁹ *Sermo CCXXVI*: h XIX, N. 27, Z. 4–7: omnis spiritus rationalis transit hac generatione, quae est denuo nasci seu renasci, in filiationem Dei.

¹¹⁰ Vgl. dazu HUGO RAHNER, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 13–87; vor allem ist auf S. 71–76, JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, und S. 80–87, MEISTER ECKHART S. 80–87, zu verweisen, die Nikolaus beide studiert hat.

sondern um die Geburt Christi in der Seele des Menschen. Dabei gibt es sogar eine Verbindung zwischen dem Gedanken der Wiedergeburt und dem Gedanken der Geburt Christi im Menschen. »Wir werden dann im Geiste wiedergeboren, sobald im Geiste Christus in uns geboren wird«, formuliert er in *Sermo* LXVIII.¹¹¹ Zwischen den beiden Vorgängen besteht eine Koinzidenz. »Und das bedeutete es, daß du von neuem geboren wirst gemäß dem Geist als Sohn Gottes, weil es (auch) bedeutet, daß in dir der Sohn Gottes geboren wird,« so in *Sermo* LXIX.¹¹²

Für den Geburtsvorgang spielt die Empfängnis eine Rolle. Cusanus spricht von der *conceptio*, Empfängnis, und vom *concupere*, Empfangen, Aufnehmen der Seele. Bevor in der Seele Christus geboren werden kann, muß er erst empfangen werden. Vorbild für die Geburt Christi in der Seele ist Maria. So muß die Seele zuerst gleichsam Maria werden,¹¹³ damit sie Christus empfangen und gebären kann.¹¹⁴ Maria ist auch ein Symbol für die Kirche, die ebenfalls eine Rolle spielt für die Geburt Christi in der Seele. Die Empfängnis Christi in Maria durch den Glauben ist parallel zu sehen zur Empfängnis Christi in der Kirche.

Vorbedingung für die Empfängnis Christi ist bei beiden wiederum der Glaube. »Und merke, wie Christus durch den Glauben empfangen wird in Maria, so wird er empfangen durch den Glauben in der Kirche«, so in *Sermo* XCII.¹¹⁵ Im Anschluß an Paulus, *Gal* 2,20, kann Nikolaus sagen, daß Christus »in uns gezeugt, geboren wird durch das Wort Gottes, das durch das Ohr eintritt und empfangen wird im vernünftigen Geist durch den Glauben und wächst, bis in uns Christus gezeugt wird«, *Sermo* CCLX.¹¹⁶

¹¹¹ *Sermo* LXVIII: h XVII, N. 17, Z. 8–9: Hinc nos tunc in spiritu nascimur, quando in spiritu nascitur in nobis Christus.

¹¹² *Sermo* LXIX: h XVII, N. 21, Z. 6–7.

¹¹³ Vgl. *Sermo* XLIX: h XVII, N. 10, Z. 1–4: Notandum est hic, quod nulla anima rationalis, nisi illa fuerit «Maria» et salutata a Deo, . . . potest possidere quietis beatitudinem.

¹¹⁴ Vgl. ebd. N. 1, Z. 16–17: tunc in nobis generatur Christus.

¹¹⁵ *Sermo* XCII h XVII, N. 3, Z. 1–3: Et nota, quo modo Christus per fidem concipitur in Maria sic concipitur per fidem in ecclesia.

¹¹⁶ *Sermo* CCLX: h XIX, N. 19, Z. 3–6: et generatur in nobis per verbum Dei, quod intrat per aurem et concipitur in spiritu intellectuali per fidem et crescit, quousque generetur in nobis Christus.

c) Die *filiatio*: Der Mensch als *filius Dei*

Sowohl für die Wiedergeburt aus dem Geist als auch für die Geburt Christi in der Seele spielt der Gedanke der *filiatio*, der Sohnschaft eine Rolle. Die Gottessohnschaft ist gleichsam das Ergebnis beider Vorgänge.¹¹⁷ Die Wiedergeburt führt den Menschen zur *filiatio Dei*. Sie macht die Menschen zu Söhnen Gottes in Anlehnung an den Prolog des Johannesevangeliums.¹¹⁸ Die Geburt Christi des Gottessohnes in der Seele macht den Menschen ebenfalls zu einem *filius Dei*. Allerdings nur in der Weise der Teilhabe. Wenn der Mensch durch den Geist Christi bestimmt wird, wird auch er zum Sohn Gottes. »Und durch jenen Geist des Sohnes Gottes werden auch wir in der Weise der Teilhabe, *participative*, Söhne Gottes sein,« so in *Sermo CLXXXV*.¹¹⁹ Christus als der Sohn Gottes kann dem Menschen zeigen, wie er das wird, was er selbst ist, nämlich Sohn Gottes. »Und weil er selbst Sohn Gottes war, hat er in sich selbst gezeigt, wie auch wir Söhne Gottes werden können«, *Sermo CLXXIV*.¹²⁰ Die Menschwerdung des Gottessohnes wird sogar damit begründet, damit die Menschen Gottes Söhne werden. So sagt Cusanus in Predigt CCXC: »So wie Christus Menschensohn geworden ist, sollen wir Söhne Gottes werden.«¹²¹

d) Die *Christiformitas*

Sohn Gottes wird der Mensch durch das Annehmen der Form Christi. Er wird *christiformis*, christusförmig. »Wer in Christus bleibt, ist Sohn Gottes durch die Form Christi, in der er bleibt«, *Sermo CCLXXVIII*.¹²² Form ist

¹¹⁷ Für den Gedanken der *Filiatio Dei* ist wiederum auf Meister Eckhart zu verweisen; vgl. z. B. Predigt 12 Qui audit me (DW 1 S. 193,8–11); Predigt 22 Ave, gratia plena (DW 1 S. 383,3–4); Predigt 49 Beatus venter, qui te portavit (DW S. 435,8–S. 437,3); vgl. ferner ALOIS M. HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt des geistlichen Lebens* (Freiburg 21995) 82–84, 89–94 und 118–120.

¹¹⁸ Vgl. *Joh* 1,12,14; *Gal* 3,22; *1 Joh* 3,1–2.

¹¹⁹ *Sermo CLXXXV*: h XVIII, N. 9, Z. 21–23: Et per illum Filii Dei spiritum erimus et nos participative filii Dei.

¹²⁰ *Sermo CLXXIV*: h XVIII, N. 9, Z. 15–17: Et cum ipse esset Filius Dei, in se ipso ostendit, quo modo et nos filii Dei fieri possimus.

¹²¹ *Sermo CCXC*: h XIX, N. 13, Z. 9–10: sicut ipse factus est «filius hominis», nos fiamus filii Dei.

¹²² *Sermo CCLXXVIII*: h XIX, N. 29, Z. 9–10.

hier sicher im aristotelisch-scholastischen Sinne gemeint als ein das Wesen bestimmendes Prinzip. Die Form verleiht Existenz ähnlich wie die Geburt. Überformung durch die Form Christi gibt dem Menschen gleichsam eine neue Existenz.

Christiformitas bedeutet, Christus als das inkarnierte Wort Gottes und das höchste Gut im Glauben anzunehmen. »Alles, was uns mangelt, werden wir im Glauben aufnehmen und zur Christusförmigkeit herantreten in der Einsicht, daß jenem anzuhängen bedeutet, dem höchsten Gut geeint zu sein,« *Sermo CCXI*.¹²³ Wenn der Mensch sich als Sohn Gottes erkennt, hat er damit die Form Christi angenommen. »Und dies ist ein einziges Wissen, was uns die Kenntnis der Söhne Gottes gibt, d. h. die Christusförmigkeit,« *Sermo CCLXXXII*.¹²⁴ Auch die Wiedergeburt ist eine Verwandlung in die Christusförmigkeit, *Sermo CCLX*.¹²⁵

Durch die Geburt Christi in der Seele wird der Mensch geeint mit Christus als dem *maximus homo*; er wird selbst *maximus homo* und erreicht damit sein Ziel, seine Vollendung. Er wird das, was in ihm angelegt ist, Gottes Sohn. Durch die Geburt Christi in der Seele des Menschen wiederholt sich gleichsam die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, die erneute Zuwendung des absoluten Prinzips zu seinem Prinzipiat, des Schöpfers zu seiner Schöpfung.

d) *Deiformitas*

Cusanus geht sogar so weit, daß er die Christusförmigkeit, mit der Gottförmigkeit identifiziert. *Deiformitas* ist die letzte Steigerung der *Christiformitas*. Der Mensch ist berufen zur Gottförmigkeit, *deiformitas*, kann zu ihr aber nur über die Christusförmigkeit gelangen. Gott »hat seinen Sohn in unsere Natur gesandt, damit er uns zur Gottförmigkeit hinziehe«, so in *Sermo CCXC*.¹²⁶ Annahme der Christusförmigkeit bedeutet vollendete *fi-*

¹²³ *Sermo CCXI*: h XIX, N. 21, Z. 24–27: omnia, quae nobis deficiunt, nos credentes recipere poterimus et ad christiformitatem accedere, quando videmus, quod illi adhaerere est uniri summo bono.

¹²⁴ *Sermo CCLXXXII*: h XIX, N. 18, Z. 6–8: Et haec est unica scientia, quae dat nobis notitiam filiorum Dei, scilicet christiformitas.

¹²⁵ *Sermo CCLX*: h XIX, N. 15, Z. 15–20: Qui autem ad vitam aeternam resurrexerint, ad christiformitatem mutabuntur . . . Unde haec mutatio vocatur regeneratio in Christo, quando vetus homo transit in novam creaturam conformem Christo.

liatio, Sohnschaft und damit *deiformitas*, Gottförmigkeit. Der Mensch in der *Christiformitas* gewinnt die Sohnschaft und damit die Gottförmigkeit. »Wenn wir Christus aufnehmen, werden wir die vollendete Sohnschaft, die vollendete Gottförmigkeit und alles, was der Geist in vollendeter Weise erstreben kann, erlangen,« *Sermo* CLIV.¹²⁷

7. Der Zusammenhang von Unsterblichkeit und Inkarnation

Kurz möchte ich noch auf den Zusammenhang von Inkarnation und Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit eingehen. Dieses Verlangen nach Unsterblichkeit gehört mit zur Vollkommenheit, bzw. dem Streben nach Vervollkommnung. Angelegt ist dieses Verlangen in der Fähigkeit des Menschen über sich hinaus zu streben.¹²⁸ Im Erlangen der Unsterblichkeit hätte der Menschen sein letztes Ziel, die Glückseligkeit erreicht.

Zwischen Inkarnation und Unsterblichkeit besteht nach Nikolaus eine Art Verkettung. Der Gedanke der Unsterblichkeit des Menschen ist gebunden an die Inkarnation. Ohne Inkarnation, Menschwerdung Gottes, ist das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit vergebens. Eine Begründung für die Inkarnation liegt darin, daß das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit nicht ins Leere geht, sondern sein Ziel erreicht.

Diesen Zusammenhang hat Nikolaus in einer Trierer Karfreitagspredigt 1443, *Sermo* XXVIII erläutert. Die Argumentation geht von drei Überzeugungen aus, die nach Nikolaus allen Menschen eigen ist.

Die erste besagt, daß die Seele des Menschen unsterblich ist.¹²⁹

Die zweite besagt, daß das zeitliche Leben nicht aus sich, sondern aus einem überzeitlichen Grund, nämlich Gott kommen muß.¹³⁰

¹²⁶ *Sermo* CCXC: h XIX, N. 13, Z. 1–5: Cum sanctitas sit deiformitas, quomodo acquiritur? Dico: In christiformitate. Nam, cum Deus sit nobis incognitus, ut nos ad deiformitatem attraheret, misit Filium in nostram naturam.

¹²⁷ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 19, Z. 12–17: Si recipimus Christum, assequemur . . . filiationem consummatam, deiformitatem consummatam . . . et quidquid spiritus appetere potest consummate.

¹²⁸ Vgl. oben S. 106 Anm. 12.

¹²⁹ *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 3, Z. 6.8: Omnium hominum est una sententia animam nostram esse immortalem, atque hominem, etiamsi temporaliter moriatur, resurrecturum.

¹³⁰ Ebd. Z. 9–12: Est omnium hominum alia sententia vitam nostram ex «fonte vitae» esse, scilicet ex Deo, in quo omnia vita, quoniam nihil temporale ex se etc.

Die dritte besagt, daß ein in der Zeitlichkeit entstandenes Wesen zur Unsterblichkeit nur durch eine Einung mit einem unsterblichen Wesen gelangen kann.¹³¹

Daraus zieht nun Cusanus in Anlehnung an ein Wort aus dem ersten Brief an Timotheus, *1 Tim* 6,16, folgenden Schluß: »Weil aber Gott es ist, der die alleinige Unsterblichkeit bewohnt, ist allein jener Mensch unsterblich, der Gott geeint ist.«¹³² Dieser Mensch ist der, der in sich »die höchste Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammenfaltet.«¹³³ Er ist identisch mit Jesus Christus.¹³⁴

In *Sermo* LXXXI argumentiert Nikolaus von der menschlichen Natur aus, die allen Menschen gemeinsam ist, auch Jesus. Dadurch daß in ihm der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen hat, hat diese auch die Unsterblichkeit angenommen.¹³⁵ »Daraus folgt, daß unsere Natur dem ewigen Leben geeint ist in Christus Jesus.«¹³⁶ Auf Grund der gemeinsamen menschlichen Natur Jesu und aller Menschen kann der Mensch ewiges Leben gewinnen.¹³⁷ Grundbedingung für das Erlangen der Unsterblichkeit ist der Glaube an den Gottmenschen. »Was ist also der Glaube wenn nicht, daß Christus Gott und Mensch ist?« fragt Cusanus in *Sermo* CXV.¹³⁸ Und er fährt fort: »Wenn du in deiner Natur die Unsterblichkeit erlangen willst, mußt du glauben, daß deine Natur in Christus der Gottheit geeint ist.«¹³⁹

¹³¹ Ebd. Z. 13–15: Est omnium hominum ratione vigentium sententia nihil perpetuum ex temporaliter ortis nisi per unionem ad immortale.

¹³² Ebd. Z. 15–19: Quoniam autem Deus est, qui solum immortalitatem inhabitat, solus ille homo immortalis est, qui Deo unitus est.

¹³³ Ebd. Z. 19–20: Hic autem homo in sua perfectione summa totius humanae naturae complicat virtutem.

¹³⁴ Ebd. Z. 31–32: Nos autem christiani ipsum Jesum passum Christum esse affirmamus.

¹³⁵ *Sermo* LXXXI: h XVII, N. 3, Z. 5–7: Et sic credimus naturam humanam per Dei Filium assumptam, quae quidem natura humana est immortalitati unita.

¹³⁶ Ebd. Z. 8–9: Unde patet naturam nostram aeternae vitae unitam in Christo Jesu.

¹³⁷ Ebd. Z. 9–11: Possumus igitur assequi aeternam vitam, qui sumus homines eiusdem naturae, sed non in alio nisi in ipso.

¹³⁸ *Sermo* CXV: h XVII, N. 12, Z. 4–5: Quae est igitur fides, nisi quod Christus Deus est et homo?

¹³⁹ Ebd. Z. 6–8: Si tu vis in tua natura immortalitatem adipisci, credere te oportet naturam tuam in Christo deitati unitam. Vgl. *Sermo* CCLX: h XIX, N. 10, Z. 11–15.

Mit der Unsterblichkeit hat der Mensch das erreicht, wozu er seiner Natur nach berufen ist, die letzte Vollendung dessen, was in ihm als Mensch angelegt ist. Den Weg dahin zeigt ihm Christus. So sagt Nikolaus in *Sermo CCLXXX* in Anlehnung an das Johannesevangelium: »Christus ist der Weg, *via*, und die Pforte, *ostium*, zur Unsterblichkeit.«¹⁴⁰

IV Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen. Die Analyse des Menschseins in der Welt führt zur Idee der Inkarnation und zur Lehre von Christus. Im Gegenzug wird die Lehre von Christus zu einer Lehre vom Menschen.

Der Versuch des Nikolaus von Kues, das Universum und den Menschen zu erklären, geht aus von dessen Situation in der komparativen Seinsweise. Der Mensch findet sich vor in der Welt des endlichen Seins, der Endlichkeit, die charakterisiert ist durch das mehr und weniger. Obwohl er in dieser Realität des größer oder kleiner sich vorfindet, kann er im Denken in eine andere Sphäre hinüberreichen, nämlich in die des Superlativs. Vom mehr oder minder ausgehend ist er in der Lage, das *Maximum* zu denken, ja er soll und muß es denken, wenn er seinem Dasein einen Sinn verleihen soll und will.

In seinem Denken stellt er daher die Forderung einer Vollendung seines Daseins auf in der Gestalt des größten Menschen, der all das wirklich ist, was der Mensch sein kann. Diese Vollendung aber vermag der Mensch selbst nicht zu leisten. Er ist angewiesen auf eine erneute Zuwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf. Diese Zuwendung muß die Gestalt der Inkarnation haben, d. h. der Menschwerdung Gottes. Dies ist die rationale Seite der Argumentation von Nikolaus.

Eine andere Argumentation geht von der Offenbarung aus. Es ist der Versuch einer Erklärung der Person Jesu. Danach ist Jesus der vom Denken geforderte inkarnierte Gottmensch. Jesus ist der in der Spekulation gedanklich entwickelte *maximus homo*, der größte Mensch. In ihm ist die gedanklich erschlossene Möglichkeit bzw. Notwendigkeit des größten Menschen Wirklichkeit geworden. Die Faktizität des größten Menschen ermöglicht allen anderen Menschen im Anschluß an ihn, in seiner Nach-

¹⁴⁰ *Sermo CCLXXX*: h XIX, N. 16, Z. 3–4: Christus est via seu ostium ad immortalitatem.

folge, ebenfalls das Ziel, die Vollendung zu erreichen: *maximus homo* zu werden. Wenn der Mensch selbst *filius Dei* geworden ist, hat er sein Seinsziel erreicht. Wenn der Mensch Christus findet, indem er selber durch die Christusförmigkeit gleichsam Christus wird, bringt er zur Vollendung, was in ihm als Mensch angelegt ist. Wenn die Menschen, Christus ähnlich, Söhne Gottes werden, wenn sie Brüder Christi werden, dann hat auch die Schöpfung ihre letzte Vollendung erreicht: die Einung mit dem absoluten Maximum, die Einung mit dem Schöpfer.

Diskussionsbericht

H. Benz: Gemäß Ihrem Vortrag leben wir in einer endlichen Welt (*contractio*), d. h. in einem Zustand des Mehr oder Weniger. Dann können wir doch nur zur Gottessohn-Werdung gelangen, indem wir über die Individualität hinausschreiten, loskommen von uns, von dem Eingebildetsein auf unsere subjektive Leistung und von all dem, was heute als Persönlichkeitsfindung als unserem eigentlichen Ziel angepriesen wird. Sehe ich richtig, daß nach NvK die Vollendung des Menschen dann ein Aufgeben der Individualität wäre? H. Schnarr: Nein: Die Gottessohn-Werdung, die Christusförmigkeit steigert eigentlich die Individualität. Der Mensch bleibt, was er ist. Aber es ist eine gesteigerte Form der Individualität, nicht so etwas wie ein allgemeiner Mensch. H. Benz: Was bedeutet dann die *maximitas humanitatis*? Doch wohl nicht, daß alles Individuell-Kontrakte in Christus gesammelt ist? Und wenn, dann doch nur auf eine höhere Weise? H. Schnarr: In diesem Sinne interpretiere ich den *maximus homo*. Inwieweit der einzelne Mensch wirklich christusförmig geworden ist, können wir nicht ausmachen. H. Meinhardt ergänzt: Die Gottessohn-Werdung dürfe natürlich nicht als ein Eingehen in eine allgemeine Menschheit-Gottheit verstanden werden, unter Aufgabe des individuellen Seins. Wenn NvK auch nicht überall alles sage, so finden sich neben der *maximitas* der Menschheit in *De docta ignorantia* auch Äußerungen zur *singularitas*. Durch Partizipation an der höchsten *singularitas* Gottes ist der Mensch in höchster Weise (singulärer) Mensch.

H. Stürmer vermißt in dem Referat das Leiden und Sterben des Gottessohnes. Denn die Menschwerdung des Gottessohnes allein kann nicht genügen, um uns aus unserer Erbärmlichkeit heraus- und zu Gott

hinzuführen. Zur Beantwortung verweist H. Schnarr auf die selbstgesetzten Grenzen seines Vortrags. H. Beierwaltes fragt nach der Unterscheidung des im Referat angedeuteten Eckhartschen Gedankens der Gottesgeburt von demjenigen bei NvK. H. Schnarr sieht bei NvK den Akzent auf die Geburt Christi in uns gesetzt, während die Tradition allgemein von der Gottesgeburt in uns spreche. H. Beierwaltes kann darauf hinweisen, daß im Hinblick auf das spätere Dictum des Angelus Silesius: »Wird Christus tausendmahl zu Betlehem geboren/Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohren«¹, bei Eriugena sogar zu lesen sei, daß Christus täglich in uns gekreuzigt werde. H. Yamaki versucht, eine dreifache Distinktion ins Spiel zu bringen: Jesusförmigkeit, Christusförmigkeit und Gottförmigkeit. H. Schnarr findet für erstere keinen expliziten Beleg bei NvK, sieht jedoch diese in der Christusförmigkeit enthalten. Allerdings müsse man sehen, daß der *maximus homo*, den NvK auf spekulativem Wege zuerst entdeckte, Jesus sei. Zur Gottförmigkeit erinnern H. Beierwaltes und H. Schnarr an das traditionelle theopietische Motiv: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werden könne.

H. Casarella fragt an: Stellt die cusanische Betonung der Andersheit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer vielleicht eine Rektifizierung der Eckhartschen Wiedergeburtstheorie dar? H. Schnarr möchte dies offenlassen. H. Helmrath: Gibt es einen genuinen Prediger NvK, der in seinen Predigten ein eigenes Profil entwickelt, oder müssen wir von der Einheit eines Denkens in seinem Predigt- und übrigen Werk ausgehen? Gibt es eine ausgesprochene *Sermones*-Theologie? H. Schnarr zögert mit einem Ja, weist z. B. auf parallele Ausführungen in *De docta ignorantia* und *Sermo XXII* hin. Eine schlüssige Antwort könnte erst ein Einzelstudium mit anschließender Gesamtschau aller *Sermones* bringen.

¹ *Cherubinischer Wandersmann*. Krit. Ausgabe v. L. Gnädinger (Stuttgart 1985) 1. Buch, N. 61, S. 36.

DAS KIRCHENBILD IN DEN SERMONES DES
NIKOLAUS VON KUES.
|| HILFE AUCH FÜR HEUTE?

Von Martin Thurner, München

Professor Ulrich Horst
zum 75. Geburtstag

Einleitung: Die Kirchenthematik in Wirken und Werk des Cusanus

Das Thema »Kirche« zieht sich wie ein roter Faden durch das Leben und Wirken des Nikolaus von Kues. Für ihn, der es zweimal ablehnte, die Gelehrtenlaufbahn als Universitätsprofessor einzuschlagen, stand die Kirche stets im Mittelpunkt seiner öffentlichen Tätigkeiten, beginnend mit seinem Studium der Kanonistik in Padua über seine Zeit auf dem Basler Konzil, die große Legationsreise in deutschen Landen, den konfliktreichen Brixner Episkopat bis hin zu den späten Reformversuchen als Kurienkardinal in Rom.

Lenkt man den Blick von der Biographie auf das Werk des Cusanus, so scheint sich dieser Eindruck aber nicht auf den ersten Blick zu bestätigen. Schwerpunkt ist das Thema »Kirche« lediglich in der ersten der großen theoretischen Schriften, nämlich der *Concordantia catholica* (1433), die aber von Cusanus ausdrücklich nicht in die abschließende Sammlung seiner Schriften aufgenommen wurde.¹ Ein eigenes Kapitel ist der Kirche dann

¹ Hans Gerhard Senger zufolge kann diese Nichtaufnahme »wohl kaum anders denn als Distanzierung [sc. von der dort vertretenen konziliaren Ekklesiologie, M. Th.] gedeutet werden«. Vgl. H. G. SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff des Nikolaus von Kues*, in: *Coincidencia de Opuestos y Concordia. Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Salamanca 2002) 85–106, hier: 97. In diesem Aufsatz ist auch die wichtigste Sekundärliteratur zum allgemeinen Kirchenverständnis des Cusanus verzeichnet. Zusätzlich sei noch erwähnt, weil darin auch auf die Predigten verwiesen wird: TH. M. IZBICKI, *The Church*, in: Ch. M. Bellitto u. a. (Hg.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man* (New York 2004) 130–140.

nur mehr in der *Docta ignorantia* (III, 12) gewidmet, und zwar am Schluss des Werkes, wobei die Schlussstellung dieses immerhin umfangreichsten Kapitels der gesamten Schrift verschiedene Interpretationen zulässt: Entweder stellt die dort entworfene Vision der Kirche die Vollendung des Gedankengebäudes der *Docta ignorantia* dar, auf die der Gedankengang von vorneherein angelegt ist,² oder die abschließenden Ausführungen über die Kirche sind dem Gesamtwerk eher lose angehängt und folgen nicht zwangsläufig aus dem bereits vorher Gesagten.³ Von *De coniecturis* an tritt die Kirchenthematik in den großen Schriften auffällig in den Hintergrund, wenn sie nicht völlig fehlt. Selbst in Werken wie *De pace fidei* oder *De visione dei*, die dem Dialog des gläubigen Christen mit den anderen Religionen und mit Gott gewidmet sind, spielt die Kirche keine erwähnenswerte Rolle. Wer sich über das theoretische Kirchenbild informieren wollte, das für das kirchenpolitische Wirken des Cusanus nach *De docta ignorantia* maßgeblich war, war bisher weitgehend auf kleinere Gelegenheitschriften verwiesen, wie den *Dialogus concludens Amedistarum errores* von 1441, den Brief vom 20. Mai 1442 an Rodrigo Sánchez de Arévalo oder die *Reformatio generalis* von 1459.

Mit dem Abschluss der Edition der Sermones des Cusanus kann sich diese Quellenlage nun grundlegend ändern. Das Predigtwerk enthält Aussagen zur Kirchenthematik aus so gut wie allen Lebensphasen des Cusanus, wobei sich die gedanklich intensivsten Positionen in den Predigten des Jahrzehnts bis zum Abschluss der *Docta ignorantia* und in den Brixner Predigten finden.⁴

² So der Interpretationsversuch von M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* [= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge, Bd. 45] (Berlin 2001) 453–458. Vgl. auch DERS., *Kirche als »congregatio multorum in uno« nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion*, in: M. Weillauff und P. Neuner (Hg.), *Für euch Bischof, mit euch Christ*. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag (St. Ottilien 1998) 485–510. Siehe dort auch die Hinweise auf andere Bezugnahmen auf das Kirchenkapitel der *Docta ignorantia* in der Sekundärliteratur.

³ So die von erwägenswerten Argumenten (z. T. auch mit Bezug auf die Textgenese) gestützte Position von SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff* (wie Anm. 1) 95–97.

⁴ Die Bedeutung des Predigtcorpus als Quelle für die Ekklesiologie des Cusanus in der Zeit als Kardinal und Bischof wird bereits hervorgehoben bei H. PAETZOLD, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche auf Grund seiner Predigten* (Breslau 1938) [= Teildruck einer bei Josef Koch entstandenen Dissertation]. Allerdings beschränkt sich Paetzold

I Entwicklungsgeschichtliche Schwerpunkte des Kirchenbildes in den Sermones

Wenngleich die Themen in den Predigttexten von den liturgischen Anlässen und den auszulegenden Schriftlesungen wesentlich mitbestimmt werden, setzt Cusanus innerhalb dieses Rahmens Schwerpunkte, in denen sein origineller Denkansatz und dessen Entwicklung deutlich hervortreten. Biographisch und thematisch lassen sich zwanglos drei aufeinander folgende Phasen unterscheiden: Vom Beginn seiner Predigtstätigkeit 1430 bis zur Zeit des Abschlusses der *Docta ignorantia* um 1440 steht eine heilsgeschichtliche Sicht der Kirche im Vordergrund, in die aber auf charakteristisch cusanische Weise die Gesamtheit der intellektbegabten Menschheit integriert wird. Mit der Zeit der großen kirchenpolitischen Missionen des Cusanus auf den Reichstagen, der deutschen Legationsreise und dem Brixner Episkopat tritt der Glaubensprimat des Petrus in den Mittelpunkt des ekklesiologischen Interesses. Und ab den späten Brixner Predigten wendet sich Cusanus verstärkt einer Sicht der kirchlichen Wirklichkeit zu, die von der paulinischen Rede vom *corpus Christi mysticum* geprägt ist. Diese drei entwicklungsgeschichtlichen Schwerpunkte gilt es nun im Folgenden nachzuzeichnen.

I. 1 Heilsgeschichte und Intellektwirklichkeit

Im Kirchenbild des ersten Predigtjahrzehnts von 1430 bis 1440,⁵ also bis zum Abschluss der *Docta ignorantia*, gelingt es Cusanus, gedanklich zwei Dimensionen miteinander zu verbinden, die man gemeinhin voneinander trennt oder gar einander entgegensetzt, nämlich die heilsgeschichtliche

auf die »Lehre von der Vollgewalt des Papstes« aus den Brixner Predigten, »weil sie für den von Cusanus endgültig vertretenen Kirchenbegriff entscheidend ist« (36). Abgesehen davon, dass es in den betreffenden Predigttexten nicht primär um die Vollgewalt des Papstes, sondern um den Glauben des Petrus geht, kommen Entwicklung und Vielfalt der ekklesiologischen Vorstellungen der Sermones dabei zu kurz. Nichtsdestoweniger kommt Paetzolds Arbeit das Verdienst zu, in einer Zeit lange vor dem Abschluss der Edition zentrale Gedankenschwerpunkte der Predigten aus den Handschriften zugänglich gemacht zu haben.

⁵ Vgl. dazu auch: W. KNOCH, *Ekklesiologische Aspekte in den frühen Predigten des Nikolaus von Kues*, in: K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Hg.), *Nikolaus von Kues als Prediger* [= Philosophie interdisziplinär 11] (Regensburg 2004) 29–44.

und die metaphysisch-geistphilosophische Sichtweise. Bereits in seiner ersten Predigt *In principio erat Verbum* vom Weihnachtstag 1430 bezieht sich Cusanus auf das Gott seinem Volk gegenüber zugesagte geschichtliche Heilsversprechen: »Es sprach die Wahrheit: »Herr, der du nicht lügen kannst, denn über dich hinaus gibt es nichts Wahreres. Erwinnere dich, auf dass der Eid erfüllt werde, den du Abraham gegenüber geschworen hast: In deinem Samen seien alle Völker gesegnet.«⁶ Im Unterschied dazu enthält die umfangreiche Dreikönigspredigt *Intrantes domum* von 1439/1440 eine Definition der Kirche, in deren Zentrum die geistphilosophische Begrifflichkeit steht: »*Ecclesia est unio rationabilium spirituum ad caput suum Christum.*« – »Die Kirche ist die Einung der vernunfthaften Geister auf ihr Haupt Christus hin.«⁷ Die Reflexionen auf die Kirche in den Predigten des dazwischen liegenden Jahrzehnts lassen sich als der Versuch interpretieren, diese beiden Positionen der Sicht auf die Kirche, nämlich die heilsgeschichtliche und die philosophische, miteinander zu vermitteln.

Die heilsgeschichtliche Dimension der Kirche kommt zur Sprache, weil sie Cusanus in diesem Jahrzehnt fast ausschließlich in Predigten zum Dreikönigstag oder zum Fest Mariä Himmelfahrt zum Thema macht. Indem er die Ereignisse, Schriftlesungen und liturgischen Texte dieser Feste – wie er selbst sagt – *in mystico sensu*,⁸ also im allegorischen Sinn auf die Kirche bezieht, kann er darin den geschichtlichen Weg der Kirche diesseits und jenseits unserer Weltzeit präfiguriert sehen. Während ihm Dreikönig als Fest des Anfangs der Kirche gilt, deutet er die Aufnahme Mariens in den Himmel als Bild für deren eschatologische Vollendung.

Bereits in *Sermo II Ibant magi* von 1431 sagt der Prediger am Beginn, das Dreikönigsfest sei »im eigentlichen Sinn das Fest der Kirche, denn in den drei Weisen ist sie aus dem Heidentum zu Christus geführt worden, in der Taufe ihm durch Heirat verbunden und im Wunder aus ihrer geschmacklosen Wässrigkeit in den köstlichsten Geschmack ihres Bräutigams und in die Berausung seiner Liebe verwandelt worden.«⁹ Auch in dieser Freude über die Geburt der Kirche aus ihrer wundervollen Hochzeit mit dem

⁶ *Sermo I*: h XVI, N. 19, Z. 15–19.

⁷ *Sermo XXI*: h XVI, N. 2, Z. 9–11.

⁸ *Sermo XIV*: h XVI, N. 1, Z. 13.

⁹ *Sermo II*: h XVI, N. 1, Z. 6–11.

Gottessohn vergisst es Cusanus nicht, dass der Kirche mit dem Gang durch Zeit und Geschichte auch viel Drangsal und Prüfungen bevorstehen, denn »man muss wissen, wie von Anfang an die Missgeburt der Kirche der Boshaften (*ecclesia malignantium*) stets mit den Erwählten und der Kirche der Vorherbestimmten (*ecclesia praedestinatorum*) einherläuft.«¹⁰

Wie in der *Concordantia catholica* betrachtet Nikolaus auch in den frühen Predigten die Kirche unter der Perspektive ihrer (heils)geschichtlichen Gestalten, von der streitenden über die »schlafende« (im Purgatorium zu reinigende) bis zur triumphierenden Kirche.¹¹ Während in der großen Konzilsschrift die *ecclesia militans* und ihre hierarchische Struktur im Mittelpunkt steht, betrachtet Cusanus in den in ihrem Umkreis entstandenen Predigten die Kirche überwiegend im Vorausblick auf ihre eschatologische Vollendung als *ecclesia triumphans*. Dies hat seinen Grund mit darin, dass er vor allem in den Predigten zu Mariä Himmelfahrt 1431 und 1432 über die Kirche spricht, indem er die Festlesung von der apokalyptischen Frau aus *Offb* 12, 1 in bildreicher allegorischer Ausdeutung auf die Kirche bezieht: Die Sonne, von der die apokalyptische Frau umkleidet ist, setzt er mit Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, gleich, die im von der Liebe geformten Glauben und in der Zier aller spirituellen Charismen glänzt. Der Mond zu ihren Füßen ist Bild für die wandelbare Welt und die Besiegung der irdischen Versuchungen. Die zwölf Sterne, von denen ihr Haupt umkränzt ist, symbolisieren die zwölf Apostel.¹² In seine mariologisch motivierte Vision der endzeitlichen Kirche, die in ihrer Kraft auf Olivier Messiaens Orgelstück *Apparition de l'église éternelle* (von 1932) vorausweist, integriert Cusanus zahlreiche biblische und spiritualitätsgeschichtliche Bezüge. Auf dem Hintergrund der Vorstellung von Maria als der neuen Eva spricht er davon, dass die Kirche ebenso vom Blut und Wasser aus der Seite des gekreuzigten Christus abstammt, wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam geformt wurde.¹³ Die heilige Mutter

¹⁰ Ebd. N. 26, Z. 30–32.

¹¹ Vgl. *De conc. cath.* I, 5: h²XIV/1, N. 30, Z. 9. Dieselbe Dreigliederung *ecclesia militans, dormiens, triumphans* auch in: *Sermo X*: h XVI, N. 18, Z. 3–10. Zum Ursprung dieser seit dem 12. Jh. gängigen Terminologie: Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* [= Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c] (Freiburg-Basel-Wien 1971) 103.

¹² *Sermo VIII*: h XVI, N. 32, Z. 1–9. Vgl. auch *Sermo XV*: h XVI, N. 4, Z. 1–13.

¹³ *Sermo XIII*: h XVI, N. 2, Z. 5–11.

Kirche ist wie die Arche Noah, die alles Leben erhält.¹⁴ Schließlich identifiziert er die Kirche noch mit der schönsten aller Frauen aus dem alttestamentlichen Hohenlied (*Cant.* 6, 9), die »da hervorglänzt wie die Morgenröte, schön wie die Sonne, klar wie der Mond, furchterregend wie Kriegsscharen«.¹⁵ Die eschatologische Perspektive führt bei Cusanus aber keineswegs dazu, dass er darüber die gegenwärtige Situation der Kirche in seiner Zeit vergisst. Im Gegenteil: Der Blick auf die vollendete Endzeitgestalt der Kirche öffnet ihm vielmehr den kritischen Horizont, im Lichte dessen er die gegenwärtigen Mängel im Zustand der Kirche sehen und mit dem Imperativ zur Besserung anprangern kann. Apokalyptische Vision wird so zur Gegenwartskritik. Die Befindlichkeit der Kirche in dieser Zeit sei – »welch ein Schmerz!« – so tief wie der Mond unter den Füßen der apokalyptischen Frau, nämlich auf dem niedersten Grad. Damit wir der Kirche in diesem Zustand dienen und sie reformieren können, müssen wir uns auf dem Weg der Gebote fortbewegen und den machtbewahrenden Schlüssel der Kirche nicht verstoßen.¹⁶ Die ekklesiologische Eschatologie ist so für den Prediger zugleich die Grundlage für die breite Entfaltung einer gegenwartsbezogenen Ethik. Die Vision der triumphierenden Kirche wird für die Predigthörer zum Appell und zur Motivation für den beschwerlichen Aufstieg über die Stufen der Tugenden *versus montem Sion* zu den *ostia civitatis Jerusalem*.¹⁷

Während in den ekklesiologisch relevanten Marienpredigten die für Cusanus sonst auch in den Sermones charakteristische philosophische Terminologie und spekulative Gedankenführung zugunsten einer biblisch orientierten Bildallegorese auffällig zurücktritt, bietet ihm die Dreikönigsthematik reichlich Gelegenheit dazu, die *philosophisch-spekulative* Dimension seines Kirchenverständnisses zu entfalten. Bereits in der Epiphaniepredigt von 1433 (–36?) lässt Nikolaus die intellektphilosophische in die heilsgeschichtliche Perspektive einfließen. Der Besuch der drei Magier beim Christuskind wird als Bild dafür gedeutet, wie wir Heiden aus der Ferne durch ein göttliches Licht (*lumine divino*) zum Erlöser geführt werden und damit die Kirche entsteht. Was Cusanus unter diesem gött-

¹⁴ Ebd. Z. 13f.

¹⁵ *Sermo* XV: h XVI, N. 5, Z. 1 – N. 6, Z. 13.

¹⁶ *Sermo* XIII: h XVI, N. 5, Z. 1 – N. 7, Z. 3.

¹⁷ *Sermo* VIII: h XVI, N. 32, Z. 1 – N. 42, Z. 30.

lichen Licht näherhin versteht, wird in der darauf folgenden Aussage deutlich, wonach es alle seine Intellektgeister sind (*omnes intellectuales eius spiritus*), die Gott als überirdischen König anbeten. Das göttliche Licht, welches die Heiden in die über die alttestamentlichen Propheten bis hin zu Christus sukzessive ansteigende Offenbarungsbewegung der Kirche einführt, ist also die natürliche Intellektbegabung.¹⁸

Welcher innere Zusammenhang zwischen allgemeinmenschlicher Intellektbegabung und dem heilsgeschichtlichen Werden der Kirche besteht, wird in der umfangreichen Dreikönigspredigt *Intrantes domum* von 1439 oder eher 1440 expliziert. Bei diesem *Sermo* (XXI) handelt es sich nicht nur um einen der längsten Texte über die Kirche, sondern wohl auch um den spekulativsten ekklesiologischen Passus innerhalb des Predigtcorpus. Gleich zu Beginn stellt Cusanus den Bezug des Festevangeliums zur Kirche her, indem er das Haus, das die Magier betraten, mit der streitenden und triumphierenden Kirche gleichsetzt. Auch die traditionelle Bestimmung der Kirche als *congregatio fidelium*¹⁹ bezieht er auf das Dreikönigsereignis, indem er feststellt, dass es der Glaube war, der die drei Magier das Gotteskind finden ließ. In der Art, wie Nikolaus dann aber den für die kirchliche Gemeinschaft konstitutiven Glauben näher bestimmt, betritt er fast unmerklich die intellektphilosophische Dimension. Der Glaube erscheint ihm als die Weise, wie wir im Zustand unserer gegenwärtigen Endlichkeit die Wahrheit erfassen, nämlich nicht unmittelbar, sondern »in Spiegelbild und Rätselgleichnis.«²⁰ Dieses Pauluszitat (1 Kor 13, 12) kommt auch an zahlreichen anderen Stellen in den cusanischen Werken²¹ vor; Nikolaus charakterisiert damit stets die *allgemeine* Wesensnatur menschlicher Erkenntnis, und zwar unabhängig davon, ob sie im Raum des konkreten christlichen Glaubens oder der konkreten katholischen Kirche stattfindet. Es handelt sich dabei um eine bildhafte Umschreibung seines Erkenntniskonzeptes der *docta ignorantia*.

¹⁸ *Sermo* XVIII: h XVI, N. 1, Z. 4 – N. 3, Z. 12.

¹⁹ Siehe den Nachweis der Traditionsbezüge im kritischen Apparat zu h XVI, N. 2, Z. 2–3.

²⁰ *Sermo* XXI: h XVI, N. 2, Z. 6–7: *veritas non apprehenditur nisi in speculo et in aenigmatibus*.

²¹ Vgl. z. B. *De beryllis*: h ²XI/1, N. 15, Z. 1f. Parallelstellen und Quellenbelege sind angeführt in der *Adnotatio* 4 der kritischen Ausgabe von *De beryllis* (h ²XI/1, 101f).

Cusanus identifiziert hier also offensichtlich den kirchlichen Glauben mit der allgemeinmenschlichen Erkenntnisnatur. Dies geht dann auch eindeutig daraus hervor, dass er im Fortgang des Gedankens die kirchliche Gemeinschaft ausdrücklich als die »Einung der vernunfthaften Geister auf ihr Haupt Christus hin« definiert.²² Die Herausgeber der kritischen Predigtedition verweisen in diesem Zusammenhang auf eine ähnlich lautende Aussage in Bonaventuras *Collationes in Hexaëmeron*.²³ Der Vergleich mit der Kirchendefinition Bonaventuras eignet sich aber besonders dafür, die spezifische Eigenart des cusanischen Kirchenverständnisses herauszuarbeiten: Wenn Bonaventura die Kirche als *unio rationalium* bestimmt, so versieht er diese Definition mit einer Einschränkung, die auch für das gängige Verständnis der Kirche in Tradition und Gegenwart charakteristisch ist. Die Kirche ist eine Gemeinschaft vernunftbegabter Wesen, aber nur derjenigen Gruppe unter diesen, die das göttliche Gesetz bewusst befolgen und dies auch in der liturgischen Praxis des gottesdienstlichen Kultes konkret zum Ausdruck bringen. Diese Einschränkung fehlt bei Cusanus charakteristischerweise. Doch wie kann Nikolaus damit behaupten, dass im Grunde *alle* Vernunftwesen zur Kirche gehören, weil sie im Glauben an Christus als ihr Haupt subsistieren?

Die systematische Verbindung zwischen Intellektbegründung und kirchlichem Glauben expliziert Cusanus in einem Textzusammenhang, der in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Dreikönigspredigt *Intrantes domum* entstanden ist, nämlich in den letzten beiden Kapiteln des dritten Buches von *De docta ignorantia*, die mit *Mysteria fidei* (III, 11) und *De ecclesia* (III, 12) überschrieben sind. Nikolaus definiert hier den Glauben als »Ursprung des Erkennens« (*initium intellectus*) und begründet dies mit dem Verweis darauf, dass »in jeder Wissensdisziplin erste Prinzipien vorausgesetzt werden, die allein durch den Glauben (*sola fide*) angenommen werden.«²⁴

²² *Sermo XXI*: h XVI, N. 2, Z. 9–11: *Quare ecclesia est unio rationabilium spirituum ad caput suum Christum*. Vgl. auch *De conc. cath.* I, 1: h ²XIV/1, N. 8, Z. 3–4: [ecclesia] per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum [Christum] et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes.

²³ *Coll.* 1, n. 2 (5, 329b): *Ecclesiae loquendum est, quae quidem est unio rationalium concorditer et uniformiter viventium per concordem et uniformem observantiam divinae legis, per concordem et uniformem cohaerentiam divinae pacis, per concordem et uniformem consonantiam divinae laudis*.

²⁴ Vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 26 – S. 152, Z. 9 [N. 244]. Dazu: M. THURNER,

Da die intellektbegründende Wahrheit in ihrer Selbstevidenz zwar in jedem Erkenntnisvollzug vorausgesetzt wird, vom Menschen in seiner Endlichkeit aber weder selbst hervorgebracht noch begriffen werden kann, ist jeder Vernunftvollzug im Grunde genommen ein Glaubensvollzug und der natürliche Erkenntnisprozess somit *explicatio fidei*, Ausfaltung des Glaubens. Als Gemeinschaft der Glaubenden ist die Kirche somit in einem tieferen Sinn mit der Einheit aller denkenden Menschen identisch. Sie ist jene »maximale Einung«, die Cusanus im abschließenden Kirchenkapitel der *Docta ignorantia* in Gestalt der *ecclesia triumphans* als Vollendung der Wahrheitsschau des Intellekts beschreibt.²⁵

Im Fortgang der Dreikönigspredigt von 1439/40 vertieft Cusanus die intellektphilosophische Begründung der Kirche, indem er sie in eine schöpfungstheologische Reflexion einfügt. Ein »jedes Geschöpf«, also nicht nur die getauften Glieder der sichtbaren Kirche, bezieht sich in seinem »Glauben« gehorsam auf Gott als die »unfehlbare Weisheit«, also als Ursprung seines intellektuellen Wahrheitsvollzuges. Für diese Ausrichtung aller Menschen auf die unbegreifliche und daher nur im Glauben anzunehmende göttliche Wahrheit gibt der Prediger nun einen Begründungszusammenhang an, den er an zahlreichen anderen Stellen seiner Werke (vor allem auch in den Sermones)²⁶ ausführlicher darlegt: Gott hat alles um seiner selbst willen geschaffen und dies trifft in besonderer

»Der Glaube ist der Ursprung des Denkens«. *Philosophie als Weg der Gottsuche nach Nikolaus von Kues*, in: A. J. Bucher (Hg.), *Welche Philosophie braucht die Theologie?* [= Eichstätter Studien NF XLVII] (Regensburg 2001) 33–53 und das Kapitel »Das offenbarungsphilosophische Glaubensverständnis« in M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 220–300 sowie U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 55] (Münster 2000).

²⁵ Vgl. dazu das Kapitel »Die *ecclesia aeternaliter triumphantium* als Vision der idealen Vollendung menschlicher Intellektnatur« in M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 453–458. Vgl. auch DERS., *Kirche* (wie Anm. 2) 485–510 und H. G. SENGER, *Der koinzidentelle Kirchenbegriff* (wie Anm. 1) 85–106. Im Hinblick auf die Genese des ekklesiologischen Konzeptes in den Predigten im Jahrzehnt vor dem Abschluss der *Docta ignorantia* wird deutlich, dass die Verbindung von Heilsgeschichte und Intellektbegründung, die Cusanus im abschließenden Kirchenkapitel der Schrift vornimmt, das zusammenfassende Ergebnis einer langjährigen konsequenten Gedankenentwicklung ist, die sich aus dem philosophischen Grundkonzept der *docta ignorantia* sowie der diesem vorausgehenden cusanischen Glaubensreflexion gleichermaßen ergibt.

²⁶ Dazu: M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 27–48.

Weise auf die Geistnatur des Menschen zu. Denn die »ewige Weisheit« selbst fand ihre Freude daran, in der Mitte des Menschen zu leben und erbaute sich das vernunftbegabte Geschöpf als Haus. Im Bezug des endlichen Intellekts zur Weisheit Gottes kann der Mensch daher auch die Erfüllung seiner affektiven Bedürfnisse finden. Das eucharistische Mahl von Brot und Wein im kirchlichen Gottesdienst sieht Cusanus als den Ort, wo »das vernunftbegabte Geschöpf, indem es der schöpferischen Weisheit selbst anhängt, die Erquickung jener überhimmlischen Weisheit verkosten kann.«²⁷ Die Kirche besteht so für Nikolaus in der Einheit von intellektuellem Gehorsam und affektiver Liebe, durch die alle *rationales spiritus* mit Christus und durch ihn mit Gott dem Vater eins sind.

Dass die Glaubensgemeinschaft der Kirche von Cusanus als ein allgemeinmenschliches Begründungsmoment für den Intellektvollzug verstanden wird, zeigt sich nicht zuletzt an der Weise, wie er den Weg des Menschen zum kirchlichen Glauben näher bestimmt. Die Tugendübungen, die er im *Sermo Intranses domum* seinen Hörern für den Eintritt in das Haus der Kirche nahe legt, entsprechen weitgehend den ethischen Forderungen, die in der (neu)platonischen Tradition für die Vervollkommnung des Intellekts aufgestellt worden sind, nämlich Unterwerfung des Leibes unter die Geistseele und selbstreflexive Verinnerlichung durch Abwendung von der Außenwelt.²⁸

Im Kontext seiner intellektphilosophischen Begründung der Kirche wird die heilsgeschichtliche Dimension von Cusanus aber keineswegs vergessen oder vernachlässigt. Die Verbindung seines Kirchenverständnisses mit der Selbstreflexion des Intellekts hat vielmehr zur Folge, dass er in seiner Geistphilosophie ein prozesshaftes Moment in den Vordergrund stellt. Die menschliche Geistnatur wird vom Prediger vorwiegend im Hinblick auf Ursprung, Werden und Ziel ihrer Verwirklichung betrachtet, die er als den Weg von der zeitlichen *ecclesia militans* zur ewigen *ecclesia triumphans* deutet.²⁹ Dass die Kirche in ihrer intellektbegründenden Universalität nicht auf ihre ausdrücklich-konkrete geschichtliche Manifes-

²⁷ *Sermo XXI*: h XVI, N. 3, Z. 6–13.

²⁸ Vgl. Ebd. N. 15, Z. 1–5: *Oportet ergo volentem in ecclesia esse intra se ipsum intrare et »fidem« in humilitate »servare.« Secundo oportet, quod subiciat corpus animae, ut sensus sit sub ratione, et hoc fit, si intraverit intra se per cognitionem sui ipsius.* Vgl. auch N. 16, Z. 12–16; N. 21, Z. 10–16.

²⁹ Ebd. N. 3, Z. 17 – N. 5, Z. 19.

tation einzuschränken ist, sondern in ihrem Werden im Grunde die gesamte Menschheitsgeschichte umfasst, macht Cusanus deutlich, indem er nicht nur die alttestamentliche, sondern auch die heidnisch-antike Vorgeschichte in seine heilsgeschichtliche Schau mit einbezieht: Da alle Menschen in ihrem natürlichen Intellektvollzug die Offenbarkeit der göttlichen Wahrheit voraussetzen, gab es bereits bei den Heiden eine wenn auch sehr verborgene Erscheinung Christi. Deshalb konnten sie auch durch ihre Vernunft die Ankunft des Erlösers voraussagen. So gehören für Cusanus bereits Messalha, Albumasar, die Sibyllen und die Platoniker in die (Vor-)Geschichte der Kirche.³⁰ Das geschichtliche Werden der Kirche zeigt sich so als zunehmende Offenbarkeit des göttlichen Ursprungs jener Wahrheit, die jeder Intellekt voraussetzt. Diesen Prozess der zunehmenden Selbstbewusstheit des Geistes versteht Cusanus als den Übergang vom *lumen naturale* zum *lumen gratiae*.³¹ Die *ecclesia aeternaliter triumphantium* wird so als jener (End-)Zustand begreifbar, in welchem jeder Intellekt jenseits der Einschränkung durch Raum und Zeit den Gott der liebenden Selbstmitteilung des christlichen Glaubens ausdrücklich als den Grund seines Selbstvollzuges erkannt hat und beglückt »von Angesicht zu Angesicht« schauen kann.³² Durch die intellektphilosophische Begründung der Kirche im *Sermo XXI* wird die heilsgeschichtliche Betrachtung der früheren Predigten also keineswegs aufgehoben. Cusanus schafft sich damit vielmehr die Möglichkeit, die Heilsgeschichte in einer Weise zu universalisieren, dass sie sich nun vom (heidnischen) Beginn der Menschheit über die biblische Offenbarungsgeschichte bis hin zur eschatologischen Vollendung jenseits unserer Weltzeit erstreckt.

Die Dreikönigspredigt *Intrantes domum* erweist sich nicht zuletzt darin als eine Art umfassender ekklesiologischer Traktat, dass Cusanus hier auch über die konkrete juristische Ordnung der Kirche spricht.³³ Der eschatologisch-spekulative Schwerpunkt seiner Betrachtung lässt die zeitliche Wirklichkeit der Kirche keineswegs in Vergessenheit geraten. Er bestimmt vielmehr die Weise, wie die Organisationsform der kirchlichen

³⁰ Ebd. N. 19, Z. 1–7.

³¹ Ebd. N. 20, Z. 4–7: Quo modo »apparitio Christi« in lumine naturali antiquorum multum obscura fuit, in lumine gratiae multum remota et semper clarior usque in Johannem Baptistam.

³² Vgl. ebd. N. 2, Z. 8f.

³³ Ebd. N. 6, Z. 1 – N. 9, Z. 20.

Gemeinschaft konzipiert wird. Die Ordnung der zeitlichen, streitenden Kirche folgt dem Vorbild der ewigen, triumphierenden Kirche, wie Cusanus im Anschluss an Dionysius Areopagita feststellt. Wie es beim Menschen eine Stufung von Geist, Seele und Leib gibt und wie der Staat vom Kaiser bis zum Bauern gegliedert ist, so gibt es auch in der Kirche eine Hierarchie von Sakrament, Priesterschaft und gläubigem Volk. Innerhalb des Priestertums käme man notwendigerweise zu einem Pontifex Maximus, der auf Erden jene Macht des höchsten Hierarchen und des höchsten Ministers hat, die in der himmlischen Hierarchie dem höchsten Engel zukommt. Der *Cathedra Petri* ist die Verheißung der Wahrheit gegeben. Nur jener, der dem Apostolischen Stuhl anhängt, ist zur Kirche zu zählen und hat teil an der Macht zu binden und zu lösen. Der Bezug des Gläubigen zu Christus erscheint bei Cusanus als hierarchisch vermittelt: Durch den Pfarrer sind die einfachen Gläubigen im Bischof, durch die Bischöfe im Papst, durch den Papst in Petrus und durch Petrus, den Grundstein der Kirche, in Christus. Sieben Jahre nach der Abfassung seines Konzilstraktates von der *Concordantia catholica* und drei Jahre nach seinem Wechsel von der konziliaren zur papalen Partei deutet Cusanus hier eine auf den Petrusprimat zentrierte Ekklesiologie an, deren theologische Begründung der Schwerpunkt der Brixner Predigten zum Thema Kirche wird.

I. 2 Der Glaubensprimat des Petrus

In den späten Vierziger- und Fünfzigerjahren, also in der Zeit der Tätigkeit des Nikolaus als päpstlicher Legat, Kardinal und Bischof von Brixen, bildet sich ein neuer Schwerpunkt in der Ekklesiologie der Predigten heraus. Thematisch tritt der Primat des Petrus (und seines päpstlichen Nachfolgers) in den Mittelpunkt.³⁴ Methodisch besteht zu den früheren

³⁴ Aus den Predigttexten selbst wird als einer der Gründe für diese Akzentverschiebung hin zur Petruskirche deutlich, dass Cusanus selbst seine Befugnisse als Legat (und später als Bischof) von der päpstlichen Autorität herleitete. Die papale Ekklesiologie dient somit zur Legitimation seines eigenen kirchenreformatorischen Tuns. Vgl. den auf der Legationsreise in Magdeburg gehaltenen *Sermo LXXXIX*: h XVII, N. 1, Z. 10 – N. 3, Z. 16: Grundthema der Predigt ist die Delegation von Legationen und deren Begründung: Christus ist der Legat von Gott-Vater selbst. Christus setzt sein Werk durch die Apostel als seine Legaten fort. Der *apostolus apostolorum* aber ist der *apostolicus*

Kirchenpredigten aber Kontinuität: Cusanus geht jeweils von einer offenbarungstheologischen Argumentation aus, stellt diese dann in eine die ganze Menschheitsgeschichte umfassende (heils-)geschichtliche Perspektive und begründet sie schließlich spekulativ-intellektphilosophisch. Der gesamte Gedankengang ist so von jener Tendenz zu Universalisierung und Verinnerlichung bestimmt, die für die intellektphilosophischen Argumente insgesamt kennzeichnend ist. Denn Nikolaus baut seine petrinisch zentrierte Ekklesiologie vor allem auf einer Theorie des Glaubensvollzuges auf, also in der Reflexion auf eine Wirklichkeit, die primär im Inneren des Menschen ihren Ort hat.³⁵

pontifex; er ist *Christi supremus vicarius*, *Christi primus imitator* und »wahrer Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in Wort und Tat«. Das Haus des Petrus, in welches Jesus dem Evangelium gemäß kam, um dessen kranke Schwiegermutter zu heilen, ist nach Cusanus eine Allegorie für die Kirche, in der Petrus das Haupt ist. Die zu heilende Frau steht symbolisch für die zu reformierende Ortskirche in der *universalis Petri ecclesia*. Diese Auslegung bezieht der Prediger Cusanus sodann auf seine eigene konkrete kirchenreformatorische Mission. In der Kirche von Magdeburg will er als Legat Petri und Christi diese heilsame Wirksamkeit entfalten: *Haec est causa adventus mei, ut in me vestro sacro conventui intersit Petrus pro hac cura vobiscum a Christo impetranda Jesu stante super istam ecclesiam respiciente ad omnem curam se ultro offerente*. Vgl. auch die parallele Bemerkung zur päpstlichen Legitimation seines Brixner Episkopates in *Sermo CXCVI*: h XVIII, N. 1, Z. 13 – N. 2, Z. 7.

³⁵ Als Übergang zu den großen Predigten über den Petrusglauben aus den Fünfzigerjahren kann die Kirchweihpredigt *Sermo LXIX* gelesen werden. Von einer heilsgeschichtlichen Sichtweise der Kirche, wie sie für die Predigten der Dreißigerjahre kennzeichnend ist, gelangt Cusanus hier zu einer Begründung der Kirchengliedschaft aus einer innerlichen Gotteskindschaft der Christen im Glauben: Bereits in Abrahams zwei Söhnen, von denen einer der unfreie Sohn der Sklavin war, der andere der freie Sohn Sarahs, zeigt sich die geschichtliche Aufeinanderfolge von Synagoge und Kirche, die im irdischen und himmlischen Jerusalem symbolisiert sind (vgl. h XVII, N. 7, Z. 1–20). Die (Heils-)Geschichte der Kirche vollzieht sich zwischen Schöpfung und Vollendung, denn in der Verbindung zwischen Adam und Eva ist die endzeitliche Bestimmung der Kirche als Braut Christi vorgezeichnet (N. 8, Z. 12 – N. 10, Z. 5). Die Heilsgeschichte wird von Cusanus sodann auf den inneren Gottesbezug des Menschen konzentriert: Wie Maria die leibliche Mutter des Menschensohnes Christus ist, so ist die Kirche unser aller Mutter, auf dass wir Söhne Gottes werden. Wie die Empfängnis Jesu, so geschieht auch die Zeugung der spirituellen Gotteskinder durch den Heiligen Geist. Als Vollzug, durch welchen unser Geist im Schoß der Kirche empfangen wird, bestimmt Cusanus schließlich den *Glauben*. Der inwendige Glaubensakt macht uns zu Gliedern im einen (mystischen) Leib Christi (N. 19, Z. 1 – N. 22, Z. 8). Sowohl die Kirchengliedschaft des Einzelnen wie auch die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Ge-

Seine im Glaubensprimat des Petrus begründete Ekklesiologie entfaltet Cusanus in sechs zum Teil umfangreichen Predigtentwürfen zu Mt 16, 13–20, die im Zeitraum zwischen 1451 und 1457 entstanden sind, also zur Schriftstelle, die für die Legitimation des päpstlichen Primates zentral ist: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.«³⁶ In seiner Auslegung stellt Cusanus jenes Moment in den Mittelpunkt, das nach der Schriftaussage für Christus selbst der Grund dafür war, Petrus diese Verheißung zu geben, nämlich das Glaubens-Bekenntnis Petri zur Gottessohnschaft Jesu Christi.

Nach *Sermo XCVI Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis* beruht die Sonderstellung Petri in der Gemeinschaft der Christen darauf, dass er »als erster jenen Glauben bekannt hat, ohne den niemand gerettet werden kann«. Im Bekenntnis Petri, dass der Menschensohn Jesus der Sohn des lebendigen Gottes ist, ist der Glaube aller Christen eingefaltet. Das Bekenntnis des Petrus zur Gottessohnschaft Jesu ist die *complicatio fidei*. Da Jesus dem Bericht des Evangeliums zufolge alle danach fragte, für wen sie ihn hielten, antwortete Petrus im Namen aller. Daher gehört nur derjenige zu Christus, der in jener Einheit der Gläubigen ist, die der Glaube des Petrus einfaltet. In seinem Nachfolger auf seinem Stuhl lebt Petrus weiter. Die *cathedra Petri* ist durch den apostolischen Geist belebt und der Papst ist der Lehrer des Glaubens, der *magister fidei*.

Im zweiten Teil der ersten Petruspredigt integriert Cusanus seine bisher offenbarungstheologisch argumentierenden Aussagen zum Glau-

samtheit subsistieren somit in einer inneren, unsichtbar-spirituellen Wirklichkeit. Vgl. auch *Sermo XCII*: h XVII, N. 3, Z. 1–3: Et nota, quo modo Christus per fidem concipitur in Maria sic concipitur per fidem in ecclesia.

³⁶ *Sermo XCVI*; *Sermo CXXVI*; *Sermo CXLIV*; *Sermo CLX*; *Sermo CLXII*; *Sermo CCLXXXVII*. Zur Interpretation dieser Predigten vgl. auch: R. WEIER, *Der Glaube des Petrus. Ein Leitthema in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 110 (2001) 267–279. TH. M. IZBICKI, *An Ambivalent Papalism: Peter in the Sermons of Nicholas of Cusa*, in: J. Marino u. M. W. Schlitt (Hg.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History*, Festschrift N. S. Struener (Rochester NY 2000) 49–65.

bensprimat des Petrus schließlich in eine erkenntnistheoretische Reflexion. Im Evangelium wird berichtet, dass die Jünger auf die Frage Jesu, für wen die Menschen ihn denn hielten, antworteten: »Einige für Johannes den Täufer, andere für Elias, andere wieder für Jeremias«. Diese Antworten bezeichnet Cusanus in der Terminologie seiner Erkenntnistheorie aus der Schrift *De coniecturis* als menschlich-konjunktural, denn es wird in ihnen von einer bereits bekannten Ähnlichkeit her (*ex aliqua nota similitudine*) argumentiert. Die Genauigkeit der Wahrheit selbst (*praecisio veritatis*) aber wird in den konjekturalen Mutmaßungen nicht berührt. Sie kann vom menschlichen Intellekt nicht selbsttätig hervorgebracht, sondern nur im Akt einer passiven *visio* empfangen werden. Als dieses überkonjekturale Wahrheitswissen bestimmt Cusanus nun den Offenbarungsglauben,³⁷ wie er im Bekenntnis des Petrus eingefaltet ist: »Deshalb stammt unser Glaube nicht aus dem Menschen, denn keine Konjektur reicht an ihn heran, sondern aus der Offenbarung des Vaters, wie unser Meister [sc. Jesus Christus] in seinen Worten zu Petrus bezeugt.« Der Glaube, der den Primat des Petrus (und seines päpstlichen Nachfolgers) begründet und auf dessen Bekenntnis die Festigkeit des Fundaments der Kirche (*soliditas fundamenti ecclesiae*) beruht, ist also jene absolute Wahrheit, die nur in der Selbstoffenbarung Gottes mitgeteilt und nicht auf menschliche Weise begriffen und ausgesagt werden kann.³⁸

In der Brixner Predigt CXXVI *Tu es Petrus* von 1453 stellt Cusanus das für die Kirche konstitutive Glaubensbekenntnis des Petrus in einen umfassenden religionsgeschichtlichen, anthropologischen und intellektphilosophischen Rahmen. Die »Kirche Christi ist aus den Juden und Heiden errichtet«, weil »in Jesus alles, worin die Juden und die Heiden ihre(n) Kult(ur)³⁹ und ihren Glauben gesetzt haben, zusammenläuft«. Da die

³⁷ Vgl. auch *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 12–18: »In diesem Leben können wir nicht zum Begreifen aufsteigen, außer durch den Glauben, wie Jesaja sagt: Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen. Die Wahrheit wird nämlich nicht anders als durch den Glauben berührt. Der Glaube ist aber die geoffenbarte Wahrheit (*veritas revelata*), die in der Demut der Aufnahme empfangen wird, denn durch einen aus unseren Kräften hervorgebrachten Versuch wird sie nicht berührt.«

³⁸ Vgl. dazu auch den parallelen Gedankengang in *Sermo CLXII*: h XVIII/2, N. 2, Z. 17 – N. 5, Z. 26.

³⁹ Das hier verwendete Wort *cultura* wird von Cusanus noch im Sinne einer ursprünglichen Einheit von religiösem Kult und intellektueller Kultur verstanden; dazu:

Juden das Unsichtbare verehrten, die Heiden aber das Sichtbare, wird in Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich ist, »jeder Grund der Kultur der Juden und der Heiden gleichermaßen gefunden«. Aus diesem Grund ist Christus »die Wahrheit, die Vollkommenheit und die Erfüllung jeder wahren Kultur«. Die christliche Kirche wird so von Cusanus als Ziel der kulturgeschichtlichen und religiösen Entwicklung der Menschheit gedeutet. Diese ihre Bedeutung hat sie aufgrund ihres Glaubens an die hypostatische Union von Gott und Mensch in Jesus Christus. Da Petrus als erster diesen Glauben aus der Selbstoffenbarung Gottes empfangen und bekannt hat, kommt ihm in diesem (heils-)geschichtlichen Vollendungsgeschehen die Schlüsselstellung zu: »Die Kirche Christi ist aus Juden und Heiden errichtet. Sie ist erbaut durch den ersten Priester Petrus, der durch die Offenbarung des Vaters jenes Bekenntnis empfangen hat, in welchem das Fundament dieses Baues besteht, nämlich dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist, in dem Sinne, dass in Christus die absolute göttliche Natur die kontrakte menschliche Natur in der Einheit des Zugrundeliegenden annahm, wie im Menschen die geistige Natur der sinnlichen vereinigt wird.«⁴⁰

Das in der *fides Petri* eingefaltete Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu Christi wird im Fortgang der Predigt von Cusanus nicht nur als Vollendung der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit gesehen, sondern auch als Erfüllung des Wesenszieles der menschlichen Natur insgesamt. Alle Menschen sehnen sich danach, »die Unsterblichkeit ihrer Natur und die Auferstehung von den Toten zu erlangen«. ⁴¹ Daher »glaubt jeder, ob er will oder nicht, an Christus. Denn Christus ist nichts anderes als die Einheit unserer Natur mit der unsterblichen Natur«. Erst in Christus erreicht die menschliche Natur und damit jeder Mensch die Unsterblichkeit. Die natürliche Wesenswirklichkeit aller Menschen ist so immer schon implizit auf Christus ausgerichtet.⁴²

Diese anthropologische Begründung der Kirche wird von Cusanus schließlich in einer intellektphilosophischen Argumentation vertieft:⁴³ In

M. THURNER, *Cultura agri intellectualis. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004) 59–83.

⁴⁰ *Sermo CXXXVI*: h XVIII/1, N. 6, Z. 7–16.

⁴¹ Vgl. dazu: W. A. EULER, *Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion*, in: MFCG 23 (1996) 165–182.

⁴² Vgl. *Sermo CXXXVI*: h XVIII/1, N. 7, Z. 23–50.

Anlehnung an den Beginn der aristotelischen Metaphysik stellt Cusanus fest, dass »das, was jeder Intellekt anstrebt, die Wahrheit ist«. Die Unwissenheit kann aus dem Intellekt nur durch das Wort eines Lehrers entfernt werden. Und allein das Wort des Schöpfers oder Vaters hat die Macht, einen gänzlich Unwissenden augenblicklich in einen gänzlich Wissenden zu verwandeln. Dieses jeden Intellekt mit genussreichem Leben erfüllende Wahrheitswort ist der Gottessohn Jesus Christus. Der in der Offenbarung zugängliche Glaube wird so von Cusanus als Bedingung der Möglichkeit eines jeden natürlichen Intellektvollzuges begriffen. Von daher gehört jede intellektbegabte Natur, also jeder Mensch, zumindest implizit zu jenem Haus der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, dessen Eckstein Christus ist. Und Petrus ist »jener Theologe, der uns die Kräfte jenes Steines öffnet«. Er hat die Schlüsselfunktion für die Mitteilung jener Wahrheit, die jeder Intellekt in seiner Wesensnatur voraussetzt und sucht.

In der Brixner Predigt CXLIV zu Petri Stuhlfest 1454 *Tibi dabo claves regni caelorum* werden die von Christus dem Petrus übergebenen Schlüssel ausdrücklich im erkenntnisbegründenden Sinn als *claves scientiae* begriffen. Das Himmelreich, das dem Evangelientext zufolge mit diesen Schlüsseln geöffnet werden soll, bestimmt Cusanus im philosophischen Sinne als die »Gotteserkenntnis«, in der der Intellekt seine Vollendung findet.⁴⁴ Das Glaubensbekenntnis des Petrus zur Gottessohnschaft Jesu erscheint in

⁴³ Zum Folgenden: *Sermo* CXXVI: h XVIII/1, N. 8, Z. 15 – N. 9, Z. 24. Vgl. den parallelen Gedankengang in der folgenden Petruspredigt *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 5, Z. 5–15: Naturaliter omnis homo scire desiderabat. [. . .] Apprehensio igitur veritatis et sapientiae, quae habitabat in sua plenitudine in Christo, est apprehensio vitae purae, quae est ipsum ultimum desiderium spiritus et id, quod amat in omni eo, quod amat. Nec est alia sapientia, quae vitam nobis possit dare immortalem, nisi illa, quae fuit menti Christi unita, neque ad illam pervenire possumus, nisi per Christum, qui est »magister unicus«, qui habet »verba vitae aeternae«.

⁴⁴ *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 8, Z. 1–3. – In *Sermo* CXCIII: h XVIII/5, N. 4, Z. 1 – N. 6, Z. 36 wird die primatale Bedeutung des Petrus für die universale Vollendung des intellektuellen Erkenntnis-Glaubens in einer allegorischen Deutung des Berichtes *Lk* 5, 2–3 von der Predigt Jesu im Fischerboot des Petrus herausgestellt: Das Schiff des Petrus, das Jesus in sich aufnimmt, ist die Kirche, denn der Glaube des Petrus an die Gottessohnschaft Jesu ist das sichere Schiff, das zum Leben führt. Das hohe Meer, auf welches das Schiff zum Fischen hinausfuhr, ist die Welt des antiken Rom. Die symbolisch für die Gläubigen stehenden großen Fische wurden dort nur gefangen, weil der Menschenfischer Petrus »das Schiff des Glaubens auf die Höhe der *intelligentia* geführt hat«.

diesem Kontext als Akt höchster theoretischer Erkenntnis (*cognitio*; Petrus ist *agnoscens*).

Die spekulative Identifikation des von Petrus bekannten Glaubens mit der intellektbegründenden Wahrheit prägt nun auch die Aussagen über den päpstlichen Primat: Christus ist der *pontifex pontificum*. Petrus wird auf singuläre Weise *commissarius et vicarius Christi* genannt, er ist der *commissarius commissariorum*, denn – so begründet Cusanus dies im Rückgriff auf ein Prinzip seiner Metaphysik – »in jeder Vielzahl einer Gattung wird einer gefunden, im welchem die Fülle im Hinblick auf alle vorhanden ist.«⁴⁵ Die »an Petrus von Christus delegierte *plenitudo auctoritatis* steigt nun zu allen *pontifices* und *sacerdotes* in der Kirche herab«, so dass »jeder, der die Schlüssel hat, sie in Petrus empfangen hat.« Da es nun nichts anderes als die absolute intellektbegründende Wahrheit selbst ist, die sich durch das göttliche Wort Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut hat, ist die Wahrheit stets mit der *cathedra* des Papstes verbunden.⁴⁶ In seiner spekulativen Bestimmung der intellektbegründenden Wahrheit als Inhalt des (petrinischen) Glaubensbekenntnisses begründet Cusanus also den Wahrheitsanspruch des päpstlichen Lehramtes.

Im folgenden *Sermo* CLX zu *Tu es Petrus* steht der Primat des Petrus, die Binde- und Lösevollmacht seiner *cathedra* und die dementsprechende Position seines päpstlichen Nachfolgers im Mittelpunkt. Besonders die Einheit und Einzigkeit des *principatus Petri* werden von Cusanus wortreich und eindeutig betont. Wenn Nikolaus die ganze Kirche als *explicatio Petri* definiert und die Notwendigkeit feststellt, dass »jeder, der in der Kirche sein will, mit demjenigen vereint sein muss, der auf dem Stuhl des Petrus sitzt«,⁴⁷ so darf dabei nicht übersehen werden, welche Eigenschaft des Petrus als erster Grund für diese Primatsstellung benannt wird: Petrus ist der alle Ämter und Gewalten in sich einfaltende Grundstein der Kirche, weil er der *primus fidelis* ist. Mit dem Rekurs auf den Glauben Petri begründet Cusanus die äußere Vormachtstellung des Papstes also »intrin-

⁴⁵ *Sermo* CXLIV: h XVIII/2, N. 7, Z. 6–7.

⁴⁶ Ebd. N. 4, Z. 17f: Unde Veritas adhaeret cathedrae. – Die Betonung des Primates des Petrus in der Erkenntnis führt bei Cusanus aber nicht zu einer intellektualistischen Verengung seines Petrusbildes, denn stets wird betont, dass Petrus auch in *misericordia*, *caritas* und *amor* vollkommen war; vgl. ebd. N. 6, Z. 1–38 und *Sermo* CXCII: h XVIII/4, N. 9, Z. 17.

⁴⁷ *Sermo* CLX: h XVIII/2, N. 1, Z. 5 und N. 4, Z. 4–6.

sezistisch im Rekurs auf den inneren Glaubensvollzug des Apostels. Der Primat Petri bezieht sich also primär auf seine ursprüngliche Vermittlerrolle für den (Erkenntnis-)Glauben aller Menschen: »Petrus ist der erste Gläubige und der Fürst des Glaubens. So werden alle Christen, wie sie von Christus her Christen heißen, von Petrus her Gläubige oder Erkennende genannt.«⁴⁸

In der nächsten Petruspredigt CLXII *Tu es Christus* zeigt diese Verinnerlichung in der Begründung des päpstlichen Primates ihre entscheidende Konsequenz: Weil die Stellung des Petrus in seinem Glaubens-Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ihren Grund hat, kann nach Cusanus im Grunde »jeder, der bekennt, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist, Petrus genannt werden«. Im Hinblick auf den für das Wesen des Christ-Seins entscheidenden inneren Glauben an die Gottessohnschaft Jesu gibt es also zwischen Petrus und den anderen Gläubigen keine Differenz. Auch jemand, der formal nicht der katholischen Kirche angehört, kann aufgrund seines Glaubens Petrus gleichkommen. Diese fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen über die Konfessionsgrenzen hinweg ist nach Cusanus der tiefere Grund für die universale Einheit aller in der Kirche Petri: »Der Glaube des Petrus ist der Glaube der Kirche. Jeder Gläubige ist in der auf Petrus gebauten Kirche.« Der einzige Unterschied zwischen Petrus und allen anderen Gläubigen besteht darin, dass dasjenige, »was die Kirche in der Ausfaltung hat, in Petrus eingefaltet und vorgängig gefunden wird.«⁴⁹ Durch seine intrinsezistische Begründung des Petrusprimates im Motiv des Glaubens erreicht Cusanus also eine Unmittelbarkeit des Petrusamtes im Inneren

⁴⁸ Ebd. N. 2, Z. 3–6.

⁴⁹ *Sermo* CLXII: h XVIII/2, N. 1, Z. 3–13: Quidquid habet ecclesia in explicatione, reperitur complicitate in Petro et prioriter. Vgl. auch *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 36–43: Petrus etiam capitur pro omni fideli; nam omnis fidelis non habet nisi fidem Petri. A Christo igitur christiani, a Petro fideles dicimus. In Petro est complicitatio omnium fidelium et omnis principatus et omnis potestas ligandi et solvendi. Wenn Cusanus im Anschluss an diese Aussage feststellt, dass »keiner selig sein kann, wenn er nicht unserem Patron Petrus folgt«, so wird am Kontext deutlich, wie Cusanus die Heilsnotwendigkeit der Gliedschaft in der petrinischen Kirche näherhin versteht. Sie bezieht sich im Grunde auf den von Petrus zuerst bekannten Glauben: Nur derjenige kann des Heiles teilhaftig werden, der den gleichen Glauben wie Petrus bekennt. Die Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft bedeutet also, dass nur derjenige, der an die Gottessohnschaft Jesu glaubt, selig werden kann.

eines jeden Gläubigen und damit eine Universalisierung der Kirche über die Konfessionsgrenzen hinweg.⁵⁰

I. 3 Der mystische Leib Christi

Im Hinblick auf die Tendenz zur Verinnerlichung und Universalisierung in der Begründung des Petrusprimates ist es kein Bruch in der Entwicklung, sondern nur konsequent, wenn Cusanus die Kirche ab den späten Brixner Predigten verstärkt als den mystischen, also unsichtbaren Leib Christi behandelt.⁵¹ Die paulinische Körpermetapher von 1 Kor 12, 12 dient dem Prediger dazu, die äußere Vielfalt, die innere Einheit und die hierarchische Struktur der Kirche zugleich deutlich zu machen. Bereits im *Sermo CCXXIII Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* von 1456 vereinigt Cusanus diese drei Aspekte in einer Weise, die an die Konkordanzthematik seiner frühen Konzilsschrift wie an seine großen metaphysischen Spekulationen über eine in sich vielfältig strukturierte Einheit gleichermaßen erinnert: Jede Vielheit verbindet sich harmonisch zu einer Einheit, wie viele Stimmen eine Harmonie und viele Glieder einen Leib bilden. Dasjenige, was die Verbindung zustande bringt, ist der Geist (*spiritus*). Er vereinigt die Glieder in sich auf eine Weise, dass sie in ihrer Einheit einen gemeinsamen Leib bilden. Am Beispiel des melodischen Gesanges, der

⁵⁰ Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch TH. M. IZBICKI, wenn er in seiner Analyse der cusanischen Petruspredigten einen »ambivalenten Papalismus« konstatiert: »Not the Pope but Peter himself appears as the exemplar of the Church . . . The emphasis is not on Peter himself but on the action of the Father. [. . .] The emphasis fell on the enlightenment conferred by God, which feeds the intellect, not on the apostles themselves. [. . .] Peter, consequently, is not set apart. He is tied directly to all Christians through his profession of faith. [. . .] This is not a vision of ecclesiastical hierarchy passing a divine impetus down from above, such as was common in papalist writings. Instead, this was a vision of Peter linked intimately to all believers, not just to the leaders of the Church. In Neoplatonic terms, Peter became the exemplar of each of the faithful, intimately linked to their faith, their lives, and their local churches, not just to the universal Church. [. . .] Having established Peter as model for both prelate and believer, Cusanus brought a very different attitude to the reform of the curia and of the Church at large than that of his colleagues« (*An Ambivalent Papalism: Peter in the Sermons of Nicholas of Cusa*, cit., 49, 51, 54, 58).

⁵¹ Vgl. *Sermo CLXXV*: h XVIII/3, N. 4, Z. 3–5: Unde omnes veri christiani sunt membra unius corporis Christi mystici.

hohe, tiefe und mittlere Stimmen benötigt, macht der Prediger deutlich, dass eine Verschiedenheit der Glieder untereinander nicht etwa störend, sondern vielmehr notwendig ist. Denn nur vermittels jenes Verhältnisses, das zwischen Verschiedene fällt, können sie auf harmonische Weise vereinigt werden. Vom gemeinsamen Ganzen her erhält jedes unterschiedene Glied sein geordnetes Leben, das es wiederum in den Dienst des Ganzen stellt. Diese Analogie dient dem Prediger nun *ad intellectum ecclesiae, quae est corpus Christi mysticum*. Der Geist, der den kirchlichen Leib in seine Einheit fügt, ist der lebendigmachende Geist Christi. Er verlebendigt die Seele und durch Vermittlung der Seele den Leib. Da der Geist Christi in den verschiedenen Gliedern unterschiedlich partizipiert wird, begründet er ihre Verschiedenheit und ihre Einheit zugleich.⁵² Geist, Seele und Leib stehen für die hierarchischen Stufen im Gefüge der Kirche: Der Geist ist das göttliche Wort des Lebens, der Vernunftseele entspricht das *sacerdotium* und der Leib ist das gläubige Volk.⁵³

In den *Sermones* CCXXVI *Missus est Gabriel* und CCXXXIX *Effetal* aus demselben Jahr gelingt es Cusanus, seine späte Sicht der Kirche als hierarchisch gegliederte Viel-Einheit des mystischen Leibes Christi mit der mariologisch inspirierten Ekklesiologie seiner frühen Predigten zu verbinden. Anlass dazu bietet ihm die Leibmetaphorik selbst: Wie Maria

⁵² Vgl. den parallelen Gedankengang im späteren *Sermo* CCXXVI: h XIX/2, N. 3, Z. 5 – N. 4, Z. 5: *Sicut enim est anima una in homine, quae se expandit per totum corpus et aliter recipitur in qualibet parte corporis, sic spiritus sapientiae se expandit per rationalem animam ecclesiae, quam illuminat, per omnes partes, ut sic dicam, sed aliter et aliter recipitur. Unde spiritus Iesu, qui per verbum mittitur in animam ecclesiae, unit multas in unitatem vitae divinae, sicut anima unit multa membra corporis in unitatem vitae sensibilis, et extensio eius est unio.* Vgl. auch *Sermo* CCXXXVIII: h XIX/3, N. 11, Z. 1 – N. 12, Z. 32: Weil der Geist Jesu an alle gläubigen Glieder verschiedene spirituelle Gnadengaben verteilt und sie im Verteilen vereint, ist jedes Glied an seinem Ort und mit seiner Aufgabe zufrieden und jedes steht im Dienst aller, so dass es kein Schisma im (kirchlichen) Leib gibt. Darin, dass er die für die einzelnen Glieder wie für den ganzen Leib tödliche Spaltung verhindert, erweist sich der verlebendigende Geist Christi als Geist der Liebe (*caritas*). Weil die verschiedenen Glieder in sich weder Leben noch Bestand haben, »vereinigen sich alle Gläubigen, dass sie vermittelt durch die Kirche oder den mystischen Leib Christi am Lebensgeist Jesu teilhaben können.«

⁵³ *Sermo* CCXXIII: h XIX/2, N. 13, Z. 4 – N. 14, Z. 11. In *Sermo* CCXXVI: h XIX/2, N. 16, Z. 1–19 setzt Cusanus Christus als den verlebendigenden Geist mit dem Haupt des kirchlichen Leibes gleich. In Christus spricht der himmlische Vater, in den *rectores ecclesiae* hinwiederum Christus als *caput ecclesiae*.

die Mutter des sichtbaren Leibes Christi ist, so ist sie auch die spirituelle Mutter seines unsichtbaren, mystischen Leibes, welcher die Kirche ist. Jeder, der sich dem Leib der Kirche zugehörig glaubt, bekennt damit auch Maria als seine Mutter.⁵⁴

In seiner kerygmatischen Ausdeutung der paulinischen Leibmetaphorik kann Cusanus dann auch die intellektphilosophisch-spekulativen Begründungsmomente seiner Ekklesiologie integrieren. Dies gelingt ihm, indem er das Gleichnis von dem im göttlichen Weisheitswort subsistierenden kirchlichen Leib nun seinerseits als Bild für die philosophische Wesenskonstitution des Menschen deutet: Ebenso, wie die Seele des kirchlichen Leibes ihre Lebendigkeit vom göttlichen Wort Jesus Christus her empfängt, wird auch die *anima intellectiva* des Menschen durch die Teilhabe an der Erleuchtung durch das göttliche Weisheitswort verwirklicht, durch die Teilhabe am *spiritus Dei sapientiae, scientiae et intellectus*, der der *spiritus Iesu* ist.⁵⁵ Sowohl der menschliche wie der kirchliche Leib subsistieren im göttlichen Wahrheitswort Jesus Christus.

In der Peter-und-Pauls-Predigt CCLXXXVII von 1457 *Beatus es, Simon Bar Iona* reflektiert Cusanus schließlich noch die Funktion des Petrus innerhalb der als *corpus Christi mysticum* verstandenen Kirche. Das Bekenntniswort, auf welchem der Glaubensprimat des Petrus beruht, wird von Cusanus als »auf mystische Weise empfangen« bezeichnet. Damit wird auf dessen Herkunft aus der Offenbarung angespielt. Als erster Empfänger und Bekenner des mystischen Offenbarungswortes von der Gottessohnschaft Jesu hat Petrus im mystischen Leib der Kirche, die auf diesem Bekenntnis aufgebaut ist, die Funktion des Hauptes. Weil er der *rector* ist, der durch die Offenbarung des Wortes Gottes regiert, hat er die gesamte Macht des Leibes.⁵⁶ Die mystische Dimension, welche für die cusanische Begründung des (päpstlichen) Petrusprimates im verinnerlichten Glaubensbekenntnis bestimmend war, kommt hier ausdrücklich zum Tragen.

⁵⁴ *Sermo* CCXXXIX: h XIX/3, N. 26, Z. 11–16.

⁵⁵ *Sermo* CCXXXVIII: h XIX/3, N. 13, Z. 7–10.

⁵⁶ *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 16–30. – Von der *auctoritas papae* spricht Cusanus dann noch im späten römischen *Sermo* CCXC: h XIX, N. 17, Z. 1 – N. 18, Z. 11. Er benennt hier allerdings keine neuen Begründungsaspekte und die Gedankenführung fällt, was ihre spekulative Qualität betrifft, verglichen mit den Brixner Predigten zur selben Thematik deutlich ab und hat eher apodiktischen denn argumentativen Charakter.

II Hilfe auch für heute? Eine Rückbesinnung auf die Ekklesiologie der Cusanus-Predigten

Abschließend soll nun nach bleibend Relevantem in der Ekklesiologie der Cusanus-Predigten gefragt werden.⁵⁷ Dazu muss vorab geklärt werden, inwieweit im Kirchenbild der Sermones überhaupt ein gemeinsamer Grundgedanke vorhanden ist. Oder lösen sich in der mehr als dreißigjährigen Predigtstätigkeit des Cusanus nicht vielmehr grundsätzlich verschiedene ekklesiologische Konzepte gegenseitig ab? Letzteres, nämlich eine Entwicklungsgeschichte im Prinzipiellen, ließe sich eindeutig konstatieren, wenn man die Position der Predigten mit den Aussagen des Nikolaus über die Kirche in den großen theoretischen Schriften, allen voran der *Concordantia catholica*, vergliche: Während Cusanus in der frühen Konzilsschrift beispielsweise noch die Position vertrat, dass Petrus die Kirche in ihrer Einheit und Wahrheit nur *confusissime* vertritt und von daher im Gegensatz zum unfehlbaren Konzil fehlbar sei,⁵⁸ konzentriert er seit den Brixner Predigten die Wahrheits- und Machtfülle der Kirche wenn auch nicht in der Person so doch im Glauben Petri. Beschränkt man, wie in diesem Beitrag gefordert, den Blick aber auf das Predigtcorpus allein, so erscheint das Gesamtbild viel eindeutiger: Es bestehen zwar entwicklungsgeschichtliche Schwerpunkt- und Akzentverschiebungen in den Themen, die Methode und der diese bestimmende Grundgedanke bleiben aber dieselben.

Worin besteht nun dieser Grundgedanke und inwiefern artikuliert Cusanus dessen verschiedene Aspekte im Verlaufe seiner Predigtstätigkeit? Dazu die folgende These: *Allen ekklesiologischen Positionen in den Sermones scheint die Auffassung gemeinsam zu sein, dass die Kirchlichkeit ein allen Menschen über die Grenzen von Konfessionen und Religionen gemeinsames, also anthropologisches Grundfaktum ist, das in der inneren Begründungsstruktur der menschlichen Intellektnatur als solcher seinen Grund hat und sich (heils- und offenbarungs)ge-*

⁵⁷ Zur Frage nach der Aktualität der ekklesiologischen Vorstellungen des Cusanus im Allgemeinen: R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* [= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus] (Münster 1991) 461–572, insbes. 492–500. L. KLEIN, *Nikolaus von Kues und das heutige Konzil* [= Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 1] (Trier 1963). W. A. EULER, *Cusanus und die Reform der Kirche heute* [= Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 14] (Trier 1994).

⁵⁸ Vgl. *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/1, N. 158, Z. 1–2.

schichtlich in zunehmender Intensität zeigt. In dieser tragenden Grundposition scheint mir nun auch die bleibende Aktualität des Kirchenbildes der Cusanus-Predigten zu liegen. Dazu einige detaillierte Überlegungen.

In den spekulativ dichtesten Passagen setzt Cusanus in der Frage nach der Wesensbegründung der Kirche bei einer philosophischen Reflexion auf die menschliche Intellektnatur an. Dabei geht er von der klassischen Einsicht aus, dass der Mensch wesenhaft nach der Wahrheit sucht. Dann fragt er nach den Bedingungen, unter denen eine Erfüllung dieses allgemeinmenschlichen Wahrheitsstrebens möglich ist. Dabei setzt er bei den Wesensbestimmungen der gesuchten Wahrheit selbst an. Im überkonjunkturalen Intelligibilitätsgrad ihrer Selbstevidenz kann die Wahrheit vom Menschen weder begriffen noch hervorgebracht werden. Er kann sie nur in einem passiven Akt mystischer Schau als Geschenk empfangen, wenn die Wahrheit sich selbst mitteilt. Diese für die Wesensverwirklichung eines jeden Intellekts notwendige Selbstmitteilung der Wahrheit setzt Cusanus spekulativ mit der Selbstoffenbarung Gottes im Wahrheitswort Jesus Christus gleich. Der Vollzug, in welchem der Mensch die Wahrheit empfängt, entspricht demnach dem Glauben. Als Gemeinschaft der Glaubenden ist die Kirche somit in einem prinzipiell-universalen Sinn mit der Gesamtheit aller denkend die Wahrheit suchenden Menschen identisch.

Freilich ist diese Kirchlichkeit aller Intellektnaturen weder allen Menschen noch allen getauften Kirchengliedern als solche bewusst. Sie zeigt sich vielmehr erst in einer offenbarungstheologisch-spekulativen Reflexion, wie sie Cusanus in seinen Predigten vornimmt. Das ausdrückliche Bewusstsein dessen, dass jeder Mensch sein Wesen nur unter Annahme der Selbstoffenbarung Gottes verwirklichen kann, ist somit das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Diese geschichtliche Dimension sowohl der menschlichen Erkenntnisnatur wie auch der Offenbarkeit von Kirche thematisiert Cusanus in seinen Predigten ausführlich. Besonders das Dreikönigsgeschehen deutet er in dem Sinne, dass in der kirchlichen Gemeinschaft des Glaubens an Jesus als den Erlöser die Menschen aller Völker und Religionen das Ziel ihrer intellektuellen Suche erreichen. In den Brixner Predigten erscheint Petrus als der geschichtlich erste Mensch, der die Fülle des Wahrheitsempfangs in seinem Glaubensbekenntnis erkannt und für alle weiteren Generationen verbindlich ausgesprochen hat, nämlich die Gottessohnschaft Jesu Christi.⁵⁹ Der Petrus-

primat wird so in einer Funktion begründet, die er für die geschichtliche Verwirklichung der Intellektnatur eines jeden Menschen in unmittelbarer, »mystischer« Innerlichkeit hat.⁶⁰ Demgegenüber treten in den sogenannten Papstpredigten (wie im Predigtcorpus insgesamt) die Fragen nach der

⁵⁹ Wenn man die Aussagen über den Glauben Petri in den Brixner Predigten mit dem spekulativen Glaubensverständnis der Kapitel *Mysteria fidei* und *De ecclesia* in *De docta ignorantia* III, 11–12 vergleicht, so ist auffällig, dass Cusanus in der früheren Schrift die Maximität des Glaubens nicht einem Menschen zuspricht, sondern Jesus Christus selbst (vgl. h I, S. 157, Z. 20–25. Z. 9–14 [N. 254]). Im Hinblick auf Erkenntnis und Vermittlung der Glaubenswahrheit rückt Petrus also später gleichsam an die (System-) Stelle Christi. Ein Hauptpunkt der Kritik des Konziliaristen Johannes Wenck von Herrenberg bestand auch im Vorwurf, Cusanus würde den Papst »christifizieren«; vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek* [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38] (Münster 1955) 44f.

⁶⁰ Die Brixner Predigten zum Petrusprimat sind so von derselben Tendenz zu mystischer Verinnerlichung geprägt, wie die zeitgleich (1453) entstandene große mystische Schrift des Cusanus *De visione dei*. Gerade im Hinblick auf diese Parallelität ist aber auch das Fehlen der Kirchen- und Petrusthematik in dieser und weitgehend in allen theoretischen Schriften des Cusanus nach *De docta ignorantia* auffällig. Für die Frage nach der Bedeutung der Kirchenthematik im Denken des Cusanus ließe dies zwei unterschiedliche Schlussfolgerungen zu: Im Hinblick auf den Predigtbefund könnte man zum Ergebnis kommen, dass die Kirchenthematik für Cusanus sehr wohl wichtig war, auch wenn er in den großen Schriften nicht mehr *in concreto* davon spricht, da er ja in den Sermones ausführlich darauf eingeht. Umgekehrt könnte man aber auch den Schluss ziehen, dass die Kirche für Cusanus doch nicht ein so wichtiges Thema war, weil er es in bedeutenden Schriften wie etwa *De visione dei* oder selbst *De pace fidei* nicht ausdrücklich erwähnt, *obwohl* es ihm in seiner gleichzeitigen Predigtstätigkeit ständig präsent war. Der Verfasser dieses Beitrages neigt eher zur letzteren Auffassung. Wie ein Blick auf die Trinitätslehre oder die Christologie beweist, hielt es Cusanus offenbar nicht für ausreichend, Themen, die er für sein Nachdenken als zentral erachtete, *allein* in den Predigten zu behandeln, wie etwa die ausführlichen Passagen zu Trinität und Christologie in *De visione dei* und *De pace fidei* zeigen. Offenbar schien ihm die Kirche eine – verglichen mit den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens – doch tendenziell eher äußerliche Bedeutung zu haben, als dass er sie in das innere Zentrum seiner in den theoretischen Schriften niedergelegten Spekulationen verinnerlicht hätte. Dieses Fehlen der Kirchenthematik in den großen Schriften der Reifezeit ist umso auffälliger und signifikanter, wenn man darüber hinaus bedenkt, wie zentral das Thema Kirche in der praktischen, reformatorischen und politischen Tätigkeit des Cusanus war. Doch auch innerhalb des Predigtcorpus nimmt die Kirchenthematik zwar einen breiten Raum ein, ihr wird aber längst nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie etwa der Christologie oder einer spirituell-spekulativen Anthropologie. So ist etwa das Fehlen des Bezuges

äußerlich-hierarchischen Macht- und Autoritätsstruktur der Kirche eher in den Hintergrund. Durch seine mystische Tiefe gewinnt das cusanische Kirchenverständnis eine universale, prinzipiell alle Menschen integrierende Weite. Die empirisch-konkrete, sichtbare Wirklichkeit der Kirche ist nur eine geringe Teilmenge der umfassenden Einheit ihres »mystischen Leibes«. ⁶¹

Die oberflächliche Differenz und tiefere Einheit zwischen sichtbarer und mystischer Kirche kann Cusanus schließlich theologisch begründen, indem er neben der Intellektwirklichkeit ein zweites wesenskonstitutives Merkmal des Menschen in die Ekklesiologie seiner Predigten integriert, nämlich die *Geschichtlichkeit*. Wenngleich sie in den frühen Predigten bis 1440 dominiert, hält sich die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Kirche auch in den Brixner Predigten durch. Cusanus sieht die Kirche in ihren heilsgeschichtlichen Entwicklungsstufen zwischen *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*. Dadurch kann er es spekulativ begründen, warum die Kirche zwar auf mystische Weise in allen Menschen schon Wirklichkeit ist, diese Universalität aber zum jetzigen Zeitpunkt weder allen Menschen bewusst noch gar für alle sichtbar ist. Ihre wahren Wesensmerkmale wie Einheit, Heiligkeit und Universalität werden erst jenseits unserer Weltzeit in der eschatologischen Gestalt der *ecclesia triumphans* voll verwirklicht sein,

auf die Kirchen in vielen Pfingstpredigten auffällig, oder auch in Ansprachen, in denen es um die Hochzeit des Gottessohnes ging, ein ansonsten in der Predigtliteratur verbreiteter ekklesiologischer Topos. – Ein aufschlussreiches Detail im Vergleich zwischen der Position der Sermones und der zeitgleich entstandenen Opera zeigt sich, wenn man die Bedeutung des Petrus in den Brixner Predigten einerseits und in *De pace fidei* andererseits analysiert. Im Religionendialog der letzteren Schrift führt zwar Petrus den Dialog der christlichen Glaubenswahrheit, doch nur ein Drittel davon, nach dem göttlichen Wort selbst und vor Paulus, der als *doctor gentium* dann das Gespräch zu seinem Endziel führt. Die ausschließliche Primatsposition in der Glaubenswahrheit, welche in den Brixner Predigten Petrus zugeschrieben wird, findet also in der Brixner Schrift *De pace fidei* keine Entsprechung.

⁶¹ Im Brief vom 20. Mai 1442 an Rodrigo Sánchez de Arévalo (in: CT II/1: *De auctoritate praesidiendi in concilio generali*, hg.v. G. Kallen [Heidelberg 1935] 106–112; hier: 107, 25–27 und 34) versucht Cusanus diese Differenz zwischen sichtbarer und mystischer Wirklichkeit der Kirche durch die Einführung des Begriffes einer *ecclesia coniecturalis* zu erfassen. Da die Kirchengliedschaft primär in der mystischen Gegenwart der göttlichen Wahrheit im Inneren eines jeden intellektbegabten Menschen begründet ist, können die »Grenzen« der Kirche niemals »mathematisch«, sondern nur mutmaßlich bestimmt werden.

die in Maria präfiguriert ist. Für die gegenwärtige, petrinisch gestaltete Kirche gilt vielmehr der eschatologische Vorbehalt: Da ihre Wesensmerkmale noch nicht vollkommen verwirklicht sind, kann sie auch dort anfanghaft vorhanden sein, wo wir sie noch nicht vermuten, etwa bei den heidnischen Denkern oder in den nicht-christlichen Religionen.

Darin, dass Cusanus die Kirche intellektphilosophisch und (heils-)geschichtlich begründet und so in den philosophischen Wesensbestimmungen der allgemeinen Menschennatur verankert, liegt die bleibende Relevanz der Ekklesiologie seiner Predigten und damit auch ihre gegenwärtige Aktualität.

Appendix: Offene Fragen⁶²

Nach dem Vortrag der Grundthesen dieses Beitrages zur Ekklesiologie der Cusanus-Predigten beim Trierer Symposion stellte Hans Gerhard Senger in der Diskussion einige Anfragen, die eine wesentliche Problematik nicht nur meiner Ergebnisse, sondern einer angemessenen Hermeneutik für die Cusanus-Predigten insgesamt deutlich machten. Daher sei dieser wertvolle Diskussionsbeitrag hier rekapituliert und mit einer kurzen vorläufigen Stellungnahme versehen.

Bereits am Vortrag hatte Johannes Helmrath im Anschluss an das Referat zur Christologie der Predigten die Frage nach der Eigenart der Predigtaussagen im Verhältnis zu den christologischen Passagen aus den großen theoretischen Schriften des Cusanus gestellt: »Gibt es eine eigene Sermones-Theologie bei Cusanus?« An diese für das richtige Verständnis der Predigtaussagen entscheidende Frage knüpfte Senger an. Dabei nahm er eine Äußerung aus der Einleitung zu meinem Vortrag als Ausgangspunkt, in der ich die Auffassung vertreten hatte, dass die Predigten als Quelle für die ekklesiologischen Vorstellungen des Cusanus für jene Zeiträume verwertet werden können, in denen Cusanus ansonsten in seinen theoretischen Schriften nicht von der Kirche handelt (also im

⁶² Die auf Band aufgenommene Diskussion zum Referat Thurner ist infolge ihrer Überakustik nicht zu entziffern. Als ob H. Dr. Thurner so etwas im voraus geahnt hätte, hat er glücklicherweise als Appendix zu seinem Referat eine Antwort auf die ihm besonders wichtig erscheinende Anfrage von H. Dr. Senger zu geben versucht.

Prinzip für die gesamte Zeit nach der *Docta ignorantia*, wenn man von den oben teilweise erwähnten mehr oder weniger umfangreichen, ebenso situationsbedingt entstandenen Traktaten ekklesiologischen Inhalts absieht). Diese hermeneutische Wertung der Kirchenpredigten wurde von Senger mit dem Verweis darauf in Zweifel gezogen, dass Cusanus in den Predigten (wie im Prinzip auch in allen anderen Schriften) immer nur dann auf das Thema Kirche zu sprechen kommt, wenn er aufgrund einer konkreten, zeitgeschichtlich bedingten Situation dazu herausgefordert wird. Dementsprechend wären seine diesbezüglichen Aussagen situationsbedingt und eher als Antworten auf aktuelle Problemkonstellationen denn als unter dem Anspruch theoretischer Allgemeingültigkeit formulierte Wesensaussagen zu interpretieren. Im Hinblick auf diese Situationsbedingtheit der ekklesiologischen Aussagen schien Senger auch meine Rede von einer grundsätzlichen Kontinuität des Kirchenbildes in den Predigten (unter Ausklammerung der theoretischen Schriften wohlgemerkt!) problematisch. Wenn Cusanus in den Predigten jeweils auf konkrete zeitgeschichtliche Herausforderungen reagiert, so stellt sich die Frage, ob es statthaft ist, die Aussagen aus verschiedenen Predigtkontexten (wie in meinem Vortrag geschehen) so einander zuzuordnen, dass sie sich zum systematischen Ganzen eines aspektreich ausgearbeiteten ekklesiologischen Grundgedankens fügen.

Mit seinem Diskussionsbeitrag rührte Senger an Grundfragen, die ich mir als faszinierter – aber bisweilen auch irritierter! – Leser der Cusanus-Predigten häufig stelle, in denen ich aber noch zu keiner für mich befriedigenden Lösung gekommen bin. Wie soll der Interpret die Predigtaussagen im Verhältnis zu den theoretischen Schriften des Cusanus, aber auch im Verhältnis untereinander bewerten? Jedenfalls ist im Umgang mit diesen Texten der Umstand zu berücksichtigen, dass ihr Inhalt stets von vorgegebenen liturgischen Anlässen und auszulegenden Schriftlesungen mitbestimmt ist, häufig nicht zuletzt auch von historischen Ereignissen der Zeit. Im Hinblick darauf scheint es mir ein zu kurzer Schluss zu sein, vom Vorkommen einer Thematik oder eines Argumentationsganges in den Predigten gleich auf deren Bedeutung für das cusanische Denken insgesamt zu schließen. Wenn Nikolaus beispielsweise in einer Karfreitagspredigt von Kreuz und Erlösung spricht, so ist dies für mich noch kein hinlängliches Argument dafür, allein im Bezug darauf die Kritik an der staurologischen oder soteriologischen Unterbestimmt-

heit des cusanischen Denkens zurückzuweisen. Das Fehlen dieser Themen in Schriften (wie etwa *De visione dei*), wo kein äußerer Grund veranlasst, davon zu sprechen, scheint mir da schon schwerwiegender zu sein. Allerdings muss ebenso berücksichtigt werden, dass Cusanus in den Predigten in der Reflexion auf die anlassbedingt vorgegebenen Themen Gedankengänge von einer spekulativen Qualität entfaltet, die teilweise denen der großen theoretischen Schriften in nichts nachstehen. Derartige Passagen finden sich aber in den Predigten oft Seite an Seite mit langen Übernahmen aus sekundären Quellen oder auch eigenen ›Argumentationen‹, die eigentlich eines Cusanus nicht würdig sind. Von daher erweist sich die in der Cusanus-Literatur hin und wieder und zumeist unreflektiert geübte Praxis als hermeneutische Schiefelage, die Positionen der großen theoretischen Schriften von Predigtzitaten her zu interpretieren oder die Predigten gar im neuscholastischen Sinne als ›übernatürliche Offenbarungstheologie‹ über die als bloße ›philosophische Propädeutik‹ (miss-)verstandenen theoretischen Schriften zu stellen.

Im Hinblick auf diesen ambivalenten und problematischen Befund scheint mir die Entwicklung einer Hermeneutik für die Predigtaussagen (besonders im Verhältnis zu den großen theoretischen Schriften) ein dringendes Desiderat der Cusanus-Forschung zu sein, das erst in Ansätzen als solches angesprochen worden ist.⁶³ Erst auf der Grundlage derartiger Überlegungen ließe sich entscheiden, ob – im Sinne der Fragen Helmraths und Sengers – die Ekklesiologie(n?) der Cusanus-Predigten als für sein Denken insgesamt signifikant oder auch nur untereinander im Verhältnis einer Kontinuität und systematischen Kohärenz stehend betrachtet werden können.

⁶³ Vgl. z. B. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 24) 261–266. M.-A. ARIS, *Zur Soziologie der Sermones-Rezipienten*, in: MFCG 30 (Trier 2005) 93–116 (und die anderen dort angegebenen Beiträge desselben Autors zu den cusanischen Predigten). THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis* (wie Anm. 2) 432–434. M. THURNER, *Tradition und Reflexion. Die Heilige Schrift im Denken des Nikolaus von Kues*, in: R. Berndt (Hg.), »What is ›theology‹ in the Middle Ages?« Religious cultures of Europe (8th – 15th century) in the mirror of their self-conception. International conference of the International Society for the Study of Medieval Theology, Warszawa (Poland) 23.–26.6.2004 [= Buchreihe zu: Archa Verbi. Yearbook of the International Society for the Study of Medieval Theology] (im Erscheinen).

[klein!]



»... ALS OB IM GEHORSAM DIE FREIHEIT
ZUGRUNDE GINGE...«
|| DIE »DOCTRINA OBOEDIENTIAE« IN DEN
PREDIGTEN DES NIKOLAUS VON KUES

Von Norbert Herold, Münster

»Gehorsam predigen« steht in der Gegenwart nicht hoch im Kurs. Über die Gründe darf man spekulieren: Die Vereinnahmung des vierten Gebotes durch eine moralisierende Kinderpädagogik und die Ausweitung des Gebots der Elternerziehung auf die Gehorsamspflicht gegenüber den Obrigkeiten aller Art,¹ die Ablehnung von Autoritäten, die nicht funktional, sondern unter Berufung auf Tradition, Alter, Würde oder höhere Weisheit gerechtfertigt werden sollen, Skepsis gegenüber der angeblich höheren Weisheit von Autoritäten, die sich häufig widersprechen und oft nur Gruppeninteressen mit dem Mäntelchen des Allgemeinwohls tarnen, schließlich die Angst vor dem Missbrauch von Autorität, die ihre Macht ausnutzt und nicht selten dem Schaden noch den Spott hinzufügt. Zynismus und Missachtung lassen die Gehorsamen die Dummen sein und nehmen ihnen so auch noch die Würde – und die Ehre. Der Gehorsam – so scheint es – bringt weder Ehre noch verträgt er sich mit der Würde. Die Ehre, eigentlich ein Ideal der adeligen Standesgesellschaft, wurde bekanntlich schon in der Zeit der Französischen Revolution durch die Ideale der individuellen Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, abgelöst. Endgültig in Misskredit gebracht ist sie spätestens, wenn sie als Gravur auf den Ehrendolchen der SS erscheint: »Meine Ehre ist die Treue«. Kadavergehorsam kann nicht die Schuld aufheben, die mit der Ausführung verbrecherischer Befehle verbunden ist, und die Berufung auf eine Gehorsamspflicht ersetzt nicht einmal in der Adelsgesellschaft mangelnde Zivilcourage. Zurecht wird immer wieder der Satz des preußischen Generals Johann Friedrich Adolf von Marwitz zitiert, der

¹ Vgl. MARTIN LUTHER, *Der große Katechismus*, in: Die Bekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche (10 Göttingen 1986) 588–605; auch Immanuel Kant spricht in seiner Anthropologievorlesung noch davon, dass der absolute Gehorsam des Kindes als Einübung des späteren Gehorsams gegenüber ungeliebten Gesetzen diene (*Kants Werke*, hg. W. WEISCHEDEL, [Darmstadt 1975] Bd. VI 741ff.).

den Befehl verweigerte, als ihm Friedrich der Große befahl, aus Rache das sächsische Schloss Hubertusburg niederzubrennen. Er nahm lieber seinen Abschied und wählte – wie es heute noch auf seinem Grabstein steht – »Ungnade, wo Gehorsam nicht Ehre brachte.«²

Der Gehorsam ist heute selbst in geistlichen Orden und in der kirchlichen Hierarchie, zu deren tragenden Säulen er seit alters her gehört,³ ein umstrittenes Dauerthema geworden. Die Sanktionierung von Gehorsamsverweigerung löst heute je nach Standpunkt Befriedigung, Kopfschütteln oder Empörung aus. Die Schlagzeile einer liberalen Wochenzeitung anlässlich des letzten Papstbesuches mag zur Illustration der generellen Situation ausreichen: »Wer hört noch auf den Papst?«⁴

Kurzum, Gehorsam ist persönlich, gesellschaftlich, politisch und moralisch in Misskredit geraten und steht – nicht ohne Grund – im Verdacht, ein Instrument zur Disziplinierung der Schwachen durch die Mächtigen zu sein. Es ist ein Wert aus einer vergangenen, hierarchisch geordneten Welt. Wer Gehorsam predigt, steht im Verdacht, bestehenden Abhängigkeitsverhältnissen die höheren Weihen zu geben, indem er die Abhängigen dazu überredet, sich anzupassen und in die Machtverhältnisse zu fügen. Dafür wird politisch Schutz versprochen, zusätzlich noch Entlastung von der Mühsal, in einer verwirrend unübersichtlichen Welt selber denken und entscheiden zu müssen. Schon Tocqueville warnte im 19. Jahrhundert vor der Gefahr eines milden Despotismus, der die modernen, auf dem Prinzip der Gleichheit beruhenden Gesellschaften bedrohe.⁵ Ein Spruch aus den späten Sechzigern bringt das Misstrauen auf den Punkt, das allen paternalistischen Angeboten von Fürsorge gegen Gehorsam heute entgegengebracht wird: Sie wollen ja nur unser Bestes, aber das bekommen sie nicht. – Soviel zur fehlenden Reputation von Gehorsam.

² Vgl. THEODOR FONTANE, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*. Bd. 2: *Das Oderland* (Berlin 1994) 226.

³ Vgl. BENEDICTI REGULA (CSEL LXXV, recensuit Rudolphus Hanslik, Vindobonae MCMLX) Prolog. 2; II 6; 17; IV 61; V 1; 5; 15; VII 32; 34; LXXI 1f.; LXXII 6. CASSIAN, *De Institutis Coenobiorum* (CSEL XVII, edidit Michael Petschenig [Wien 2004]), Inst. lib. IV, 335, p. 72, lin. 22–p. 73, lin. 11. Der Verweis auf die Stelle bei Cassian findet sich im kritischen Apparat zu *Sermo CCLXXVII*: h XIX, N. 24, Z. 2–19.

⁴ *Die Zeit* 25. 8. 2005, S. 9.

⁵ ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika* (1840), Bd. 2, Kap. 30.

Kommen wir nach dieser Erinnerung an moderne Vorbehalte auf Cusanus zu sprechen, der in der Tat Gehorsam predigt. Eine Übersicht über das entsprechende Wortfeld: *oboedire*, *oboedientia*, *parere* usw. zeigt sehr schnell, dass das Thema »Gehorsam« in den philosophischen Schriften eher selten vorkommt. Ausnahmen sind nur kurze Passagen, v. a. in den Schriften *De concordantia catholica*, *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani*.⁶ Dagegen wird das Thema immer wieder einschlägig in den Predigten behandelt, und es wird niemanden überraschen, dass die theoretische Behandlung des Themas speziell in den Phasen breiten Raum einnimmt, in denen Cusanus als Visitor oder Bischof Konflikte auszutragen hat.

Verwunderlich ist daher weniger die Tatsache, dass Cusanus in seinen Predigten auch über den Gehorsam spricht, sondern vielmehr der Umfang, in dem er es tut, und die Art und Weise, wie er das Thema behandelt. In diesem Punkt steht nicht nur unser positives Cusanus-Bild auf dem Prüfstand, sondern mit ihm die Glaubwürdigkeit des Cusanus, den wir als Verfechter von menschlicher Freiheit und geistiger Lebendigkeit kennen. Verträgt sich das Bild des Cusanus, der Gehorsam predigt und ihn auch mit den Mitteln der Exkommunikation und des Interdikts durchzusetzen sucht, mit unserer Vorstellung von dem großzügigen Denker Cusanus, der die geistigen Grenzen einer geschlossenen Welt einreißt und den Blick auf unendliche geistigen Welten eröffnet, den wir als Befürworter und Bewunderer menschlicher Kreativität in den Künsten und Wissenschaften, auf dem weiten Feld der Kultur kennen und in dessen Philosophie daher die *vis creativa* des Menschen einen zentralen und positiv besetzten Stellenwert hat?

Die Verlegenheit ist nicht gering, wenn uns der Kardinal in den historischen Quellen als ein rigoros vorgehender und in seinen geistlichen Mitteln nicht eben zimperlicher Kirchenfürst begegnet, der allem Anschein nach auf unbedingten Gehorsam pocht. Aber auch Cusanus selbst scheint die Unvereinbarkeit von geistig-geistlichem Anspruch und der rauen politischen Realität zumindest geahnt zu haben, wenn er z. B. während der Brixener Auseinandersetzungen vom Rückzug in eine einsamen Kloster-

⁶ *De conc. cath.* II, 11: h²XIV/2, N. 127, Z. 23f; N. 140, Z. 26–28; N. 161, Z. 9–13; N. 207, Z. 18–23; N. 217, Z. 27–31. *De conc. cath.* III, 4: h²XIV/3, N. 272, Z. 26–30; N. 323, Z. 14–17; N. 376, Z. 16–19. *De pace* 4: h VII, N. 10; S. 11, Z. 6f.; N. 47; S. 44, Z. 21–23; N. 48; S. 45, Z. 16f. *Cribr. Alk.* III, 2: h VIII, N. 70, Z. 13; N. 136, Z. 8–10; N. 139, Z. 4–6; N. 202, Z. 14–18.

zelle träumt⁷ oder in der berühmten Szene mit dem Piccolomini-Papst unter Tränen die Entlassung aus der Kurie fordert. »Ich bin hier überflüssig. Gestatte mir zu gehen! Ich kann diese Lebensart nicht ertragen. Ich bin alt und brauche meine Ruhe. Ich will in die Einsamkeit gehen. Wenn ich für das Gemeinwesen nicht leben kann, dann will ich für mich leben.«⁸ Dem Ausbruch vorangegangen war ein Streit um die Erhebung unwürdiger Kandidaten in den Kardinalsstand. Der Papst wies bekanntlich das cusanische Ansinnen auf Entlassung mit dem Hinweis auf seine päpstliche Autorität und die damit verbundene Verantwortung für die Kirche zurück. Das klingt, in diesem Fall von der Seite des päpstlichen Freundes, autoritär, und es ist nur ein kleiner Trost, dass die Einsicht und Menschenkenntnis des reformfreudigen Cusanus in diesem Fall auch nicht über jeden Zweifel erhaben war.⁹ Cusanus beugte sich jedenfalls. Mit anderen Worten: Er war

⁷ E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues* (Köln/ Opladen 1958) 15–21. Vgl. DERS., *Nikolaus von Kues 1401 – 1461. Skizze einer Biographie* (Münster 1982) 105–110.

⁸ Zum betreffenden Auszug aus den Commentarii, in denen Pius II. den Ausbruch des Cusanus schildert, vgl.: KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 554: »Wenn du die Wahrheit hören kannst: Nichts gefällt mir, was hier in dieser Kurie geschieht. Alles ist korrumpiert. Niemand tut ausreichend seine Pflicht; weder dir noch den Kardinälen geht es um die Kirche. Wo werden die Vorschriften des Kirchenrechts eingehalten? Wo werden die Gesetze respektiert? Wo gibt es die Sorgfalt in der Liturgie? Allen geht es nur um Karriere und Habsucht. Wenn ich im Konsistorium von Reform spreche, werde ich ausgelacht. Ich bin hier überflüssig. Gestatte mir zu gehen! Ich kann diese Lebensart nicht ertragen. Ich bin alt und brauche meine Ruhe. Ich will in die Einsamkeit gehen. Wenn ich für das Gemeinwesen nicht leben kann, dann will ich für mich leben.« – Den zornigen Ausbruch des Cusanus provozieren politische Vorgänge im Umfeld der Kurienpolitik, in deren Verlauf unwürdige Kandidaten zu Kardinälen erhoben wurden. – Vgl. dazu E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre* (wie Anm. 7) 81: »Der Papst wies Cusanus mit energischen Worten zurück. Was auch immer an der Kurie auszusetzen sei, er habe die Verantwortung für die Kirche, nicht der Kardinal. An entscheidender Stelle mußte der Piccolomini hier die kirchliche Korruption vor den politischen Notwendigkeiten in Schutz nehmen . . .«

⁹ Erich Meuthen schreibt über den damals von Cusanus protegierten und als würdig eingeschätzten Kandidaten Francesco Gonzaga: »Die uns erhaltene Korrespondenz aus dem Familienkreis Francescos zeichnet uns das Bild eines nicht weniger jungen und gebildeten als verliebten und verfressenen Lebemanns, der in seinen Briefen immer wieder um Magenpillen aus der Mantuaner Hausapotheke bat. Seine Tag für Tag besuchten Freunde waren nicht die Idealisten um den Papst, sondern Colonna, Orsini, Barbo, die reichen, lebenslustigen Aristokraten des Kollegs, von denen auch er andererseits wieder umworben wurde«, MEUTHEN, *Die letzten Jahre* (wie Anm. 7) 83.

bereit, den Hinweis auf die Amtsautorität des Papstes als persönliche Verpflichtung zum Gehorsam zu akzeptieren. Er ist in der Welt geblieben, er hat weiterhin um institutionelle Reformen gekämpft, mit dem ganzen Einsatz seiner Person. Man wird ihm allerdings kaum blinden Gehorsam unterstellen dürfen.

Angesichts dieser Unsicherheiten im Hinblick auf die Thematik und den Autor lohnt sich eine genauere Sichtung der Predigttexte schon deshalb, weil sie ein differenzierteres Bild versprechen. Immerhin spiegeln die Predigten das Bemühen des Cusanus, seine Position zu begründen, an die Einsicht der Beteiligten zu appellieren und sie möglichst zu überzeugen. Wenn Cusanus kraft seines Amtes Gehorsam einfordert, so weiß er, dass es sich um einen Kampf um die Seelen handelt. Die persönlich-individuelle Seite steht im Mittelpunkt seiner katechetischen Anstrengungen. Daher setzt er in den Predigten weitgehend auf die Macht des Wortes und auf die freie Zustimmung seiner Zuhörer und Kontrahenten, auch wenn ihm klar ist, dass zwingende Einsicht und eine zu Recht Gehorsam einfordernde Autorität nicht automatisch den freiwilligen Entschluss zur bereitwilligen Gefolgschaft nach sich ziehen. Uns interessiert im Folgenden, wie Cusanus als Denker und Prediger mit dieser Spannung umgeht, die ihm – so hat man den Eindruck – bisweilen geradezu schmerzhaft bewusst ist. Das für den Titel ausgewählte Zitat soll die Ambivalenz der Situation deutlich machen:

«*Als ob im Gehorsam die Freiheit der vornehmen Seele zugrunde ginge*»¹⁰ – diese Unterstellung, mit der der Satan schon die Stammeltern in die Irre führte, verdirbt in der Sicht des Cusanus allenthalben die Gemüter und bedroht den Frieden, die Einheit und die Ordnung des Ganzen. Er bekämpft daher die Suggestion, dass Gehorsam die Freiheit vernichte, in immer wieder neuen Anläufen mit einer *doctrina oboedientiae*,¹¹ von der er sagt, dass sie vom Himmel komme, die er aber mit irdischen Argumenten zu stützen nicht müde wird. Man kann daher die Phrase auch als rhetorisch verkleidete These des Cusanus lesen, die das grundlegende Missverständnis artikuliert,

¹⁰ *Sermo* CCXLVII: h XIX, N. 14, Z. 8f.: quasi in oboedientia pereat nobilis animae libertas.

¹¹ Der Begriff *doctrina oboedientiae* taucht auf in *Sermo* CXVI: h XVII, N. 6, Z. 21f.: Haec est doctrina oboedientiae et humilitatis de caelo veniens; ähnlich auch *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 13, Z. 15–17: doctrinam Deo similiter oboediendum esse sine omni reclamatione ut iumentum.

gegen das er anpredigt. Im folgenden werde ich diesen Interpretationsansatz zunächst (1) durch eine Übersicht über die einschlägigen Textstellen, in denen direkt Autoritätsprobleme angesprochen werden, untermauern, um dann (2) den Versuch zu machen, die *doctrina oboedientiae* des Cusanus in ihren Grundzügen systematisch vorzustellen. Das soll zwar nach den Grundsätzen einer »wohlwollenden« Interpretation erfolgen, erspart uns aber nicht, nach der inneren Stimmigkeit und der Plausibilität der cusanischen Doktrin zu fragen und (3) zu bilanzieren, dass der eigentliche Gewinn der cusanischen Behandlung der Gehorsamsproblematik in der Zuspitzung der Fragestellung liegt.

Zuvor noch eine methodische Vorbemerkung: Der gewählte Einstieg über die Historie bedeutet nicht, dass beim Thema »Gehorsam« eine Entwicklung im Denken des Cusanus unterstellt wird. Soweit ich sehe, bleibt er sich in seiner Auffassung gleich, auch wenn je nach Kontext die Freiheit oder der sie eindämmende Gehorsam unterschiedlich betont werden. Auf die cusanische *doctrina oboedientiae* lässt sich die Vorstellung von Identität anwenden, die er am Bild des Rheins exemplifiziert: Es bleibt derselbe Fluss, auch wenn sein Pegelstand zwischen Hoch- und Niedrigwasser schwankt, genauso wie die Identität einer Herrschaft wechselnde Grade von Gehorsam nicht ausschließt.¹²

1. Historische Übersicht und thematische Schwerpunkte

1.1 Die Zeit der frühen Predigten

Ein Überblick über die ersten 75 Predigten, also von 1430 bis zur Legationsreise 1451/52, die fast alle an Hochfesten in Koblenz, Trier oder Mainz gehalten wurden, lässt schnell erkennen, dass das Thema in eine Vielzahl von Kontexten hineinspielt. Mit im engeren Sinne disziplinarischen Fragen aus akutem Anlass haben zwei Predigten zu tun: *Sermo XIII* vom 15. August 1432, in dem Cusanus am Ende die vom Interdikt betroffene Gemeinde zu unbedingtem Gehorsam auffordert,

¹² *De coni.* II, 15: h III, N. 149, Z. 1–11: Fluvius enim Rhenus stabiliter diu fluere visus est, sed numquam in eodem statu permanens, iam turbulentior, iam clarior, iam in augmento, iam in diminutione. [...] Ita et de regimine: inter maiorem minoremve oboedientiam pendule perseverat.

und *Sermo* XXIX vom 2. September 1443, in dem Cusanus anlässlich der bischöflichen Visitation in Trier die Ermahnung der Kanoniker vornimmt.

Die Koblenzer Predigt von 1432 – Thema ist die Auslegung von Kapitel 12 der Apokalypse – verdichtet sich in ihrem letzten Kapitel zu einem einzigen Aufruf an die vom Interdikt betroffenen Gläubigen, den Weg des Gehorsams zu gehen und die Schlüsselgewalt der Kirche nicht zu missachten, selbst wenn zu Unrecht von ihr Gebrauch gemacht werde.¹³ Die Begründungen und Argumente des Cusanus sind schon sehr erstaunlich und man möchte fast sagen, seiner nicht würdig: – Gehorsam ist in jedem Fall verdienstlich, umso mehr aber, wenn der Anspruch des Oberen ungerechtfertigt ist. – Wenn du diesmal zu Unrecht einer Bestrafung ausgesetzt bist, so gibt es bestimmt andere ungesühnte Vergehen, für die du Strafe verdienst. – Mach dir am Beispiel Christi klar, dass Gehorsam grundsätzlich gut ist. – Er kostet nicht viel, bringt aber großen Nutzen. – Gehorsam ist der Ausweis wahrer Gottesliebe; denn wo Gehorsam ist, da ist die Liebe zu Gott. Die Liebe aber macht den Menschen nachgiebig und gehorsam. – Insgesamt klingt die Sammlung von Argumenten wenig überzeugend und eher nach Beschwichtigung, nach gutgemeinten Ratschlägen, welche die Schutzbefohlenen vor weiterem Unheil bewahren sollen. Es fällt jedenfalls schwer, im Ertragen des ungerechten Vorgesetzten ein Verdienst zu sehen, pauschale Bestrafungen für alle Fälle zu akzeptieren oder im Punkte Gehorsam eine Kosten-Nutzen-Rechnung zu billigen, welche Anpassung hoch und das Beweisen von Rückgrat niedrig veranschlagt. Es bleibt auch zu fragen, wie der Satz aufzufassen ist, dass die Liebe zu Gott den Menschen nachgiebig und gehorsam mache. Zumindest dann, wenn es um Unrecht gegen Dritte geht, müsste doch die Gerechtigkeit höher stehen als Nachgiebigkeit um des lieben Friedens willen.¹⁴

Vergleicht man diese Art der Argumentation mit der Tonlage bei der Visitation des Trierer Klerus 11 Jahre später, so wird deutlich, dass Cusanus Priester und Kanoniker ganz anders anspricht, nämlich als Stellvertreter Christi, die in dessen Nachfolge einen bestimmten Weg gewählt

¹³ *Sermo* XIII: h XVI, N. 7, Z. 1–3.

¹⁴ Cusanus selbst unterscheidet daher auch zwischen wahrem und falschem Frieden (*Sermo* XVI: h XVI, N. 15, Z. 1–12; Vgl. *Sermo* X: h XVI, N. 20, Z. 1–12).

haben und ermahnt werden müssen, diesen auch einzuhalten. Cusanus seinerseits sieht sich ebenfalls durch Gehorsam verpflichtet, die Mitbrüder im Auftrag des Bischofs an diese ihre Selbstverpflichtung zu erinnern und zu überprüfen, ob sie entsprechend den frei angenommenen Regeln ihr Leben führen; denn ein Gelöbnis abzulegen, ist eine Sache der Freiheit, sich dann daran zu halten, ist eine Sache von Notwendigkeit und Zwang.¹⁵ Den einzelnen geistlichen Ständen, dem Mönch, dem Kanoniker, dem Bischof, dem Presbyter legt er die jeweils schon in ihrem Namen enthaltene Bindung und Verpflichtung aus: »Dies ist jedenfalls der Kern meiner Ermahnung, dass ihr so, wie ihr den Namen Kanoniker akzeptiert habt, in eurem Tun auch zeigt, was zu eurem höchsten Heil daraus die Konsequenz ist.«¹⁶ Offensichtlich ist es nötig, über die gesamte Verpflichtung Klarheit herzustellen. Zusammenfassend lässt sich die Selbstverpflichtung der Kanoniker in der Bereitschaft sehen, »Gott, der Geist ist, im Geiste zu dienen.«¹⁷ Cusanus interpretiert diese Bereitschaft als die Bereitschaft zum Rückzug aus der Welt, rückt also die Kanoniker nah an das mönchische Ideal heran und verlangt entsprechend Besitzverzicht, Abtötung des Fleisches und die Aufgabe des freien Willens.¹⁸ In diesen drei Punkten sieht er »die substantiellen Elemente aller Religionen«¹⁹ und dieses Wissen setzt er auch bei den Adressaten seiner Ermahnung voraus. Den möglichen Einwand, man sei ja schließlich kein Mönch, kontert er mit dem Argument, die Differenz liege allenfalls in der unterschiedlichen Strenge der Regeln, nicht in ihrer Geltung überhaupt: »... aber niemand kann leugnen, dass wir Kanoniker Religiöse sein müssen.« Konkret heißt das im Falle des Gehorsams: »Gehorsam geloben wir genügend offen unseren Oberen«,²⁰ und weiter: »*in voluntate per oboedientiam Deo nos servire constrinximus, ut salvemur.*«²¹ Im zweiten Teil legt

¹⁵ *Sermo* XXIX: h XVII, N. 3, Z. 27f.

¹⁶ Ebd. N. 4, Z. 27–30: *Haec quidem est summa exhortationis meae, ut sicut accepistis nomen canonici, ita et opere ostendatis pro summa salute vestra, quam ex hoc consequemini.*

¹⁷ Ebd. N. 6, Z. 3f: *Deo, qui »spiritus est, in spiritu serviatis.* Vgl. außerdem ebd. N. 4, Z. 27–30.

¹⁸ Ebd. N. 6, Z. 11ff.

¹⁹ Ebd. N. 6, Z. 15. *omnium religionum substantialia.*

²⁰ Ebd. N. 7, Z. 29: *Oboedientiam satis aperte vovemus superioribus.* Vgl. ebd. N. 6, Z. 15.

²¹ Ebd. N. 7, Z. 33–35.

Cusanus dann den Klerikern eine Reihe von Tugenden ans Herz, unter anderem fordert er eine Lebensführung »frei von aller Arroganz, in demütiger Unterwerfung, sich selbst verachtend.«²² Soviel zunächst zum Gehorsamsgebot für Kleriker, das Cusanus in seinen späteren Predigten noch oft einzufordern Gelegenheit hatte.

1.2 Die Predigten der Legationsreise

Verglichen mit den frühen Predigten sind die Predigten der Legationsreise für das Thema Gehorsam weniger ergiebig. Das Thema wird eher in Bemerkungen gestreift. Das braucht nicht zu bedeuten, dass Cusanus seine Auffassungen geändert hätte, sondern deutet eher darauf hin, dass er seine Rolle nicht darin sah, Gehorsam zu predigen. Er wollte sicherlich anders gesehen werden, nämlich als Überbringer des Heils in Form des Jubiläumsablasses, als Reformator, als Anstoß für religiöse Erneuerung, als Friedensvermittler. Dieses Selbstverständnis verlangte eine öffentliche Symbolisierung von *humilitas*, wofür sein Einzug in Erfurt auf einem Esel bezeichnend ist.²³ Wenn er bei Widerstand auf seine Autorität und auf Gehorsam gepocht haben sollte, dann schlägt sich das jedenfalls nicht in den Predigten nieder. Nur einmal, in Aachen, wird Cusanus deutlich und spricht unter dem Titel: »Niemand kann zwei Herren dienen«²⁴ Loyalitätskonflikte in der Kirche und unter weltlicher Herrschaft an: Wenn ein Stellvertreter, der Offiziale des Königs oder der Vikar des Bischofs, etwas anderes befiehlt als der Herr will, dann ist nicht ihm, sondern dem Herrn zu gehorchen. Im Konfliktfall ist dem Ranghöheren Recht zu geben und Gehorsam zu leisten.

1.3 Die Predigten der Brixener Zeit

Die Predigten, die Cusanus als Bischof von Brixen in seiner Diözese hält, machen nicht nur den größten Teil des Predigtwerkes aus (166 von 293 Predigten), es finden sich in dieser Zeit auch die meisten Belege zum

²² Ebd. N. 8, Z. 16f.: *omni arrogantia semota in humiliatis subiectione vos ipsos spernendo*. Ebd. N. 8, Z. 16f.

²³ Zum Verständnis vgl. *Sermo CCLXXVII*: h XIX, N. 42, Z. 11 – N. 43, Z. 8.

²⁴ *Sermo CV*: h XVII, N. 2, Z. 1: *Nemo potest duobus dominis servire*.

Thema ›Gehorsam‹. In den Ansprachen der Jahre 1454 bis 1458 spiegeln sich die intensiven seelsorgerischen Bemühungen, mit Hilfe von Synoden und Visitationen eine Reform des kirchlichen Lebens in den Pfarreien und Klöstern seines Bistums zu erreichen. Ende 1454 konzentriert sich Cusanus verstärkt auf seine Aufsichtspflichten als Bischof gegenüber den Priestern und Diakonen sowie den Klöstern in seiner Diözese. Generell kann man sagen, dass sich Cusanus, jedenfalls im Ton der Predigten, als überaus gutwillig und langmütig erweist, erst in den letzten beiden Jahren wird der Ton härter und die Drohung mit Konsequenzen deutlicher. Spätestens Anfang 1457 wird die Gehorsamsproblematik zum allgegenwärtigen, dominierenden Thema.

Zunächst aber spricht Cusanus über das Hören des Wortes und die Bereitschaft, es zu befolgen.²⁵ Am Palmsonntag 1454 führt er den Ungehorsam gegen das Wort Gottes auf Unkenntnis zurück²⁶ und stellt seinen Hörern als Vorbild den vollendeten Gehorsam Jesu vor Augen. Wie er haben wir Gott unbedingt zu gehorchen, »wie ein Zugtier ohne jede Beschwerde«,²⁷ ein Weg, auf dem uns schon Abraham und die christlichen Märtyrer vorangegangen seien. Wie Christus als Gesandter des Vaters so werde jeder wahre Legat ausnahmslos den Willen dessen erfüllen, der ihn gesandt hat. Bei der Visitation des Klosters Neustift im Dezember steht das Thema Gehorsam im Zentrum der Predigt. Am Kriterium des Gehorsams lässt sich der »religiöse Geist« erkennen, wie Cusanus betont. Der wahre Mönch zeichnet sich durch Gehorsam gegenüber seinen Oberen aus, denen er nicht weniger gehorcht als den Geboten Gottes. Den falschen Mönch dagegen bewegen beim Eintritt ins Kloster die Sorgen um Essen und Kleidung, entsprechend nachlässig und widerspenstig verhält er sich gegen die Regeln.²⁸ In der folgenden Predigt²⁹ wird der Ungehorsam als Quelle für das gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott angesprochen. Auch der erzwungene Gehorsam, der aus Angst vor Strafe erfolgt, ist der Freiheit des Menschen nicht angemessen. Unter Berufung auf Paulus wird dem Gesetzesgehorsam des

²⁵ *Sermo* CXXV: h XVIII, N. 3, Z. 6–14; N. 4, Z. 18–20. *Sermo* CLII: h XVIII/2, N. 2, Z. 1–17; N. 4, Z. 1–5.

²⁶ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 3, Z. 1–5.

²⁷ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 13, Z. 15–17.

²⁸ *Sermo* CLXVI: h XVIII, N. 6, Z. 16–23.

²⁹ *Sermo* CLXVIII: N. 10, Z. 8–11.

Alten Testamentes die Freiheit des Neuen Testamentes gegenübergestellt, die auf Einsicht beruhe. Der Grundtenor der Predigten ist noch durchgehend positiv. Es geht um die Freiheit und die Göttlichkeit des Menschen, um seine Fähigkeit, sich als lebendiges Bild Gottes zu erfassen und sich für das göttliche Leben durch die Gnade Gottes zu öffnen. Christus ist der universale Weg, der von allen, freilich je nach Stand und Status in unterschiedlicher und abgestufter Form, beschritten werden soll: *Unde christianus presbyter debet portare Christum presbyterialiter, et religiosus religiose et dux ducaliter et civis civiliter, quilibet in ordine, officio et vocatione sua.*³⁰ Bei den Visitationen steht das pastorale Anliegen im Vordergrund. Wenn die Regeln der verschiedenen Orden erwähnt werden, dann deshalb, um hervorzuheben, »dass alle jene Regeln verschiedene Arten sind, die Liebe leichter zu erlangen.«³¹ Die Visitation des Bischofs solle eher wie ein von Sorge geleiteter Arztbesuch betrachtet werden, der dem Heil des Patienten dient, auch wenn der Besuch des Bischofs mit Einzelbeichte und Bußauflagen verbunden sei.

In der Pfingstpredigt 1455 entwickelt Cusanus ausführlich den Gedanken, dass die menschliche Natur aus eigener Kraft weder in der Lage ist, Gott zu erkennen, noch seinen Geboten zu gehorchen. Irrtum und Sünde sind zugelassen um der Freiheit willen, weil Gott freie Gefolgsleute wollte: »Noluit habere servitores ignobiles, qui more iumentorum coacti sub iugo necessitatis onera ferrent, sed liberos et nobiles, qui ex electione libera voluntarie et ex amorosa affectione se ad impletionem mandatorum suorum offerent.«³² Nach dem Sündenfall ist aber nur durch die Erlösungstat Christi und die Gnade des göttlichen Geistes, das heißt durch Offenbarung und nicht durch Philosophie, die Zuwendung zu Gott und damit das Erreichen höchster Seligkeit möglich.³³ Wenig später, am Feste Peter und Paul, klingen die aktuellen pastoralen Probleme wieder stärker an. Die Sorge Jesu um die Steuerpächter und öffentlichen Sünder sowie die Freude der Engel über den einen Sünder, der umkehrt, wird übertragen auf die Situation des Bischofs, der für seine Diözese Sorge trägt und solange mit den Sündern spricht, wie diese bereit sind, ihn zu hören und ihm zu

³⁰ *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 16, Z. 11–15.

³¹ *Sermo* CLXXIV: h XVIII, N. 10, Z. 18f.: omnes illae regulae sunt modi facilius caritatem adipiscendi.

³² *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 10, Z. 12–17.

³³ Vgl. ebd. N. 11, N. 12 und N. 16.

gehorschen. Dabei wird klargestellt, dass der Ungehorsame die Aufkündigung der sakralen Tischgemeinschaft riskiert; denn er verachtet das Wort Gottes. Die Gehorsamspflicht gegenüber dem Papst als dem Nachfolger des Petrus sowie gegenüber dem Bischof als seinem Stellvertreter wird damit begründet, dass so nicht dem Menschen, sondern Gott gehorcht wird, von dem alle Gewalt stammt und als dessen Stellvertreter der jeweilige Mensch, auch wenn er unwürdig ist, agiert.³⁴ Trotz der Klarstellung der Autoritätsverhältnisse steht aber auch in dieser Predigt im letzten Drittel der Gedanke der Versöhnung im Vordergrund, verkörpert im Bild des guten Hirten, der das verlorene Schaf auf seinen Schultern zur Herde zurückholt, und ausgedrückt durch das Gleichnis von der Frau, welche die verlorene Drachme im ganzen Hause sucht und voll Freude wiederfindet. Auch wenn die Forderung nach Gehorsam offensichtlich dringlicher wird, überwiegt im Verlauf des Jahres 1455 noch die Belehrung und Ermahnung im Guten. Als Visitator in Brixen fragt er im Juli zuerst nach dem Glauben, gibt Hinweise auf die rechte Art des Betens, sucht Aberglauben und kleingläubige Anwürfe gegen die Vorsehung Gottes einzudämmen. Anschließend prangert er die drei entscheidenden Laster dieser Welt an, Hochmut des Lebens, Begehren des Fleisches und Gier der Augen, d. h. Habsucht. Als Heilmittel gegen sie stellt die Religion Gehorsam, Keuschheit und Armut zur Verfügung. Dort, wo diese evangelischen Räte am besten befolgt werden, da erweist sich die Religion als vollkommen. In jeder Religion sei es notwendig, ein Leben im Gehorsam zu führen. Wie alle Himmelsbürger den göttlichen Befehlen bereitwillig, froh und beharrlich gehorchen, so sollen in der Religion alle den Oberen gehorchen, *aut in praeceptis aut in consiliis aut in conformitate mentis*.³⁵ Auch hier wird wieder unterschieden nach dem jeweiligen Stand als Mönch, Kleriker oder Laie. Insbesondere den Laien wird aber diesmal der Gehorsam ans Herz gelegt und auf die Bevollmächtigung der Kirche und ihrer Repräsentanten verwiesen, im Namen Gottes zu binden und zu lösen.³⁶ Bevor Cusanus im einzelnen auf pastorale Regelungen über Eheschließungen, Besitz, Festtagsbräuche und sündhaftes Reden eingeht, betont er eindringlich die unbedingte Gehorsamspflicht der Laien gegenüber der kirchlichen Obrig-

³⁴ *Sermo* CXCI: h XVIII, N. 3, Z. 12–23.

³⁵ *Sermo* CXCVI: h XVIII, N. 9, Z. 32f.; zum Vorhergehenden vgl. N. 8, Z. 12–25.

³⁶ Ebd. N. 11, Z. 25–27.

keit. Wer gehorcht, ist in jedem Fall gerechtfertigt dadurch, dass er Gott gehorcht, indem er dem Vertreter der Kirche gehorcht: *Quare sententia pastoris ligat te pro tua salute propter bonum oboedientiae, etiam si iniusta fuerit.*³⁷ Die Reflexion und die Argumentation über den Inhalt der Gebote wird ausdrücklich abgelehnt. Es ist für den heutigen Leser befremdlich, wenn statt der Freiheit des Gehorsams jetzt plötzlich der irrationale Gehorsam als die vollendete und vollkommenste Form des Gehorsams gepriesen wird, verbunden mit dem Argument, dass es ja gar kein Gehorsam sein würde, wenn es dem Urteil des angesprochenen Laien überlassen wäre, ob er dem Spruch des geistlichen Hirten gehorchen müsse. Der Ton der Predigt wird apodiktisch: *Haec nunc sic dicta sint.*³⁸

Der sich verschärfende Ton schließt nicht aus, dass Cusanus weiterhin um eine theologische Begründung der Gehorsampflicht bemüht ist. Die Predigt *Induimini Dominum Jesum Christum*³⁹ endet mit dem Hinweis auf den vollkommenen Gehorsam Jesu Christi und verweist darauf, dass jedes Bemühen um *christiformitas* daher vor allem die Bereitschaft zum Gehorsam beinhaltet. In der Predigt *Spiritu ambulate* wird besonders der Zusammenhang von Identität und Gehorsam hervorgehoben. Das Bestreben nach Einheit und Identität, als deren Ursprung und Quell Gott gesucht wird, ist dann erfolgreich, wenn Seele und Leib in Freundschaft miteinander verbunden sind, der Leib also der Seele gehorcht. Im Einklang mit seinen Predigtvorlagen macht Cusanus den Ungehorsam verantwortlich für die Entzweiung von Schöpfer und Geschöpf, von Geist und widerstrebendem Fleisch.⁴⁰

Den positiv ausgerichteten christologischen Gedankengängen mischen sich andere Töne bei: gegen Ungehorsam wird im Rückgriff auf Paulus die Autorität der Kirche ins Feld geführt und die Drohung mit dem

³⁷ Ebd. N. 12, Z. 13–15.

³⁸ Ebd. N. 12, Z. 13–30: *Quare sententia pastoris ligat te pro tua salute propter bonum oboedientiae, etiam si iniusta fuerit. Nam ad te non attinet cognoscere quod sententia sit iniusta, nec conceditur tibi, ut non oboedias, si tibi iniusta videatur. Nulla enim foret oboedientia, si in tuo arbitrio foret de sententia pastoris iudicare, an sibi foret oboedendum. Praesumit enim ecclesia de sententia illa, cui si oboedieris, magna erit merces tua. Oboedientia igitur irrationalis est consummata oboedientia et perfectissima, scilicet quando oboeditur sine inquisitione rationis, sicut iumentum oboedit domino suo. . .*

³⁹ *Sermo* CCI: h XVIII.

⁴⁰ *Sermo* CCII: h XVIII, N. 6, Z. 23–30.

Kirchenbann gerechtfertigt.⁴¹ Dass die Auseinandersetzungen schärfer werden, belegen die jetzt häufiger werdenden Hinweise auf Interdikt und Exkommunikation, Ermahnungen, Drohungen und Sanktionen gegen unbotmäßige Gläubige, die sich dem Bischof und Landesherrn widersetzen.⁴² In diesem Zusammenhang taucht bei Cusanus häufig das Bild vom Heerbann der Kirche auf, der unter der hierarchisch geordneten Befehlsgewalt eines Anführers steht.⁴³ Michael an der Spitze der himmlischen Heerscharen dient als leuchtendes Vorbild. Umgekehrt sollte der Sturz Luzifers all denen, die sich der kirchlichen Autorität widersetzen, zur Warnung dienen. Über den Sieg entscheidet schließlich nicht die Zahl der Bataillone, sondern die Gerechtigkeit der Sache, die man verfehlt.⁴⁴ Immer wieder wird der Teufel ins Spiel gebracht als derjenige, welcher die Menschen von der Einfachheit des Gehorsams abgebracht hat,⁴⁵ der suggeriert, dass Gehorsam den Verlust der Freiheit bedeute,⁴⁶ der glauben machen will, dass ein direkter Aufstieg zum Göttlichen aus der Kraft des Verstandes möglich sei.⁴⁷ Seine Lüge ist das genaue Gegenteil der Wahrheit, die frei macht.⁴⁸ Er steht für Hochmut, Anmaßung und Selbstliebe,⁴⁹ auf seinen täuschenden Einfluss gehen die weltlichen Verlangen zurück, welche das Verhältnis zu Gott gefährden: *avaritia, luxuria, superbia*. Cusanus verweist mahnend auf die Gegenmittel: *iustitia, sobrietas, pietas*.⁵⁰ Insbesondere die *pietas* sei in der Lage, das Verlangen zu vertreiben, sich

⁴¹ *Sermo* CXCVI: h XVIII, N. 11, Z. 20–24: Et si qui sunt inoboedientes contumaciter, separandi et extra aliorum communionem sunt ponendi tamquam membra ob suam putredinem a Christi corpore mystico abscisa.

⁴² Vgl. *Sermones* CCXXXVIII *Si quis non amat Dominum Iesum, sit anathema*; CCLX: h XIX, N. 1, Z. 9–2, Z. 15; CCLXXIV: h XIX, N. 10, Z. 16f.

⁴³ *Sermo* CCXXXVIII: h XIX, N. 13, Z. 10–22; Vgl. das Bild des Erzengels Michael als Anführer der himmlischen Heerscharen.: *Sermo* CCXLVI: h XIX, N. 3, Z. 1–7, 12f.

⁴⁴ Vgl. *Sermo* CCXLVII: h XIX, N. 19, Z. 1–15: Duellantes non in viribus tantum, sed in iustitia ponunt fortitudinem; [. . .] Et si omnibus bellatoribus iustitia sit magis necessaria quam thorax et lorica, maxime tamen evangelizantibus, quibus imminet bellum cottidianum, quod contra se provocant.

⁴⁵ Ebd. N. 14, Z. 6–9.

⁴⁶ *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 3, Z. 7–9.

⁴⁷ Ebd. N. 3, Z. 7–13: Suggestit enim [. . .] homines inoboedientiam et praevaricationem, [. . .], quod non oboediendo similes fierent diis scientibus bonum et malum.

⁴⁸ *Sermo* CCLXXIX: h XIX, N. 5, Z. 16–18.

⁴⁹ *Sermo* CCLXVII: h IXI, N. 20, Z. 17ff.

⁵⁰ *Sermo* CCLXI: h XIX, N. 8, Z. 9–11.

als einzigartig hervorzutun und sich stolz über die anderen zu erheben.⁵¹ Immer wieder ermahnt er die Ordensleute in den visitierten Klöstern seiner Diözese, die mit dem Gelübde eingegangene Verpflichtung zur Einhaltung der evangelischen Räte ernst zu nehmen.⁵² Die Stufen des Gehorsams werden bildreich geschildert,⁵³ Simon Petrus als Vorbild und Verkörperung des Gehorsams der Kirche vor Augen gestellt.⁵⁴

Dass Gehorsam nicht die Unterwerfung unter ein starres Gesetz darstelle, sondern die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe sein solle und insofern auch Leben und Geist in seiner Lebendigkeit bedeute, wird in einer Reihe von Predigten hervorgehoben, die später noch genauer zu betrachten sind.⁵⁵

1.4 Rom und die Predigt im Monasterium Montis Oliveti

Am Ende der Predigtsammlung finden sich vier Predigten, die das Wirken des Cusanus als Vertreter des Papstes in Rom widerspiegeln. Sie wurden im Frühjahr 1459 anlässlich der Visitationen in der Kirche St. Peter, in der päpstlichen Kapelle, im Lateran und in Sta. Maria Maggiore gehalten.

Im *Sermo Sic currite, ut comprehendatis* legt der Kardinal den Kanonikern von St. Peter das Pauluswort: »Lauft so, dass ihr den Preis gewinnt« (1 Kor 9,24) aus. Er betont die Aufgabe der Nachfolge Christi, legt diese aber zunächst als Besinnung auf die Kraft des Geistes aus. Gleich zu Beginn dient sein beliebter Vergleich von Reiter und Pferd dazu, den Unterschied von Geist und Natur und die Notwendigkeit der Dominanz des Geistes über den Körper ins Bewusstsein zu bringen. Das Pferd wird gezwungen, der Reiter kann sein Ziel frei wählen, weil er über den Intellekt verfügt, der seinerseits von den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geleitet wird. Denn das Glück der Intelligenz könne nicht im Wissen bestehen, das immer noch ein Mehr oder Weniger kenne, was beim wahren Glück nicht der Fall sein könne. Es besteht

⁵¹ Ebd. N. 8, Z. 10f.: *pietas ostendit desiderium singularitatis, elationis et superbiae fugatum.*

⁵² *Sermo CCLXXXII*: h XIX, N. 4, Z. 4–9.

⁵³ *Sermo CCLXXVII*: h XIX, N. 5, Z. 1–N. 28, Z. 15.

⁵⁴ *Sermo CCLXXXVII*: h XIX, N. 4, Z. 16f.; 37f.

⁵⁵ *Sermo CCLXV*: h XIX; *Sermo CCLXVII*: h XIX, N. 4, Z. 5–7. *Sermo CCLXXXIX*: h XIX, N. 5, Z. 13–N. 6, Z. 13. *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 7, Z. 5f.

vielmehr im Sehen des Gründergeistes von allem.⁵⁶ Cusanus verweist auf das Evangelium als Lehre jenes göttlichen Geistes und auf den Geist der Liebe als Lehre Christi, um dann das entscheidende Kriterium anzusprechen, das Aufschluss darüber gibt, ob der Geist Christi im Herzen oder im inneren Menschen wohne.⁵⁷ Das ist dann der Fall, »wenn die Bewegung deines Verlangens so sehr zum Gehorsam gegen Gott geneigt ist, dass du bis hin zum Tod darauf brennst, den göttlichen Geboten zu gehorchen und du dich in aller Widrigkeit, die du erleidest, freust, dass du ihm allein gefällst.«⁵⁸

Das heißt konkret: Jeder soll auf seine Berufung hören, um sein Ziel und den Sieg, von dem der Paulusbrief spricht, zu erreichen. Für den Kanoniker heißt das, wie der Name schon sagt, ein Leben unter Beachtung der kanonischen Regeln. »Die Regel ist Maß der Rechtschaffenheit und der Gerechtigkeit. Der Kanoniker bemisst also die Frage, ob er seinen Lauf richtig macht, nach der Beachtung der Kanones.«⁵⁹ Die *rectitudo*, die Rechtschaffenheit des Lebens, erweist sich darin, die animalische Gier im Zaume zu halten, sie zu regulieren. Die evangelischen Räte Armut, Keuschheit und Gehorsam sind jeweils Regeln, um die Hauptlaster, *avaritia*, *luxuria* und – im Falle des Gehorsams – *superbia*, Überheblichkeit und Stolz zu bezwingen. Der Geist Christi, der allein die Welt zu überwinden vermag, wohnt in dem, der voll Eifer gehorsam ist und höchst wachsam »bis zum Tod, ja bis zu dem schändlichsten Tod am Kreuz.«⁶⁰ Für ihn, Cusanus, sei die Visitation und Neuausrichtung nur deshalb notwendig, weil nicht alle dem Evangelium gehorchten.

Anlässlich des Synodaltreffens in der Papstkapelle bei St. Peter spricht Cusanus in *Sermo* CCXC über die priesterlichen Aufgaben. Den Introitusvers: »Wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise, werden die Völker erkennen, dass ich der Herr bin« (*Ex.* 36, 23–25) sieht

⁵⁶ *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, N. 6, Z. 25f.: in visione intellectus conditoris omnium.

⁵⁷ Ebd. N. 9, Z. 1f.

⁵⁸ Ebd. N. 9, Z. 3–8: scilicet si motus tui desiderii est christiformitas, puta quando motus desiderii est ad oboedientiam Dei in tantum inclinatus, quod tu usque ad mortem ardes divinis praeceptis parere et gaudes in omni adversitate quam pateris, ut ei solum placeas.

⁵⁹ Ebd. N. 11, Z. 5–10: Regula est mensura rectitudinis et iustitiae. Mensuret igitur canonicus, si cursum suum recte facit, ex canonum observantia.

⁶⁰ Ebd. N. 14, Z. 5f.; vgl. N. 9, Z. 5–8.

er geradezu als göttliche Fügung für die Weisung des Tages an. Immerhin stellt der Text vor Augen, dass Gott nicht nur in der Schöpfung, sondern auch aus dem starken Glauben geheiligt werde. Gehorsam spielt seit jeher eine große Rolle, schon wenn die Juden den Worten der Propheten – als dem Wort Gottes – folgen, erst recht aber bei Christus, der als »mediator« auf dem Weg zu Gott wirkt. Heiligung sei zu verstehen als Gottwerdung (*deiformitas*), die durch Christwerdung (*christiformitas*) erreicht werde. Die Predigt gibt weiterhin Auskunft über die cusanische Auffassung vom Papsttum. Niemand war dem Vater mehr verbunden als der Sohn,⁶¹ der mit der ganzen Fülle der Macht geschickt wurde. Diese Fülle der Macht wird verglichen mit der Würde, Autorität und ungeteilten »Päpstlichkeit« (*papalitas*), die den päpstlichen Legaten auszeichnet; denn weil es die ganze Fülle der Macht ist, ist sie nicht mehr vermehrbar, auch wenn die Person des Sendenden und die des Gesandten verschieden sind.⁶² Die Priester – das vergegenwärtigt Cusanus den versammelten Synodalen – repräsentieren Christus.⁶³ In ihnen verrichtet Christus, in dem der Vater ist, die priesterlichen Geheimnisse, wenn sie Sakramente spenden und das Wort Gottes verkünden. Sie tun dies im apostolischen Geist, in der apostolischen Nachfolge seit Petrus. Cusanus erläutert also die Grundlagen für die Legitimierung der päpstlichen Autorität und damit auch seiner eigenen, der des päpstlichen Legaten. Im *Sermo CCXCI*, in dem Cusanus das Gleichnis vom Weinbergbesitzer auslegt, beruft er sich entsprechend wieder auf den Auftrag des Papstes zur Visitation, dem zu gehorchen er gezwungen sei, jedenfalls soweit, wie es in seiner Macht liege.⁶⁴

Aufschlussreich ist die Auslegung des Tagesevangeliums *Job* 7, 14–31 in der Predigt *Iam autem die festo mediante*. Cusanus predigt über Christus, das Wort und den Gesandten des Vaters. Christus legitimierte sich über die »Erfahrung, die die Lehrmeisterin der Dinge ist«⁶⁵ und die erweise, dass er den Willen des Vaters erfüllt. Seine ganze Lehre diene der Ehre und der Offenbarung Gottes des Vaters und sei die Vollendung der Lehre des Moses und der Propheten.

⁶¹ Vgl. *Sermo CCXC*: h XIX, N. 10, Z. 10: *Filio vero nullus coniunctor Patri.*

⁶² Ebd. N. 10, Z. 15–21.

⁶³ Ebd. N. 17, Z. 7: *Sacerdotes Christum repraesentant.*

⁶⁴ *Sermo CCXCI*: h XIX, N.1, Z. 3–6: *Sic enim placuit sanctitati suae, cui etiam in impossibilibus nobis parere saltem signo et omni conatus ostentione necessitatur.*

⁶⁵ *Sermo CCXCII*: h XIX, N. 8, Z. 2f.: *experientia, quae est rerum magistra.*

Cusanus trägt wieder seine Auffassung vom wahren und gerechten Legaten vor. Solange er ganz den Auftrag dessen erfüllt, der ihn gesandt hat, und solange er sich nichts anmaßt und in nichts, was er tut, sein Amt vernachlässigt, solange gibt es bei ihm keine Ungerechtigkeit, selbst wenn der Befehl dessen, der ihn geschickt hat, ungerecht sein würde. Sein Gedankengang ist insofern verblüffend, als Cusanus im Folgenden darauf abzielt, die Übertretung des Sabbatgebotes durch Christus zu rechtfertigen. Auffällig und bezeichnend ist, dass Cusanus die Legitimität und die unanfechtbare Autorität des Legaten Christus betont, nicht aber die Auflehnung Jesu gegen die Enge bestehender Gesetze. Cusanus denkt hierarchisch. Christus erscheint nicht als Rebell gegen bestehende Gesetze, sondern als Gesandter, der den höheren Auftrag des Vaters erfüllt. Cusanus argumentiert mit der Logik des Juristen, wenn er eine Hierarchie von Gesetzen aufbaut, bei der das Übergeordnete jeweils das untere aufhebt. Das Sabbatgesetz wird aufgehoben durch das Mosaische Gesetz der Beschneidung am 8. Tage, erst recht also durch den diesem Gesetz übergeordneten Auftrag der Heilung des ganzen Menschen. Der Auftrag Christi, den ganzen Menschen zu heilen, beruft sich seinerseits auf ein übergeordnetes ewiges Gesetz. Dieses ist das Gesetz Gottes oder der Natur, welches vorschreibt, dass wir das dem anderen gegenüber tun sollen, was auch uns nach unserem Willen geschehen möge.⁶⁶ Diesem ewigen Gesetz gehorchte Christus, wenn er sich über das Sabbatgebot hinwegsetzte. Cusanus führt den Gedanken fort: Da es um die Heilung des ganzen Menschen zu tun sei, nicht nur der Seele oder des Körpers allein, genügen nicht gesetzliche Regelungen, sondern es kommt auf die Person Christi an. Es ist nicht nach dem Buchstaben zu urteilen, sondern auf die Intention zu sehen: *Intentio enim est verbum et quiditas legis.*⁶⁷ Die Buchstabentreue der Juden wird von Cusanus als lügnerisch missbilligt. Er wendet sich dem Auftrag Christi zu. Zunächst habe er sich durch sein Wort und durch wahre Werke gezeigt, die nach Übereinstimmung aller Völker allein Gott zugeschrieben werden. Zweitens zeigte er sich als jemand, der ohne Sünde zu Unrecht verurteilt wurde, der sich aber freiwillig hingab aufgrund seines Gehorsams. Vorbildhaft ist in der Darstellung des Cusanus nicht der zivile Ungehorsam, sondern die Bereit-

⁶⁶ Ebd. N. 12, Z. 3–13.

⁶⁷ Ebd. N. 14, Z. 5f.

schaft, sich zu opfern. Die Sohnschaft Gottes erreichen nur diejenigen, »welche ohne Sünde sind und freiwillig Gott gehorchen selbst bis zum schändlichen Tode. Jeder Gläubige ist aufgerufen zur Bereitschaft um des Heiles willen nach dem Vorbild Christi Gehorsam zu leisten.«⁶⁸ Dabei genügt schon der Wille zum Gehorsam, auch wenn das Martyrium nicht tatsächlich abverlangt wird.

Die fünfte und letzte überlieferte Predigt des Cusanus ist dann die berühmte Ansprache bei der Einkleidung des Novizen Nicolaus im Kloster Montis Oliveti von 1463, die sachlich eng verwandt ist mit dem von Gerda von Bredow herausgegebenen »Vermächtnis« des Nikolaus von Kues, dem Brief an Albergati.⁶⁹ Die Predigt fällt wegen ihrer befremdlichen Strenge und der rigorosen Absage an die Welt aus dem Rahmen und irritiert den Leser, weil er den Autor von *De visione Dei* nicht mehr wiedererkennt, der noch zehn Jahre vorher den Mönchen vom Tegernsee die freie Selbstannahme im Angesicht eines liebenden Gottes nahegelegt hatte. Jetzt interpretiert Cusanus die evangelischen Tugenden, zu denen der Mönch sich verpflichtet, als radikale Absage an die Welt und als entschlossenen Verzicht auf die Freuden dieser Welt, die von den eigentlichen himmlischen Freuden nur ablenken. Dazu gehört auch der Verzicht auf den eigenen Willen mit der Konsequenz eines bedingungslosen Gehorsams gegenüber dem Ordensoberen. Das klingt in modernen Ohren wie der freiwillige Entschluss, sich in die Sklaverei zu begeben, vielleicht etwas abgemildert durch die Hoffnung, dass es schon nicht ganz so schlimm kommen werde, da ja Ordensobere in der Regel gute Menschen seien, die ihrerseits wieder einen Beichtvater hätten.⁷⁰ Wie

⁶⁸ Ebd. N. 21, Z. 9: conformiter Christo velle oboedire. Vgl. außerdem *Sermo CCXCI*: h XIX, N. 1, Z. 3–6.

⁶⁹ Zu den Grundgedanken des Briefes und zur Predigt vgl. GERDA VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*: CT IV/3. Vgl. DIES., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. Hermann Schnarr (Münster 1995) 245–263.

⁷⁰ Vgl. dazu die Argumentation bei HOBBS, *De cive* XII,2: In jedem Fall ist es Pflicht, dem Befehl der Obrigkeit zu gehorchen. Wenn ich den Befehl verweigere, ist es meine Sünde gegen das natürliche Gesetz. Wenn der Befehl dagegen Sünde ist, so ist es die Sünde des Gebieters. – Kant verbietet dagegen, auf seine Freiheit zu verzichten. Es gilt der unbedingte Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, ansonsten im politischen Kontext zwar die Verpflichtung zum Gehorsam, doch im »Geist der Freiheit«. Zu dieser Verbindung vgl. vom Verfasser: *Gehorsam und zugleich »ein Geist der Freiheit«*. *Zur Aktualität der Kantischen Lehre vom ursprünglichen Vertrag*, in: *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen*, hg. Lothar R. Waas (Berlin 2004) 303–322.

kann man, angesichts der Schwachheit des Menschen und der Unkalkulierbarkeit der Lebensumstände, solche Entscheidungen fällen?

Man sollte bedenken, dass Cusanus erstens den grundsätzlichen Sinn unumstößlicher Entscheidungen nicht in Frage stellt und dass er zweitens, als Beteiligter an einem solchen Versprechen auf Lebenszeit, bei der Einkleidung des Novizen eine bestimmte Rolle übernimmt. Vor schwerwiegenden Festlegungen ist es unumgänglich, sich zu vergewissern, dass der Betreffende weiß, worauf er sich einlässt und dass er seine Entscheidung im vollen Wissen um ihre Tragweite trifft. Es ist guter Brauch der Kirche, durch eine formelle Befragung sicherzustellen, dass diese Voraussetzungen erfüllt sind. Cusanus fragt aber nicht nur formal, sondern stellt hier wie auch schon früher bei seinen Visitationen durch eine inhaltliche Belehrung sicher, dass es sich um eine freie Entscheidung handelt, die bewusst getroffen wird. Das macht es notwendig, dass die mit dem Entschluss verbundenen Festlegungen und Einschränkungen, also der Preis und die eventuellen Kosten der Wahl, eindringlich vor Augen geführt werden, solange es noch nicht zu spät ist. Cusanus selbst thematisiert in seiner Ansprache, dass seine Mahnungen nur die halbe Wahrheit und die Kehrseite der Medaille sind; denn er will ja nicht die Entscheidung selber, die er begrüßt, in Frage stellen. Er bedauert sogar die Einseitigkeit seiner Aussagen, aber wenn es darauf ankommt, eine freie und bewusste Entscheidung sicher zu stellen, dann muss die Ausmalung der Freuden, die aus der gewählten Lebensform in diesem und vor allem im jenseitigen Leben folgen werden, zurückstehen und in erster Linie sichergestellt sein, dass auch die Bereitschaft vorhanden ist, die mit der Entscheidung verbundenen Lasten zu tragen.

2. Systematische Gesichtspunkte

2.1 Ordnung, Repräsentation und Gehorsam

Der erste Durchgang durch die Predigten zielte auf die Punkte, bei denen konkret die Vorstellung von Gehorsam im Kontext religiöser und politischer Ordnungen und Lebensentwürfe angesprochen wurde. Anlass der Predigten waren Visitationen und Synoden, in denen Cusanus als Autorität auftrat. Er spricht über seine Legitimation qua Amt oder Auftrag

und fordert zu Gehorsam auf, bezogen auf die jeweiligen Adressatengruppen und abgestuft je nach weltlichem oder geistlichem Stand.

Hinter dieser Forderung steht die klare Vorstellung einer Ordnung, die aus der Sicht des Cusanus hierarchisch aufgebaut sein muss, weil eine Ordnung zwar Vielfalt enthalten, aber immer von einem Prinzip ausgehen und auf dieses Prinzip als Ziel ausgerichtet sein muss.

Begriffe wie *concordantia*, *consonantia*, *pax*⁷¹ und *conformitas* gehören in das Umfeld von *oboedientia*. Ein gerechter Friede kann beispielsweise nur dann herrschen, wenn der Gehorsam innerhalb einer vorgegebenen Rangordnung gewährleistet ist. Diese Ordnung soll wie im Himmel so auch auf Erden herrschen. Cusanus bemüht die Vorstellung von der Ordnung der himmlischen Heerscharen unter der Führung des Hl. Michael genauso wie das Bild vom Heerführer, auf dessen Signal hin jeder einzelne im Heere seine jeweilige Aufgabe erfüllt.

Dieser Ordnungsvorstellung entspricht die Vorstellung von dem einen Herrn, der alle Macht in sich vereinigt und diese auf seine Legaten überträgt. Sie repräsentieren ihrerseits ungeschmälert seinen Willen und seine ganze Macht, beziehen also allein von ihm ihre Autorität und Legitimität. Ihre Ehre besteht darin, rückhaltlos die Intention dessen, der sie gesandt hat, zu realisieren. Entsprechend wird dem Gesandten der gleiche Gehorsam wie dem Herrn geschuldet. Falls der Befehl des Herrn Unrecht enthält, ist ihm gleichwohl zu gehorchen; denn dass er im Unrecht ist, schmälert nicht seine Autorität. Allerdings wird die Schuld am geschehenden Unrecht dem Herrn angelastet, nicht dem Gehorchenden, der nur daran gemessen wird, ob er seinen Auftrag getreulich erfüllt. Cusanus – das ist unübersehbar und trennt ihn von der neuzeitlichen Zivilcourage des eingangs erwähnten Generals von Marwitz – kennt nicht den Fall, dass Gehorsam zur Unehre gereicht.

⁷¹ Im Zusammenhang der Seligpreisungen werden die Friedfertigen als Söhne des Gehorsams bezeichnet (*Sermo X*: h XVI, N. 19, Z. 9f.); denn Gehorsam ist eine wesentliche Bedingung für den Frieden (*Sermo XVI*: h XVI, N. 14, Z. 11–14). Wahrer oder ein gerechter Friede tritt nur dann ein, wenn der Niedere dem Höheren den geschuldeten Gehorsam leistet (vgl. Anm. 14). Das gilt in Politik und Kirche – die *ecclesia militans* ist Thema der Predigt XXI – aber auch für das Verhältnis von Mann und Frau, in dem das Wort des Paulus von der Unterordnung der Frau und der Fürsorge des Mannes gelten soll.

In der Legitimierung der kirchlichen Autorität bedeutet das: Christus ist der Legat Gottes des Vaters, beglaubigt durch seine Worte und Werke. Er hat die Apostel und an ihrer Spitze Simon Petrus, den Gehorsamen, berufen. Der Papst und die Bischöfe als seine Stellvertreter stehen in der apostolischen Nachfolge. Die so legitimierte Autorität der kirchlichen Würdenträger verlangt Gehorsam, der im Kern nicht rational oder funktional begründet werden muss und der unabhängig von Recht und Unrecht im Einzelfall gilt. Die Verpflichtung zur göttlich legitimierten Ordnung wird nicht in Frage gestellt und bleibt unberührt von persönlichen Verfehlungen bestehen. Dass sich Cusanus gleichwohl bemüht, die Gesetze und Vorschriften Gottes als Regeln der Vernunft darzustellen und Christus als den Inbegriff und die Vollendung aller Tugend versteht, bleibt davon unberührt.

Inhaltlich stehen die kirchlichen Autoritäten in der Nachfolge Christi für ein »Leben im Geiste«. Das bedeutet Askese, die Abkehr von weltlichem Verlangen und die Ausrichtung an den evangelischen Räten, darunter Gehorsam als Bändigung und Überwindung von Hochmut und Eigensinn (*amor sui*). Die kirchlichen Würdenträger haben die Aufgabe, für die Einhaltung der kanonischen Regeln zu sorgen, je nach dem Grad der Verpflichtung bzw. Selbstverpflichtung der Gläubigen. Wenn sich freilich alle auf das gemeinsame Ziel: ein Leben in Christus und damit auf Gott als Ursprung und Ziel allen Verlangens, verpflichtet wissen, dann lösen sich die strengen Unterschiede einer hierarchischen Rangordnung und damit die Konflikte um Autorität und Gehorsam auf. Auch wenn Cusanus eigentlich weiß, dass diese Welt eine Welt des Kampfes ist,⁷² so wird er doch zum Visionär einer geistigen Welt umfassender Eintracht und harmonischer Einheit, wenn er die Koinzidenz von Hoch und Niedrig, von Befehl und Gehorsam, vom guten Hirten und seiner Herde beschwört.⁷³ Die Inanspruchnahme des Koinzidenzgedankens scheint mir eine spezifisch cusanische Pointe zu sein, die These vom Wegfall der Gegensätze in der wahren geistigen und geistlichen Hierarchie ist in der

⁷² *Sermo* CXCVII B: h XVIII, N. 3, Z. 36: in hac pugna continua. . .

⁷³ Vgl. *Sermo* CCLXXX: h XIX, N. 31, Z. 1–10: In cognitione pastoralis est coincidentia consideranda. Sicut enim in ordine illo divini principatus quae hierarchia dicitur, coincidit in descensu principatus ascensus subiectionis. Nam haec coincidentia est medium connexionis, in quo subsistit ecclesia. [. . .] Si cognoscit pastor pascentes paterne, cognoscunt pascenti pastorem filialiter.

Tat faszinierend, sie ist sicher auch von der ehrlichen Überzeugung des Cusanus getragen, aber das ändert nichts daran, dass sie politisch einen faden Beigeschmack bekommt, wenn sie von jemandem vorgetragen wird, der selber Teil einer Partei in den laufenden Konflikten ist und nicht sieht, dass der flächendeckende Amtsmissbrauch nach strukturellen Änderungen verlangt. Der moderne Ideologieverdacht wird auch kaum dadurch beschwichtigt, dass die Schafe die Stimme des Hirten internalisiert haben.⁷⁴ Es ist und bleibt gleichwohl eine paternalistische Version der Hoffnung auf Harmonie. Halten wir also fest, dass sich Cusanus als ein Theoretiker des Konsenses und der Konkordanz erweist, der nicht müde wird, die Notwendigkeit und die Vorteile von Kooperation zu betonen. Allerdings soll es sich um Kooperation auf der Basis einer platonisch geprägten hierarchischen Ordnungsvorstellung handeln, die auf die christlich-mittelalterliche Gesellschaftspyramide übertragen wird. Ob dieses Konzept einer hierarchischen Ordnung auf freiwilliger Basis angesichts des sich abzeichnenden modernen Individualismus, dem ja auch Cusanus in bestimmter Weise theoretisch Rechnung trägt, noch tragfähig ist, bleibt eine offene Frage. Die Behandlung des Themas »Gehorsam« im cusanischen Kontext stellt uns jedenfalls eindringlich vor Augen, wie schwierig es geworden ist, unter den Bedingungen eines wachsenden Individualismus und angesichts einer christlich begründeten und gewollten Aufwertung des Individuums die Bereitschaft zur freiwilligen Einordnung und Unterordnung in der Gesellschaft zu erreichen. Erst innerhalb des cusanischen Weltbildes und im Gesamtkontext der cusanischen Sicht der Dinge gewinnen diese seine Forderungen nach der Ein- bzw. Unterordnung in eine organisch vorgestellte Gesamtordnung eine gewisse Stimmigkeit.

2.2 Teleologische Schöpfungslehre, Sündenfall und Heilsgeschichte

In der Weihnachtspredigt von 1430 *In principio erat Verbum* findet sich eine Sequenz,⁷⁵ die mit Abwandlungen häufig vorkommt: Gott, der alles um seinetwillen schuf, schuf zuletzt den Menschen, in dem die Schöpfung

⁷⁴ Ebd. N. 37, Z. 14ff.: Et tunc adducuntur, quando audiunt vocem pastoris; sequuntur enim voce, si audiunt internaliter.

⁷⁵ *Sermo* I: h XVI, N. 15, Z. 1–25.

ihre Vollendung finden sollte, dessen eigene Vollendung aber in Gott liegt. Deshalb sei auf diese Weise die ganze Schöpfung durch den Menschen auf Gott hin ausgerichtet. Gott in seiner unaussprechlichen Fürsorglichkeit stattete den Menschen reichlich mit Geschenken aus, mit einem freien Urteil und der Vernunft, damit er durch die Vernunft seinen Ursprung und Schöpfer erkennen und durch das freie Urteil lieben sollte und damit er die Prinzipien, die ihm von Gott als natürliche Güter gegeben und die auf Gott hingeeordnet waren, hochhalte und durch die moralischen Tugenden den Gehorsam und die Liebe vermehre. – Moral ergänzt und vervollständigt auf freiwilliger Basis das, was für die gesamte Schöpfung kennzeichnend ist, die Ausrichtung auf den Schöpfer als Ursprung und Ziel. In einer teleologisch auf den Schöpfergott ausgerichteten Welt herrschten am Anfang Harmonie und Wohlgeordnetheit: Für den Menschen wurde im Paradies eine völlig reine Seele in einen irdischen Leib positioniert, einen Leib freilich, der denkbar gut geeignet, flexibel und vor allem: gehorsam war. Dieses optimale Zusammenspiel, diese Ordnung wurde erst durch den Hochmut, der zur Auflehnung und zum Missbrauch der Freiheit führte, zerstört.

Dem Bild einer ursprünglich heilen Welt stehen die Verluste gegenüber, die durch den Sündenfall, das *peccatum inoboedientiae*, eingetreten sind. Die unschuldige Vernunft (*ratio innocens*) und die ursprüngliche Gerechtigkeit (*iustitia originalis*) sind verloren, weil an die Stelle des *amor Dei* der *amor sui* getreten ist, damit aber das selbstverständliche und problemlose Verhältnis des Menschen zur Natur und zu seinem eigenen Leib gestört ist. Der im Zustand des Gehorsams mögliche *influxus sapientiae* ist unterbrochen, der Leib verselbständigt sich in seinem Verlangen und muss vom Geist durch Askese erst mühsam gefügig gemacht und zum Gehorsam gezwungen werden.

Das Alte und das Neue Testament berichten von vorbildlichem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, der Ungehorsam Adams wird aber erst aufgehoben durch den Gehorsam Jesu Christi. Er wird vom Vater in die Welt gesandt, als Erlöser und Vermittler, der durch seinen bedingungslosen Gehorsam bis zum Kreuzestod, den er unschuldig auf sich nimmt, alle Schuld der Menschheit sühnt. In seinem Wirken scheint die ursprünglich heile Ordnung wieder in Kraft gesetzt. Die Natur gehorcht ihm, die Fische beim reichen Fischfang, die Winde beim Sturm auf dem Meere, Wasser bei der Verwandlung in Wein, die Steine, die sich

in Brot verwandeln würden, wenn er nur wollte. In seinem Wirken und Vorbild können die verschiedenen Nuancen des Gehorsams, die Unterwerfung unter das Gesetz (z. B. der Beschneidung), aber auch die Aufhebung des Gesetzes um der Liebe zu den Menschen willen (wie bei der Heilung am Sabbat), sichtbar werden. Er ist der gute Hirte und Menschenfischer, der deshalb den Gehorsam seiner Getreuen und der ihm Anvertrauten erfährt, weil er sich ganz für sie einsetzt. All diese heilsgeschichtlichen, soteriologischen und exegetischen Aspekte verdankt Cusanus seiner breiten theologischen Ausbildung und der Fülle seines Wissens, das er mobilisiert, um die *doctrina oboedientiae* plausibel und stimmig zu machen.

2.3 Philosophische Aspekte der *doctrina oboedientiae*

Cusanus predigt Gehorsam nicht nur in dem Sinne, dass er ihn einfordert (was er auch tut), sondern er sucht seinen Hörern den Sinn des Gehorsams im Rahmen einer christlichen, am Vorbild der Person Jesu Christi ausgerichteten Lebensführung und Weltsicht einsichtig zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, legt er in der Regel die liturgischen Texte (Lesung, Evangelium, Introitusvers usw.) aus. Er operiert mit Texten und Textbezügen aus dem Alten und Neuen Testament, beruft sich auf Propheten, Apostel und Kirchenlehrer, lässt aber auch die Früchte seiner Platon- und Aristoteleslektüre⁷⁶ einfließen. Dieses weite Feld der Exegese und Homilie ist eigentlich nicht Stoff für Philosophen. Erst wenn Cusanus die christlichen Ideale untermauert mit dem Hinweis auf die Erfahrung⁷⁷ und an die Einsicht der *ratio* appelliert, welche die ewige Weisheit widerspiegeln, erst wenn anthropologische Voraussetzungen und Vorstellungen über Humanität, über das Verhältnis von Geist und Leib oder die Einordnung des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft in die Ordnung der Welt zur Sprache kommen, erwacht das spezifisch philosophische Interesse für die *doctrina oboedientiae*.

Cusanus ist außerordentlich daran gelegen, seinen Zuhörern Einsicht zu vermitteln in den Zusammenhang dessen, was zu tun ist, um ein gutes Leben zu führen. Der Appell an die persönliche Einsicht in den großen

⁷⁶ Vgl. *Sermo CXC VII B*: h XVIII, N. 2, Z. 1f.; N. 3, Z. 33.

⁷⁷ *Sermo CCXCII*: h XIX, N. 8, Z. 3.

Zusammenhang der Dinge, der erst ein stimmiges Leben im Einklang mit der Schöpfungsordnung möglich macht, ist ihm jedenfalls so wichtig, dass er selber sich immer wieder zum erklärenden und vermittelnden Wort, also konkret zum Predigen verpflichtet fühlt.⁷⁸ Entgegen dem Eindruck, den seine strikten und autoritären Ordnungsvorstellungen vermitteln, kommt es ihm andererseits doch nicht auf äußere Konformität oder Anpassung unter Zwang an. Entscheidend für ihn sind – so betont er nachdrücklich – die Intention,⁷⁹ der innere Mensch, die geistige Einstellung.⁸⁰ Gehorsam – das ist zentral für die *doctrina oboedientiae* des Cusanus – hat nur dann Wert, wenn er freiwillig erfolgt. Wenn Cusanus Gehorsam fordert, dann setzt er auf individuelle Einsicht und persönliche Freiheit. An diesem Punkt zeigen sich Selbstfindung und Gehorsam unlösbar miteinander verbunden. Wenn Gehorsam den freien Entschluss eines selbstbestimmten Ichs voraussetzt, dann ist die Bereitschaft, Gehorsam zu leisten, umgekehrt nichts als die Selbstfestlegung, die Selbstbestimmung eines freien Wesens.

Soweit können wir Cusanus folgen, wenn er den Akt des Gehorsams derart eng an die Freiheit des Willens bindet.⁸¹ Das tut er nun in der Tat. Aber er hat – um mit Isaiah Berlin zu sprechen – einen positiven Freiheitsbegriff. Im Unterschied zum negativen Freiheitsbegriff bringt ein positiver Freiheitsbegriff – so Berlins Warnung aus der Sicht des 20. Jahrhunderts – immer die Gefahr mit sich, dass die berechnete Vorstellung von einem »höheren Selbst«, das es zu verwirklichen gilt, gleichgesetzt wird mit Institutionen, Kirchen, Nationen usw. und dass dadurch aus einer ursprünglichen »Doktrin der Freiheit« unversehens eine »Doktrin der Autorität« werden kann.⁸²

⁷⁸ Das verlangt auf der anderen Seite aber auch die Bereitschaft zum Hören und zur Aufnahme von Wort und Sinn. So macht Cusanus zum Beispiel zur Bedingung für den Empfang des Eucharistie-Sakramentes, dass auch die Predigt gehört wird. Wer nur das Sakrament verlangt, aber nicht das vermittelnde Wort dazu hören will, verdient den Ausschluss (Vgl. *Sermo CCLX*: h XIX, N. 2, Z. 6–9; 16–23). Wer sich beklagt, die Predigt sei zu hoch und zu anspruchsvoll, soll sich ein Beispiel an der Kanaaniterin am Brunnen nehmen, die als Frau und Nichtjüdin die Worte Jesu durchaus verstanden habe (Vgl. *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 3, Z. 8–15). Die »Predigt über das Predigen« ist *Sermo CCVII*: h XIX.

⁷⁹ Vgl. *Sermo CCXCII*: h XIX, N. 14, Z. 5f.

⁸⁰ *Sermo CXCVI*: h XVIII, N. 9, Z. 32ff.

⁸¹ Dazu vgl. vom Verfasser: *Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns*, in: MFCG 26 (2000) 145–202. (v. a. 174ff.)

Auch Cusanus scheint, liest man bestimmte Passagen in seinen Predigten, gegen diese Gefahr nicht gefeit zu sein. So jedenfalls erklärt sich das widersprüchliche Bild, das die Predigten des Cusanus bieten. Die Freiheit der Person und das selbständige Urteil der Vernunft nehmen einen zentralen Platz ein, daneben aber steht die Forderung nach bedingungslosem Gehorsam insbesondere gegenüber kirchlichen Autoritäten. Er unterscheidet zwar erzwungenen Gehorsam vom freien Gehorsam geistbegabter Wesen, welche über die Möglichkeit der Abweichung oder Verweigerung verfügen, aber er stellt nicht die Frage, ob unter bestimmten Bedingungen die Verweigerung des Gehorsams nicht nur legitim, sondern sogar ein Akt der Selbstfindung und Beweis der Authentizität sein könnte. Zwar gilt auch für ihn grundsätzlich, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, aber das erlaubt nicht Ungehorsam gegen kirchliche Amtsträger, gleich ob sie unwürdig oder übereifrig sind. Ungehorsam hat seinen Ursprung in der Erhebung Luzifers und der Ursünde Adams, in der stolzen Selbstüberschätzung, welche Gottgleichheit beansprucht. Weil die irdische Ordnung göttlich legitimiert ist und weil umgekehrt hinter der Auflehnung gegen die Ordnung, auch wenn sie voller Widersprüche ist, und gegen ihre Repräsentanten, auch wenn sie noch so unwürdig sind, der

⁸² Vgl. dazu: ISALAH BERLIN: *Freiheit. Vier Versuche* (Frankfurt am Main 1995) 46: »Meine These lautet, daß sich im Laufe der Geschichte die Idee der »positiven« Freiheit – also die Antwort auf die Frage »Wer ist der Herr?« – von der Idee der »negativen« Freiheit – der Antwort auf die Frage: »Auf welchem Gebiet bin ich der Herr?« – immer mehr entfernt hat; und daß sich diese Kluft mit der metaphysischen Spaltung des Selbst in ein »höheres« oder »wirkliches« oder »ideales« Selbst, das ein anderes »niedereres«, »empirisches«, »psychologisches« Selbst beherrschen soll, noch vertieft; ... irgendwann wurde dieses »höhere« Selbst mit Institutionen, Kirchen, Nationen, Rassen, Staaten, Klassen, Kulturen, Parteien oder auch unbestimmten Entitäten gleichgesetzt. ... Meine These lautet, daß sich im Laufe dieses Prozesses das, was ursprünglich eine Doktrin der Freiheit war, in eine Doktrin der Autorität und bisweilen auch der Unterdrückung verwandelte und zur bevorzugten Waffe des Despotismus wurde – ein Phänomen, das uns heute nur allzu vertraut ist.« Diese ursprünglich 1958 in Oxford gehaltene und im gleichen Jahr publizierte Antrittsvorlesung löste seinerzeit heftige Diskussionen aus. Die von Berlin im Zeichen des Liberalismus gegen Idealismus und Marxismus beschworene Gefahr könnte auch Cusanus betreffen: »Meistens jedoch setzten Autoren mit metaphysischen Neigungen die Freiheit mit der Verwirklichung des wahren Selbst nicht in individuellen Menschen, sondern in Institutionen gleich, in Traditionen und Lebensformen, die über das empirische, räumlich-zeitliche Dasein des endlichen Individuums hinausgingen«(47).

Teufel und die Ursünde stecken, deshalb vertritt Cusanus im Zweifels- und Konfliktfall eine Doktrin der Autorität.

2.4 Oboedire est vivere – Gehorsam als Leben, Liebe und Humanität

Halten wir noch einmal die Zusammenhänge fest, in die Cusanus das Thema ›Gehorsam‹ hineinstellt. Er betont, dass der wahre und eigentliche Gehorsam auf Freiwilligkeit beruht. Der Akt des Gehorsams ist eng an die Voraussetzung der Freiheit gebunden, die als die vornehmste Gabe des Menschen, der über Intellekt verfügt, bezeichnet wird. Die Fähigkeit, frei dem Willen des Schöpfers und der von ihm auferlegten Ordnung zuzustimmen, ist mit dem Risiko behaftet, dass sich der Mensch von seiner geistigen Natur abwendet, sich dem Verlangen dieser Welt unterwirft und damit sein eigentliches Selbst, das vom Geist stammt und auf Geistiges ausgerichtet ist, verfehlt. Die evangelischen Räte dienen als Eindämmung und Gegengewicht gegen das Verlangen des Fleisches, das auf Irdisches ausgerichtet ist, so der Gehorsam gegenüber dem Hochmut und dem *amor sui*.

Es ist also – im Unterschied zur gesamten übrigen Natur – vom Menschen ein »lebendiger« Gehorsam gefordert, der durch die Bindung an den Verstand, an das Gewissen und an die jedermann mögliche Kenntnis des natürlichen Gesetzes seine inhaltliche Ausrichtung bekommt. Moral und Tugenden, darüber hinaus auch die Regeln, die als Vorschriften, Ratschläge und geistige Einstellungen⁸³ für die unterschiedlichen Lebensformen ausgebildet wurden, bilden eine verlässliche Grundlage, um sein Leben richtig und – bezogen auf das eigentliche Ziel – erfolgreich zu führen. Die Verpflichtung auf die Vernunft und das Gesetz stellen für Cusanus nicht etwas Äußerliches dar, sondern beziehen sich auf den »inneren« Menschen, auf die ihm spezifisch eigene, in Freiheit zu realisierende Intellektualität. In Christus steht dem Menschen die vollendete Verbindung von Gesetz, Leben und Liebe vor Augen, er verkörpert und vermittelt *humanitas* in vollendeter Weise.

Diese Zusammenhänge können in besonderer Weise zwei Predigten verdeutlichen, die Cusanus 1457 am Osterfest und am Vorabend des Festes Christi Himmelfahrt gehalten hat. Die Osterpredigt *Descendit ad*

⁸³ *Sermo CXCVI*: h XVIII, N. 9, Z. 33f., vgl. Anm. 35.

inferna stellt Christus vor als den *visitor*, der geschickt wurde, um die Welt vom Bösen zu befreien, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt.⁸⁴ In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass diese Visitation dazu dient, alle vernünftige Kreatur nach dem Gesetz des Gehorsams zu richten, und dass dieser Gesetzesgehorsam als »lebendiger Gehorsam« qualifiziert wird. Cusanus bindet aber das Urteil des Visitors an das Gesetz, das er der rationalen Natur gegeben hat. Diejenigen, die beurteilt werden, sind also vor Willkür geschützt. Die Maßstäbe, nach denen sie sich beurteilen lassen müssen, sind in ihre rationale Natur eingeprägt. Die Frage, die von der Vernunft beantwortet werden muss, lautet lediglich: *an vivat secundum esse suum rationale*.⁸⁵ Dem vernünftigen Geist, der frei, vornehm und gemäß der Freiheit der göttlichen Vernunft geschaffen wurde, ist also das Gesetz als Orientierungsmöglichkeit in der Freiheit gegeben worden, als Schutz gegen Irrtum, gegen ein Abkommen vom Wege, auch als Chance zur weiteren Nobilitierung. Diese Selbständigkeit in der Orientierung am Gesetz erlaubt es, von einem »lebendigem Gehorsam« zu sprechen. Ausdrücklich wird der zwanghafte Gehorsam aus Angst vor Strafe, von dem sich Cusanus auch an anderen Stellen immer wieder deutlich distanziert,⁸⁶ unterschieden von dem lebendigen Gehorsam, der auf Einsicht und Liebe beruht.

Die Verbindung von Einsicht und Liebe, die Cusanus mit dem Begriff »Leben« und »lebendig« zu fassen versucht, nimmt dem Begriff »Gehorsam« den Beigeschmack der Unterwerfung unter einen fremden Willen. Gehorsam, als Inbegriff aller Tugenden, wird als Bindeglied betrachtet, das den Menschen bewusst und gezielt teilhaben lässt an dem umfassenden Prozess der Hinwendung der Schöpfung zu Gott als der Quelle, von der alles Leben ausgeht und auf die alles Leben ausgerichtet ist. Leben

⁸⁴ *Sermo* CCLXXIX: h XIX, N. 1, Z. 1 – N. 5, Z. 10.

⁸⁵ Vgl. dazu den ganzen Absatz, ebd. N. 5, Z. 10–20: *Fecit autem semper visitationem secundum legem, quam indidit naturae rationali. Visitat enim rationem, an vivat secundum esse suum rationale. Vivam enim legem ei impressit, quae est lex in viva oboedientia. Nam rationalis spiritus liber est et nobilis secundum libertatem divinae rationis creatus. Unde ne deviet in libertate, lex vivae oboedientiae ei data est, per quam conservatur ab errore et crescit in nobilitatem. Rationis enim est, ut oboediat verbo Dei et ei credat, a quo habet id quod est.*

⁸⁶ Vgl. *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 9, Z. 12–20. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 2, Z. 1–8. *Sermo* CCLXXIX: h XIX, N. 6, Z. 1–10.

versteht Cusanus als Bewegung, die zielgerichtet ist, auf den verschiedenen Stufen der Schöpfung als durchgehender Prozess stattfindet und in der Verbindung von Intellekt und Affekt ihr Ziel in Gott als dem absoluten Leben sucht und findet.⁸⁷ Der Gehorsam des Menschen, die Bereitschaft, sein Leben nach dem Gesetz der Vernunft auszurichten, lassen also die Liebe erkennen, die alles Leben bewegt und die auch den vernünftigen Geist antreibt und mit Freude erfüllt. Von daher kann Cusanus im *Sermo Sublevatis oculis* formulieren: *oboedire est vivere*.⁸⁸ Es würde hier zu weit führen, die christologischen Implikationen zu erörtern, die Cusanus besonders in dieser Predigt hervorhebt. Sie gipfeln zum einen darin, dass die Person Jesu Christi als Inbegriff und daher auch Maßstab des Gesetzes bezeichnet wird, zum anderen in der Aussage, dass Gott, indem er seinen Sohn Menschengestalt annehmen ließ, der Menschennatur die Fülle des Lebens geschenkt habe. Das bedeutet aber, dass die Ausrichtung des Lebens an der Menschennatur nicht als Zwang erscheint, sondern als Glück und Freude erfahren wird: *Habere enim Deum Dei Filium in nostra natura humanitatis, cui oboedire possumus et per ipsum assequi felicitatem, est plenum gaudium*.⁸⁹

Humanität hat also Bedeutung für die ethische Ausrichtung des Lebens. Wie Cusanus in zwei Predigten am Jahresbeginn 1457 anklingen lässt, ist diese zweifach. In der ersten betont er, dass *humanitas* jeden einzelnen Menschen in seiner Besonderheit umfasse, in der zweiten, einen Tag später, betont er die soziale und kommunikative Seite: »Wir nennen jemanden menschlich, nicht wenn er in seinen Werken einzigartig ist, sondern eher, wenn er auf die Gesellschaft und die Allgemeinheit bezogen ist und nicht fragt, was ihm gehört, sondern was zum öffentlichen Heil aller beiträgt.«⁹⁰ Wir hören in diesem zweiten sozialen Aspekt

⁸⁷ Dass diese Lebenskonzeption Konsequenzen für die Ethik hat, zeigt KLAUS KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in MFCG 26 (2000) 101–138.

⁸⁸ *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 7, Z. 5f.

⁸⁹ Ebd. N. 29, Z. 15–18.

⁹⁰ *Sermo CCLXI*: h XIX, N. 3, Z. 3–8: *Intelligo humanitatem esse communicabilem nobis pietatem. Dicimus quem esse humanum, quando non est in suis operibus singularis, sed socialis potius et communis, et non quaerit quae sua sunt, sed quae ad publicam omnium conferunt salutem.* – In der *Sermo CCLX*: h XIX, N. 8, Z. 17ff: *Unde humanitas . . . una est in omnibus, quae in omnibus ab uno est. . . A. a. O. N. 9, Z. 1f.: Complectitur autem humanitas omnes homines*

des Begriffs *humanitas* nicht nur den Anklang an das in der Rücktrittsdrohung enthaltene, geradezu mit dem Mut der Verzweiflung vorgetragene politisch-humanitäre Selbstverständnis des Cusanus: *quando rei publicae non possum vivere, (vivam mihi)*⁹¹ – das Problem kommt uns auch über die Zeitabstände hinweg bekannt vor: von Cusanus bis Kennedy. In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass der Mensch sich selbst als Individuum gegenüber eine Verpflichtung hat, dass diese Verpflichtung aber zugleich eine soziale Dimension impliziert. Selbstfindung kann nicht auf eine Selbsterfindung hinauslaufen, sondern beruht für Cusanus auf der Einsicht in einen Verpflichtungszusammenhang, dem sich das Individuum nicht entziehen kann, ohne sich selbst zu verlieren.

3. Cusanische Zuspitzungen

3.1 Das »zwingende Wort« und der »freie Gehorsam« – *coincidentia oppositorum*

Gehorsam und Freiheit stellen in der Sicht des Cusanus keine Gegensätze dar, sondern sind die zwei Seiten einer Medaille, die der Natur und der Stellung des Menschen geschuldet bleiben. Die Lehre und der Kampf des Cusanus richten sich zum großen Teil gegen die allgemeine zeitgenössische Falschmünzerei, die aus seiner Sicht stattfindet.⁹² Anfang 1457 klagt er beispielsweise: »Sieh, wie wenig fromm die sind, die unter der Schminke der Ehrerbietung zu weltlichem Verlangen herabsteigen, wie es heute fast alle machen, selbst die, welche den weltlichen Gelüsten abgeschworen haben.«⁹³ Konkret: Man wird Kleriker oder tritt in den Orden ein um der Freiheiten und Privilegien willen, ohne die dazugehörige Verpflichtung zu wollen. Die evangelischen Räte sind aber ein Gegenmittel gegen das weltliche Verlangen nach Besitz, Lust und Hochmut.

⁹¹ Zitiert nach FLASCH *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 8) 554, Anm. 256.

⁹² Die von Cusanus verwendete Metaphorik unterstreicht diese Sicht: *Sermo XXIX*: h XVII, N. 4, Z. 8–17 spricht von der verfälschten Waage, *Sermo LI*: h XVII, N. 14–16 von echten und falschen Münzen, ebenso *Sermo CCXLIX*: h XIX, N. 6 und N. 14f. – Es geht um die Echtheit der Lebensformen.

⁹³ *Sermo CCLXI*: h XIX, N. 7, Z. 3–7: Vide quam impii sunt, qui sub fucata pietate condescendunt saecularibus desideriis, quemadmodum hodie paene omnes faciunt, etiam qui abnegarunt saecularia desideria.

Pietät und Gehorsam vertragen sich nicht mit dem Verlangen einzigartig zu sein, sich hervorzutun, sich über die anderen zu erheben.⁹⁴

Positiv gesprochen ist Cusanus bemüht, die Vereinbarkeit, ja die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Gehorsam glaubhaft zu machen. Dazu muss er sowohl Freiheit wie Gehorsam umdefinieren bzw. zeigen, dass beide – »richtig« aufgefasset – aufeinander angewiesen bleiben. Das bedeutet, dass beim Gehorsam der Aspekt der Freiwilligkeit stark gemacht wird und bei der Freiheit die Einsicht in die eigene Begrenztheit und Unzulänglichkeit erhalten bleiben muss. Das Ergebnis sind Oxymera: gehorsame Freiheit und freier Gehorsam.

Zur Demut, die Cusanus immer wieder zusammen mit dem Gehorsam predigt, müsste eigentlich auch die Einsicht in die Grenzen des reformerischen Tuns bei der Bewahrung und Wiederherstellung der Ordnung und bei der Realisierung des Guten gehören. Cusanus selbst weiß in guten Stunden, dass er das Unkraut zusammen mit dem Weizen bis zur Ernte wachsen lassen muss,⁹⁵ aber das zu akzeptieren fällt ihm schwer. Wie kann man tatenlos dabei zusehen, wenn Bosheit, Überheblichkeit und Impertinenz sich ungestraft breit machen und die Grundlagen der allgemeinen Eintracht und des Friedens im Glauben zugrunde richten? Was Cusanus offensichtlich an den Rand der Verzweiflung bringt, ist nicht so sehr die Sündhaftigkeit und das Wissen um die Schwächen und die Verführbarkeit der Menschen, sondern der allenthalben stattfindende Etikettenschwindel, die Dreistigkeit und die Arroganz, mit der Privilegien beansprucht, die dazugehörigen Pflichten und Regeln aber missachtet werden.

Immerhin, es liegt Cusanus fern, die Ordnung des Guten »mit Feuer und Schwert«⁹⁶ retten zu wollen. Er setzt stattdessen auf die Macht des Wortes. Aber es ist unübersehbar, dass die Macht des menschlichen Wortes, die ihm bleibt und als deren Anwalt er auftritt, zu gering ist. So bleibt nur die Aufgabe, die Hoffnung auf das »göttliche Wort« wach zu

⁹⁴ Ebd. N. 8, Z. 1–11: *Saecularia desideria sunt tria genera concupiscentiae . . . avaritia, luxuria et superbia. Signum autem quod eruditionem recepimus magistri et abnegationem talem fecimus, sequitur: scilicet si sobrie, iuste et pie in hoc saeculo vixerimus. Sobrietas ostendit desiderium luxuriae abnegatum, iustitia ostendit desiderium avaritiae extinctum, pietas ostendit desiderium singularitatis, elationis et superbiae fugatum.*

⁹⁵ Z. B. in *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 16, Z. 18–22.

⁹⁶ *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 16, Z. 21: igne et gladio.

halten und die Bereitschaft zu wecken, sich darauf einzulassen und darauf zu vertrauen.

Cusanus weiß um diese schwache Position des Menschen. Geist und Wille stoßen mit der Ohnmacht der menschlichen Kräfte an ihre Grenze. Das gilt für die Natur, die dem Gottmenschen, aber nicht dem Menschen gehorcht, das gilt für den eigenen Leib, der sich – um mit Franz von Assisi zu sprechen – als störrischer Esel erweist, das gilt erst recht für das Wollen der Mitmenschen, die nicht einmal Gott zu ihrem Heil zwingen kann oder will.

In Christus, dem göttlichen Wort, sieht Cusanus diese Barrieren überwunden.

Seine Rede war, wie Cusanus in der Predigt *Volo mundare* vom 23. Januar 1457 formuliert, zugleich »belehrend und befehlend«. ⁹⁷ In den knappen Überlegungen dieser »Predigt über das Predigen« sehe ich einen Schlüsseltext, der nicht nur die Position des Cusanus auf den Punkt bringt, sondern der auch die Größe des Denkers Cusanus zeigt. Trotz aller Verstrickung in die Konflikte bewahrt er sich die Fähigkeit, in der Auslegung der Evangelientexte Distanz zu sich selbst zu gewinnen und im Spiegel des gottmenschlichen Wirkens das Dilemma menschlichen Handelns, also auch des eigenen, zu formulieren. Die entscheidende Formulierung zur Wirksamkeit der Worte und der Predigt Jesu lautet: *Noluit cogere liberum arbitrium, ideo docuit; sed doctrina erat admirabilis, quia plena erat potestate omnem audientem Deo docibilem ad consensum et oboedientiam cogante.* ⁹⁸ Am Anfang steht die Respektierung der Freiheit, sie erst macht den Schritt zur Lehre Christi und zum »Wort« notwendig. Im Vergleich mit irdischer Autorität sucht Cusanus die Macht des göttlichen Wortes hervorzuheben. Aber der Einschub: »sofern jemand dem Wort Gottes zugänglich«, – »sofern er über Gott belehrbar ist« macht die Barriere deutlich, an der auch das Wort Gottes, die Lehre Christi scheitern kann. Eindrucksvoll ist das Bild von dem Eis, das erst zum Schmelzen gebracht werden muss, bevor die Sonne ihre Wärme entfalten kann. Es bleibt also mit der Aufforderung zum Gehorsam gegenüber dem Wort immer der Vorbehalt der persönlichen Einwilligung, ohne die ja der Gehorsam auch seinen Wert verlieren würde.

⁹⁷ *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 2, Z. 2: simul docens et imperans.

⁹⁸ *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 2, Z. 13–17.

Dass es nicht überzogen ist, Cusanus die Einsicht in das Grunddilemma des Konflikts von Einsicht und Macht bzw. Ohnmacht oder – aus Sicht des Untergebenen – von Freiheit und Gehorsam zuzusprechen, beweist meines Erachtens eine Formulierung aus der wenig später gehaltenen Predigt *Haec omnia dabo tibi*,⁹⁹ der schon angesprochenen »Hexenpredigt.« Thema ist hier die Macht des Gebetes und die Abwehr aller abergläubischen Versuche, Gott in Form von sogenannten Gottesurteilen auf die Probe zu stellen. Cusanus plädiert für das Gebet um Hilfe in der Not, auch durch ein Wunder, und zwar dann, wenn die Natur versagt und ein Rückgriff auf menschliche Hilfsmittel nicht möglich ist. Aber es bleibt der Vorbehalt, den auch Jesus Christus am Ölberg hinzugefügt hat: *Fiat voluntas tua* – dein Wille geschehe! Unbeschadet davon gilt aber als Botschaft des Evangeliums: Gott darf durch das Gebet gezwungen werden. Cusanus ist sich darüber im Klaren, dass die Formulierung paradox ist:

*Et haec videtur quaedam oppositorum coincidentia, scilicet oratio sit coactio.*¹⁰⁰

Es handelt sich nicht nur um eine sprachliche Zuspitzung, sondern um die sachliche Koinzidenz der Gegensätze, von der Cusanus ein Jahr später, in *De beryllo* sagen wird, dass an ihr so schwer festzuhalten sei.¹⁰¹ Das gilt sowohl für die, die aus einer ohnmächtigen Situation heraus Hilfe erzwingen wollen, wie für den, der die Macht des Wortes gebraucht, um »Konsens und Gehorsam zu erzwingen.«¹⁰² Die Rede als Zwang, sei es in der Form der Predigt oder des Gebetes, das ist die Koinzidenz der Gegensätze!

Cusanus verweist hier auf ein Paradox, das den Zwiespalt im menschlichen Leben und das Dilemma im gesellschaftlichen Umgang ausmacht:

Einerseits riskiert sich Freiheit selbst in ihrem Gebrauch. Die Respektierung der Freiheit des anderen riskiert dessen Widerstand und Ungehorsam und damit die Gefahr, dass der Mensch sich missversteht, von den eigenen Wurzeln abschneidet und sich in einem Leben der Lüge und der Selbsttäuschung einrichtet mit der Folge, dass er schließlich die

⁹⁹ *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 11ff.

¹⁰⁰ *Sermo* CCLXXI: h XIX/6, N.12, Z. 17–19.

¹⁰¹ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 32, Z. 8f.: Magnum est posse se stabilius in coniunctione figure oppositorum.

¹⁰² *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 2, Z. 15ff: potestate [...] ad consensum et oboedientiam cogente.

»Freiheit des Geistes«, die »Freiheit der vornehmen Seele« verspielt und sich selbst verliert.

Andererseits läuft Gehorsam stets Gefahr, sich selbst aufzuheben. Wird er erzwungen, so gehen nicht nur Lebendigkeit, Freiheit und Geistigkeit verloren, sondern blinder Gehorsam hebt sich selbst auf in seiner moralischen Qualität, in seinem Wert als bewusste und freie Bejahung einer als gut und richtig akzeptierten Ordnung. Der Verzicht auf Gewalt und der Rückzug auf die »zwingende« Rede, als unwiderstehlicher Appell an die Einsicht und den Willen des anderen, ist das Gegenstück zum freiwilligen Gehorsam des Knechtes, der Freiheit gewinnt, indem er auf sie verzichtet und sich dem Herrn unterwirft.¹⁰³ *Coincidentia oppositorum* – ohne historische Dialektik, aber mit heilsgeschichtlicher Bestätigung. Was auf dem Feld der Theorie die *docta ignorantia* ist, das soll auf dem Felde der Praxis der freiwillige Gehorsam leisten, das Paradox, dass die Bereitschaft zur Unterwerfung die Realisierung von Freiheit darstellen soll. Wie *docta ignorantia* aber nicht resignierender Verzicht auf jede Art von Wissen bedeuten kann, so kann der von Cusanus gesuchte »lebendige Gehorsam« nicht von vorneherein Verzicht auf Einsicht und Regel bedeuten. Allenfalls am Ende, in der erfüllten Freiheit derer, die im Bewusstsein ihrer Grenzen ganz auf Gott vertrauen, ist Raum für den vollendeten Gehorsam, der nicht mehr nach Begründung fragt. Wie das weite Feld der Konjekturen, so wird auch das weite Feld der Realisierungen von persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit, damit aber auch menschlicher Konflikte, weiterhin bestehen bleiben.

Vielleicht kann die Szene des Konflikts mit Pius II. als Nagelprobe für die cusanische Botschaft gelten, dass der Gehorsam nicht den Untergang der Freiheit darstellt, selbst und gerade dann, wenn der Gehorchende sich im Recht sieht. Die Alternative im Konfliktfall besteht darin, zu resignieren oder zum Rebell zu werden. Nach der Zurechtweisung durch den Papst, der sich in einer schlechten Sache, der Erhebung unwürdiger Kandidaten ins Kardinalskollegium, auf seine Amtsautorität beruft, wählt Cusanus selbst einen anderen Weg. Er fügt sich im Gehorsam und lässt sich gleichwohl mit neuen Aufgaben der Schlichtung und der Reform betrauen – Verrat an der eigenen besseren Einsicht und Gehorsam, in dem die Freiheit zugrunde ging? Oder demütige Einsicht in die eigenen Grenzen?

¹⁰³ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg 1952) 141–150.

3.2 Wir sind, was wir sind, gemäß dem Bild Gottes – Identität durch Gehorsam

Heftige Kritik an den zeitgenössischen Zuständen in *Sermo CXCIV B* mündet in eine Betrachtung über den Menschen, der Freunde brauche und seinem Nächsten eine klare Aussage schulde. Aber – so scheint er sich selbst mit den Worten des Psalmisten zu besänftigen oder auch zu relativieren: *Sed diminutae sunt veritates a filiis hominum*.¹⁰⁴ In der Einheitsübersetzung lautet der Vers: »Trug reden sie, einer zum anderen, mit glatter Lippe reden sie, mit zweierlei Herzen.« Diese Formulierung bringt noch stärker zum Ausdruck, dass die Menschen in der Lüge gespalten sind, dass sie ihr eigentliches Selbst verleugnen oder nicht gefunden haben.

Die schon anfangs erwähnten cusanischen Formulierungen, dass dem Menschen wie einer Münze ein Wert eingeprägt sei, den es zu erkennen, zu bewahren und zu steigern gelte, drücken positiv aus, was sich negativ als Abwehr der Lüge darstellt. Gehorsam ist insofern die freiwillige Entscheidung für den eigenen, authentischen Wert und die Lebensform, die ihm Ausdruck verleihen kann. In der Predigt *Ostendite mihi numisma*¹⁰⁵ legt Cusanus für die unterschiedlichen christlichen Lebensentwürfe, Mönch, Kanoniker, Presbyter, Leiter, Bürger, Richter, Advokat und Notar, für Diener und Herren, für Männer und Frauen jeweils die Rolle aus, die sie übernommen und dem gemäß auszuführen haben. In je unterschiedlicher Form ist den Vorgaben gerecht zu werden, d. h. Gehorsam zu leisten. Es handelt sich um eine Frage der Gerechtigkeit und dementsprechend ist die erste Lehre, dass den Notwendigkeiten dieser Welt Rechnung zu tragen ist, genauso, wie auch Gott das Seine geschuldet wird. Die zweite Lehre, die Cusanus aus dem Evangelium zieht, ist aber die Notwendigkeit, gegen die Versuchungen der Welt den eigentlichen, je spezifischen Wert der Münze im Blick zu behalten und zu bewahren. Das Christuswort: »Zeige mir die Münze« wird gedeutet als Aufforderung an jeden einzelnen, sich seines Wertes bewusst zu sein und sich der daraus resultierenden Verpflichtung nicht zu entziehen. Wir sind, was wir sind, gemäß dem Bild Gottes. Entsprechend werden wir, die wir mit dem Bild Gottes und der Inschrift Christi bezeichnet sind, weder dem Gehorsam noch der Beachtung des Gesetzes entfliehen können.¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Sermo CXCIV B*: h XVIII, N. 5, Z. 20–23, das Zitat stammt aus *Ps* 12 (11) Z. 3.

¹⁰⁵ Vgl. *Sermo CCXLIX*: h XIX, N. 14f.

Cusanus differenziert gemäß der Vorgabe, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (*Apg* 5, 29). Dem Kaiser als irdischem Herrscher ist auf seine Weise zu gehorchen, aber das entbindet nicht von der Verpflichtung gegenüber dem himmlischen Herrscher, dem vor allem anderen zu gehorchen sei; denn ihm schulden wir alles, was wir von ihm haben und was ihm gehört, nämlich unser Sein, Leben und Erkennen. Die erste Lehre aus dem Evangelium verlangt also einen Ausgleich, der vor Anarchie und destruktiver Askese sichert. Es ist nicht erlaubt, sich von dem loszusagen, was für das Leben dieser Welt notwendig ist. Die zweite Lehre soll uns davor bewahren, uns selbst zu verkennen und unsere eigentliche Identität zu verfehlen. Weil wir als Bild Gottes das sind, was wir sind, und weil unsere Substanz darin besteht, Münze Gottes zu sein, müssen wir alles daran setzen, uns selbst als Münze strahlend und rein zu bewahren. Cusanus buchstabiert im weiteren Verlauf der Predigt den Münzvergleich weiter aus. Dank der Erlösung trägt die Münze wieder die Aufschrift »Freiheit« statt »Knechte des Herrn dieser Welt«, im Gericht wird die Echtheit der Münze im Feuer geprüft usw. Am Ende folgt noch ein geschlechtsspezifischer Tugendkatalog, eingeführt mit der Feststellung, dass die Männer Goldmünzen, die Frauen im Unterschied dazu Silbermünzen darstellen. Cusanus trägt damit den gesellschaftlichen Rollenunterschieden Rechnung, ist aber sichtlich darum bemüht, dass aus dieser Feststellung der Unterschiedlichkeit keine Abwertung der Frau abgeleitet wird: Erstens tragen die Silbermünzen das gleiche Bild und die gleiche Aufschrift, zweitens ist ihr Silber nicht billiger als Gold, sondern Weißgold, weshalb das Material die gleichen Qualitäten hat und entsprechend vor jeder Verunreinigung bewahrt werden sollte. Dieses »Reinhaltegebote« gilt für Männer und Frauen in gleicher Weise. Auch wenn je spezifische Tugenden entsprechend der Rolle in der Gesellschaft gefordert werden, wird es der Frau ausdrücklich nahegelegt, sich nicht für minderwertig zu halten; denn im Reich Christi gibt es nicht die Unterscheidung nach Mann und Frau.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ebd. N. 20, Z. 13–N. 21, Z. 3: Sed quando ad ipsum numisma conspiciamus, scimus, quia ibi reperietur, quod imagine Dei et superscriptione Christi fuimus insigniti et effugere oboedientiam et legis observantiam non poterimus. Unde est advertendum quod nostra substantia est numisma Dei. Secundum enim Dei imaginem id sumus quod sumus, . . .

¹⁰⁷ Ebd. N. 32, Z. 11–15: Nec credas monetam tuam minus valere in regno caelesti quam

In der cusanischen Sicht ist mit der freiwilligen Entscheidung für ein asketisches Leben, für die Verneinung der Freiheiten und der Freuden des irdischen Lebens¹⁰⁸ um des ewigen Lebens willen, kein Zwang verbunden. Ja, es darf auch gar kein Zwang damit verbunden sein, weil es allein die Freiheit des Willens und der Entscheidung sind, die ihrerseits Gnade oder Huld (*gratia*) als Antwort verdienen.

Das ehrliche Gespräch unter Freunden und die Offenheit für die gesellschaftliche und soziale Dimension des menschlichen Daseins, ein Zusammenleben in Freundschaft und Humanität, *pietas* als bereitwilliges und organisches Zusammenwirken von Hoch und Niedrig, das ist die andere, die visionäre Seite des Gehorsam predigenden Kardinals, das Ideal, wie es in den späten Dialogen des Cusanus durchschimmert, dort, wo keine Autoritätskonflikte auszutragen sind, wo die Freude am Widerspruch und die Erwartung geistiger Selbständigkeit selbstverständlich sind,¹⁰⁹ wo die Realisierung von Freiheit und ein Sich-Einfügen in den größeren Zusammenhang keine Gegensätze mehr bilden.

3.3 doctrina oboedientiae – eine Lehre, die vom Himmel kommt

Erst in einer heilsgeschichtlichen Perspektive kann in einer neuen Welt und für den neuen Menschen die Erwartung erfüllt werden, dass Freiheit und Gehorsam keinen Gegensatz bilden. Bis dahin müssen wir auf Momente und Erfahrungen der Koinzidenz hoffen, in denen wenigstens für einen glücklichen Augenblick die Spannung von Freiheit und Gesetz aufgelöst ist. Cusanus nennt solche Erfahrungen:

monetam auri, quia idem est utriusque valor; in regno enim Christi non est distinctio masculi et feminae. – Zum ganzen Gedankengang vgl. N. 22–33.

¹⁰⁸ *Sermo* CCLVI: h XIX, N. 6, Z. 1–7.

¹⁰⁹ Vgl. dazu die Aufforderung zum Widerspruch und zur Selbständigkeit in den späten Dialogen, z. B. *De ap. theor.*: h XII, N. 1, Z. 23 sowie *De non aliud* 1: h XIII, S. 3, Z. 21f.: *Dicam et tecum, Ferdinande, hoc pacto colloquar, quod omnia, quae a me audies, nisi compellaris ratione, ut levia abicias.* Vgl. dazu NIKOLAUS VON KUES, *Vom Nichtanderen*, hg. P. WILPERT (Hamburg 1987) 109f., Anm. 6: »In dieser Warnung vor Autoritätsgläubigkeit zeigt sich bereits ein typisch moderner Zug in der Geisteshaltung des Cusanus.« Man kann dem Urteil Wilperts allerdings nur bedingt folgen, wenn er feststellt, dies sei »nicht nur die Haltung des Denkers Cusanus, sondern auch die des Menschen, des kirchlichen und politischen Reformators«. – Zum dialogischen Denken des Cusanus vgl. vom Verf.: *Dialogisches Denken in der frühen Renaissance*, in: *Zur Geschichte des Dialogs*, hg. M. F. Meyer (Darmstadt 2006) 103–124.

Der Ordensmann, dem es gelingt, »gehorsam wie ein Zugtier« zu sein, so dass er angesichts der Freuden der Kontemplation den Verzicht auf die Realisierung irdischer Möglichkeiten und den Verlust von Freiheit nicht spürt und nicht daran leidet;¹¹⁰

ferner die Liebe zu einer wertvollen Sache (wie die Perle des Kaufmanns oder der Schatz im Acker), die alle Kräfte auf sich zieht und die als Ziel jeglichen Verlangens wahres Glück schenkt und den Verlust aller anderen Güter völlig aufwiegt und vergessen lässt;¹¹¹

schließlich die vollendete Liebe, die keine Gesetze und Regeln mehr braucht, weil in ihr jedes Gesetz erfüllt ist.

Alle derartigen Erfahrungen von Glück, auf die Cusanus verweist, werden hineingestellt in den großen Zusammenhang des Erlösungs geschens, in dem das unendliche Verlangen des Menschen erst Erfüllung finden kann. Das heißt aber: in dieser Welt gibt es weder »erfüllten Gehorsam« noch »erfüllte Freiheit«, sie bleibt eine Welt der Konflikte und einer *ecclesia militans*, die auf Freiwillige angewiesen ist und mit Befehlsverweigerung und Fahnenflucht umgehen muss. Insofern gilt für die *doctrina oboedientiae* des Cusanus: Sie kommt vom Himmel,¹¹² sie lässt uns einen Blick in den Himmel werfen, aber – politisch und gesellschaftlich gesehen – ist dort auch ihr eigentlicher Platz. Auch in der Gehorsamsproblematik steckt der Teufel im Detail, nämlich in dem Umstand, dass es den vollkommenen Gehorsam und die vollkommene Freiheit, die keinen Gegensatz mehr bilden, in dieser Welt nicht geben kann. Gegen alle Beschwichtigungsversuche des Cusanus hat also der Teufel mit seinem Verdacht, dass Gehorsam den Preis der Freiheit fordert, in dieser Welt so Unrecht nicht, und unsere politische und ethische Aufgabe bleibt es, in der eigenen Lebensführung und im Zusammenleben der Menschen

¹¹⁰ Vgl. z. B. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 13, Z. 5–9: Si anima nostra movetur spiritu bono, scilicet veritatis et Christi, sequimur Christum et hilariter omnia sufferimus propter Deum, humiliando nos et oboediendo usque ad mortem. – Vgl. auch *Sermo* CCLXXVIII: h XIX, N. 20, Z.7–11: Nam quando ad talem oboedientiam veniret spiritus, ut in eo non viveret nisi virtus et voluntas Dei et mortua esset voluntas propria, quae est carnis et huius mundi, aptus esset ad motum vitae divini spiritus; quodque ille homo, qui sic ad spiritum perveniret, observaret mandata Dei in diligendo Deum et proximum, et praeferret dilectionem Dei et proximi suae vitae sensibili.

¹¹¹ Z. B. *Sermo* CXXVII: h XVIII, N. 7, Z. 2ff.; 16–19.

¹¹² Vgl. Anm. 11.

Regelungen zu finden, welche die Spannung von Freiheit und notwendigem Gehorsam ausgleichen. Vertrauen, *confidentia*, als die notwendige Basis für freiwilligen Gehorsam, wird unverzichtbar sein, aber je nach der Art der Verbindung zwischen Menschen unterschiedlich ausfallen. Entsprechend ist auch die Bereitschaft zum Gehorsam zu dosieren. Weil nur mit Gott allein vollkommene Gemeinschaft und Freundschaft sein kann, deshalb gilt für das Verhältnis unter Menschen in dieser sinnlichen Welt, selbst wenn wir es mit Stellvertretern Gottes auf Erden zu tun haben: *Semper manet disconvenientia*.¹¹³

Diskussionsbericht

H. Euler sieht in dem Referat zwar die Dialektik von Gehorsam und Freiheit behandelt, aber nicht das Problem des Gehorsams- bzw. der Autoritätskonflikte, z. B. NvK in den 30iger Jahren zwischen der Autorität des Papstes und der des Konzil stehend, der spätere junge Luther zwischen dem Gelübde zur mönchischen Daseinsweise und der Ablehnung von seiten des Vaters. Gibt es hierzu grundsätzliche Überlegungen in den Sermonestexten? H. Herold antwortet: Grundsätzlich wohl nicht! Die Predigten geben eher Ratschläge *ad hoc* an bestimmte Adressaten. Die schon früher behandelten politischen Überlegungen wie etwa der Loyalitätskonflikt bei der Wahl des Oberen, dem man folgen soll bzw. müsse (*De conc. cath.*), habe er ausgeklammert. In den Visitationspredigten dominiert etwa die Einschärfung zur Einhaltung der Regeln innerhalb bestimmter Ordensgemeinschaften. NvK versucht, diese Regeln einsichtig zu machen. Loyalitätskonflikte etwa zwischen Vikar, Legaten und den Legaten Beauftragenden werden allerdings angesprochen, wobei von der ranghöchsten Autorität ausgegangen wird.

¹¹³ Vgl. *Sermo CXC V A*: h XVIII, N. 4, Z. 1–4: Solum cum Deo potest esse perfecta societas et amicitia, quia convenientia perfecta non potest esse hominis cum homine; semper manet disconvenientia. – N. 5, Z. 8–10: Sine confidentia non potest esse firma amicitia et societas. Sed extra Deum non potest pura confidentia haberi. – Vgl. auch *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 1, Z. 11–16: Qui igitur vult habere pacem et a pressura mundi liberari, necesse est quod ad Christum confugiat victorem mundi. Et ille ad Christum recurrit, qui mundum derelinquit. Mundus est sensibilis vita. In sensu est adversitas et pressura, in veritate pax.

H. Beierwaltes knüpft an die einleitenden Gedanken des Referates an, wonach Begriff und Vollzug von Gehorsam in der Neuzeit und besonders in der Gegenwart sich alles andere als einer Beliebtheit erfreuen. Er verweist auf eine andere Wendung und Wertung des Gehorsamsmotivs bei M. Heideggers Gedanken vom Seinsgehorsam. Wir müssen Heidegger zufolge der Sprache selbst, die nicht wir selbst sprechen – die Sprache spricht zu uns –, entsprechen. Diese Entsprechung ist eine Form des Gehorsams. Wir müssen dem gegenüber, was diese Sprache an Sein entbirgt, gehorsam sein; »hörsam«, um an Heideggers bekannte etymologisierende Deutungen im Umgang mit der Sprache zu erinnern. Wir müssen den Gehorsam einüben, wobei das »Ge« parallel zu Ge-birge des Seins als Summe des Bergens und zu Ge-danke als Summe des Gedenkens zu verstehen ist. Diese Überlegung wird von Heidegger in einer Reflexion auf den griechischen Begriff λόγος entwickelt und in einer bestimmten Weise als Logik verstanden. Heidegger führt dies letztlich auf ein Fragment des Heraklit zurück, das genau seinem Begriff des Gehorsams entspräche: ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ (dem Gemeinsamen/Gemeinschaftlichen folgen)¹. Dieses ξυνόν ist der Logos, der das Sein im Ganzen bzw. den Kosmos als eine Ordnung bestimmt. ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ heißt dann: eben diesem zu folgen. Versteht man Gesetz nicht primär als Ordnung, sondern als das Sich-selbst-Aussprechen des Seins, d. h. als Sprache, dann sind wir wieder bei dem Satz: Die Sprache spricht, und wir müssen gehorsam werden gegenüber diesem Zu – und Anspruch des Seins. Im Unterschied zur heutigen Destruktion von Gehorsam biete Heidegger daher eine Aufwertung dieses Begriffes. H. Herold erblickt gemäß seinem Verständnis dieser Ausführungen darin auch politische Gefahren. Daher müsse der Begriff des Gehorsams übersetzt und an individuelle Einsichten gebunden werden. Die Stärke des Cusanus liegt darin, einerseits Ordnung für notwendig zu erachten, gleichzeitig aber kraft eines vermittelnden Wortes sich um individuelle Einsicht in die Ordnung zu bemühen, allerdings nicht im Sinne eines vom Sein her gesprochenen Wortes. Die zugespitzte Formulierung »das zwingende Wort«, d. h. die Macht des Wortes, zu Gehorsam zu zwingen, hält NvK gerade in bezug auf Jesus Christus aufrecht, verbindet aber zugleich damit den Vorbehalt, daß der Hörende *docibilis* ist. An dieser Spannung ist

¹ Frg. B2: Diels-Kranz, Die Vorsokratiker, I (61951, Zürich 191996) p. 151.

NvK gelegen. Will jemand umgekehrt in einer Notsituation etwas durch Gebet erzwingen, so läuft das nicht nach magischen Praktiken, sondern nur unter dem Vorbehalt: *fiat voluntas tua*. Wegen dieser Barriere bleibt die Spannung aufrechterhalten. NvK hält an der Vision fest, daß Gehorsam und Freiheit letztlich keinen Gegensatz bilden.

H. Riedenaueer vermißt im bisherigen Verlauf von Referat und Diskussion die zwischen den fundamental-ontologischen Ausführungen von H. Beierwaltes und den anlaßbezogenen (z. B. Gelübde) von H. Herold die Zwischenebene der Ethik, d. h. des Gewissens. *Nilhil de conscientia?*, fragt er unter Nennung von *Sermo CCXCIII*.² H. Herold findet die Berufung auf das Gewissen als letzte Instanz bei Nikolaus nicht belegt, und insofern bleibe er hinter diesbezüglichen expliziteren spätmittelalterlichen Vorstellungen zurück.

H. Casarella schließt an den Schlußteil des Referates (Der Gottmensch Jesus Christus verkörpert die vollendete Freiheit und ist zugleich Vorbild für unseren Gehorsam.) an und will den trinitarischen Hintergrund des Gehorsams Christi mitbedacht wissen. Im Brief an Nic. Albergati schreibe NvK sinngemäß, daß Jesus Christus durch seinen Abstieg in das Reich des Todes zugleich damit die Verherrlichung seines Vaters kundtue.³ H. Herold stimmt zu, daß der cusanische Gehorsamsbegriff ganz stark theologisch eingebunden ist. Christus ist der vollendete Gehorsam, der sich als Legat des Vaters unschuldig für uns geopfert hat. Seitdem bewegt sich die zerstörte Ordnung der Welt auf einen heilen Zustand hin. Und unsere moralische Aufgabe besteht darin, uns auf diese Bewegung einzulassen, also etwa besonders die Goldene Regel zu befolgen. Die soteriologische Perspektive, daß nur Christus unser Heil ist und wir nur durch seinen Gehorsam das Vorbild für unseren Gehorsam auf das Ziel unserer Selbst- und in einem damit unserer Heilsfindung haben, ist bestimmend.

H. Dupré möchte wissen, ob NvK sich auch und wenn, in welcher Form, zu dem biblischen Satz geäußert habe: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«. ⁴ H. Herold: NvK bringt dieses Wort in

² Anspielung auf die in diesem *Sermo*: h XIX, N. 26, Z. 1–3 von Nikolaus herangezogene Stelle aus Röm 14,23, wonach das von den Vorgesetzten Angeordnete nicht befolgt werden dürfe, wenn es gegen das Gewissen (*contra fidem*), Gott oder die Gesetze Gottes verstoße.

³ CT IV/3: NN. 67f.: S. 54, Z. 23–35. Text u. Übers. v. Bredow.

⁴ Apg 5,29.

einer Predigt – im Moment ist sie mir nicht präsent⁵ – und versteht es konkret so: Die weltliche, erst recht die geistliche Obrigkeit steht an Gottes Stelle, und wir haben ihr zu gehorchen. Er denkt dabei allerdings auch noch an die Märtyrer. Innerhalb eines christlichen Kontextes ist der Vorgesetzte derjenige, der für uns »Gott ist«. Ist dabei Schuld im Spiele, fällt sie auf diesen zurück. H. Hopkins: Wie weit will NvK seinen von Ihnen angeführten Begriff des blinden Gehorsams treiben? H. Herold stellt klar, daß dieser Begriff als solcher nicht bei NvK auftaucht. Er habe ihn dazu benutzt,⁶ um die cusanische Vorstellung zu umschreiben, wir sollten bei Autoritätsverhältnissen die Gehorsamspflicht nicht mit unserer Vernunft prüfen. Gleichzeitig betont NvK aber auch: 1. Die göttlichen Gesetze sind Gesetze der Vernunft; 2. Bei den über Freiheit verfügenden geistigen Wesen ist der lebendige Gehorsam gefordert, d. h. das Bild Gottes, das diese jeweils sind, ist zu steigern, und zwar unendlich, weshalb bei NvK der Begriff *viva imago* dominierend ist. Darin liegt die Chance des Menschen.

⁵ *Sermo* CCXLIX: h XIX, N. 19, Z. 8–9 (s. oben S. 203)

⁶ S. oben S. 171 u. 201.

DIE LEHRE VOM MENSCHLICHEN GEIST
(INTELLECTUS/VERNUNFT) IN DEN SERMONES
DES NIKOLAUS VON KUES

Von Mariano Álvarez-Gómez, Salamanca

Bei der Darstellung dieser Frage ist es unerlässlich, auf Begriffe, die mit *intellectus*/Vernunft zu tun haben, Rücksicht zu nehmen, ebenso wie etwa bei Glaube (*fides*) oder Verstand (*ratio*). Andere Begriffe wiederum, die nicht, wie die eben erwähnten, als Mittel der Erkenntnis gelten, müssen hier und da in Betracht gezogen werden. Das ist der Fall bei Begriffen wie Gott, Prinzip und Gegenstand der Vernunft: Wahrheit (*veritas*) oder Weisheit (*sapientia*).

Ein anderes Problem stellt die Abgrenzung von *intellectus* gegenüber *mens* und *spiritus* dar. Der Titel dieses Beitrags legt die Gleichsetzung von Geist und Vernunft nahe, aber sowohl *mens* als auch *spiritus* werden mit Geist übersetzt. Hierin kann man einen Mittelweg finden etwa in dem Sinne, dass die Vernunft das Spezifische bzw. das Höchste des menschlichen Geistes darstellt, während *mens* und *spiritus* eine umfassendere Bedeutung zukommt, die auch den *intellectus* umfasst. Um Missverständnissen vorzubeugen, werde ich im folgenden *intellectus* mit Vernunft übersetzen, *mens* und *spiritus* mit Geist, so aber, dass dieser Terminus, wenn er sich auf *spiritus* bezieht, die entsprechende Charakterisierung bekommen wird, da er allumfassend ist. Es gibt nämlich nach Cusanus nicht nur den *spiritus divinus* und *spiritus humanus*, letzterer kann *rationalis* und *intellectualis* sein. Es gibt auch den *spiritus mineralis* – das Eisen hat ja seinen eigenen Geist – und den *spiritus animalis*.

Die Frage nach der Vernunft stellt sich, so könnte man zusammenfassend sagen, spätestens bei dem Versuch, die Wahrheit der Offenbarung irgendwie verständlich zu machen. Cusanus geht ferner bei seinen *Sermones* von einer traditionellen, wohlbekannten Auffassung Gottes aus. Dieser ist das höchste Gut (*summum bonum*) und demzufolge das »Vollkommenste« (*perfectissimum*), das »Einzig« (*unicum*) und das »Einfachste« (*simplicissimum*). »Deshalb«, stellt Cusanus abschließend fest, »ist eigentlich Gott allein« (*ideo proprie Deus solus est*).¹ Nun, schon bei dieser ersten

¹ *Sermo* I: h XVI, N. 2, Z. 13–16.

Predigt vom 25. XII. 1430 bezieht Cusanus sich auf Gott, den Schöpfer von allem, unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit. Er ist ja »in seiner Einfachheit, Geistigkeit, Klarheit und Vollkommenheit unendlich«. Aus diesem Grund übersteigt er »alles, was geschaffen worden ist« (*cuncta creata*). Dieser Überstieg läßt kein mehr oder weniger zu. Er ist im Gegenteil absolut, und deswegen »ist es deutlich, dass die menschliche Vernunft nicht nur schwach ist hinsichtlich ihrer inneren Schau, um ein so hervorragendes Licht wahrzunehmen, sondern sie bleibt ihrem Wesen nach ganz und gar blind«.²

Und dennoch spricht Cusanus schon bei dieser ersten Predigt ausführlich über Gott. Einerseits schreibt er Ihm, wie schon angedeutet, die traditionellen Vollkommenheiten bzw. die Würdigkeiten (*dignitates*) zu: *esse, aeternitas, virtus, maiestas, gloria, iustitia, veritas* u. a., und zwar im höchsten Maße: *summum esse, summa virtus* usw. Möglicherweise beruft er sich stillschweigend auf Raymundus Lullus. Andererseits legt er die Lehre der Dreieinigkeit und der Schöpfung dar, ebenso die der Menschwerdung Gottes,³ deren Notwendigkeit er behauptet.⁴ Er zitiert den Philipperbrief: »Christus hat sich selbst entäußert und die Gestalt eines Knechtes angenommen«.⁵ Dass Cusanus so vieles über Gott und Christus, und zwar über die Grundmysterien, sagen und zugleich die Blindheit der Vernunft behaupten konnte, war ohne Widerspruch möglich, könnte man erwidern, weil er sich bei diesem Diskurs auf die Offenbarung und nicht auf die Natur der Vernunft (*ex sua natura*)⁶ stützt. So ohne weiteres annehmbar wäre diese eventuelle Antwort jedoch nicht, wenn man nicht zweierlei berücksichtigte: zum einen nämlich, dass es die Vernunft selbst ist, welche über das höchste Mysterium zu sprechen wagt,⁷ zum anderen aber, dass zu dieser Zeit, d. h. genau vierzehn Tage später, bei der Predigt »Zum Dreikönigfest« (*Ibant magi*), Cusanus wie Thomas lehrt, wonach im Göttlichen der Sohn Gottes, das Wort, »in der Weise der Vernunft« (*per modum intellectus*) aus Gott dem Vater hervorgeht.⁸ Daraus kann man

² L. c. N. 1, Z. 24–30.

³ L. c. N. 8–24.

⁴ L. c. N. 23, Z. 22–31; N. 24, Z. 1–5.

⁵ Cf. *Phil* 2,7.

⁶ *Sermo* I: h XVI, N. 1, Z. 29.

⁷ Cf. l. c. N. 4, Z. 11f.

⁸ *Sermo* II: h XVI, N. 4, Z. 8–10; cf. THOMAS AQ., *S. Theol.*, I q. 27 a3.

schließen, dass wir es hier mit einer *analogia fidei* in dem Sinne zu tun haben, dass man von den Inhalten des Glaubens, in diesem Fall von der Dreieinigkeit, auf eine ähnliche Weise spricht, wie man von den Inhalten der Vernunft und von der Vernunft selbst sprechen kann. Es ist sogar schon von einem »Auge der Vernunft und der Liebe« (*oculus intellectus et affectus*) die Rede, das die Fähigkeit hat,⁹ das Wort zu schauen, das Fleisch geworden ist. Trotzdem hält Cusanus am Anfang seiner Tätigkeit als Prediger daran fest, dass die Vernunft »von ihrer Natur her (*ex sua natura*) völlig blind«¹⁰ ist in Bezug auf Gott, der »ganz und gar unerkennbar bleibt« (*ad plenum incognoscibilis manet*).¹¹ Die Vernunft scheint bloß ein recht willkommenes Mittel zur Festigung des Glaubens zu sein. Um diese Zeit exzerpiert Cusanus vor allem Texte des Guilelmus Parisiensis, so sehr, dass seine eigene Meinung im Hintergrund zu bleiben scheint bzw. darauf wartet, Klarheit zu gewinnen. Besitzt die Vernunft ein eigenes Auge, die Wahrheit zu schauen, so geschieht das, den Worten des eben zitierten Autors zufolge, weil der Glaube sie dazu befähigt: »Der Glaube ist . . . eine Tugendkraft (*virtus*), welche die Vernunft aufrichtet und stärkt und bewirkt, dass diese in sich selbst steht und dass sie richtig weiter-schreitet auf dem Heilswege der Wahrheit, ohne sich von Stöcken auf-rechthalten oder stützen zu lassen«.¹² Dass Nikolaus von Kues so viele Texte von Guilelmus Parisiensis in der Predigt *Fides autem catholica* vom 27. Mai 1431 beibringt, lässt vermuten, dass er diese Meinung vielleicht teilt, zugleich aber sich auf der Suche nach der wirklichen Bedeutung der Vernunft befindet. Ein paar Wochen früher, in der Predigt *Hoc facite in meam commemorationem* (»Tut dies zu meinem Andenken«) vom 29. März 1431, begegnet schon die Formel *finiti ad infinitum nulla est proportio* (»vom Endlichen aus fehlt jedes Verhältnis zum Unendlichen«), die in seinem ganzen Werk so häufig wiederkehrt. Er fügte dennoch hinzu: »Aber deine Menschheit« – die Menschheit Christi ist gemeint – »steht in einer symbolischen Konkordanz mit den Geschöpfen«.¹³ Somit wird eine Vermittlung vorausgesetzt, die es ermöglicht, zu Gott emporzusteigen.¹⁴ Es wird

⁹ L. c. N. 28, Z. 3–4.

¹⁰ *Sermo* I: h XVI, N. 1, Z. 29.

¹¹ L. c. N. 3, Z. 2–3.

¹² *Sermo* IV: h XVI, N. 13, Z. 2–5.

¹³ *Sermo* III: h XVI, N. 11, Z. 9–11.

¹⁴ L. c. Z. 8–9.

also m. a. W. postuliert, die Kluft, welche zwischen endlich und unendlich besteht, zu überbrücken. Und das wird u. a. die Aufgabe der Vernunft sein. Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, dass Cusanus ihr einen neuen, eigenständigen Bereich zuerkennt. Die höchsten Wahrheiten über Gott wird der Mensch zwar nur durch den Glauben bekommen; die Vernunft wird aber unter dieser Voraussetzung in der Lage sein, diesen Inhalt unter der Leitung des Glaubens in irgendeiner Form zu verstehen. Und da in den Geschöpfen eine Spur der Geheimnisse Gottes aufleuchtet, und zwar in voller Kraft, wird auch die Vernunft fähig sein, die wirkliche Bedeutung und den Sinn der Dinge im allgemeinen, d. h. ganzen Bereich des Endlichen zu erfassen.

Darum ist es aber nötig, die verschiedenen Erkenntnisvermögen voneinander abzugrenzen. Sich auf die Lektüre von Richard von St. Viktor, Bonaventura, Thomas u. a. stützend, entwickelt Cusanus ein Schema, in dem drei Stufen unterschieden werden. Die Betrachtung (*contemplatio*) bzw. die Erkenntnis überhaupt dreht sich einmal um das, was durch die Sinne und die Einbildungskraft empfunden wird (*circa sensibilia et imaginabilia*), sodann um das, was nur durch den Verstand (*per rationem*) gewusst werden kann, schließlich um das, was durch die Vernunft allein (*solum per intellectum*) erkannt wird.¹⁵ Da es bei der Erkenntnis letztlich darum geht, zu Gott emporzusteigen, haben wir es mit drei Stufen der Kontemplation zu tun. In jeder von ihr lassen sich wiederum zwei Grade unterscheiden. Beachtenswert ist vor allem, dass Cusanus schon so früh – die entsprechende Predigt stammt vom 24. Juni 1431 – zwischen *ratio* (Verstand) und *intellectus* (Vernunft) unterscheidet, und zwar in dem Sinne, dass der Verstand bis zum Bereich des Göttlichen emporzusteigen vermag, aber nicht in der Lage ist, die Implikate dieser ersten Annäherung an das Göttliche zu erklären. Man könnte z. B. sagen, dass die Kraft des Verstandes so weit reicht, die Existenz Gottes zu behaupten, nicht aber die Einfachheit Gottes zu erklären. Das ist schon Aufgabe der Vernunft, des *intellectus*, eines Vermögens, dessen Tätigkeit sich jenseits des Verstandes abspielt. Man kann daher sagen, dass schon auf dieser Stufe sich ein deutlicher Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus* zeigt. Die *ratio* hätte es nämlich dann nur noch mit dem Endlichen zu tun. Auf das Unendliche könnte sie sich nur insofern beziehen, als sich der Überstieg

¹⁵ *Sermo V*: h XVI, N. 24, Z. 3–7.

über das Endliche als notwendig erweist, ohne dass sie jedoch vom Unendlichen als solchem sprechen könnte.

Die Erwähnung der »Einfachheit des Wesens Gottes« in diesem Zusammenhang (*simplicitas essentiae Dei*) scheint mir bezeichnend zu sein. Einfachheit ist ein Begriff, der mit dem Begriff der Unendlichkeit zusammenhängt. Über solche und ähnliche Begriffe kann die Vernunft jetzt schon sinnvoll sprechen, zwar nicht ohne den Verstand (als ob man von ihm absehen könnte), geschweige denn gegen ihn, wohl aber jenseits von ihm. Das ist eine Anspielung darauf, dass auf dieser Stufe die Vernunft es mit Gegenständen zu tun hat, deren Inhalt und Bedeutung sie fassen kann, ohne dabei auf den Glauben angewiesen zu sein. Sie bewegt sich immer noch im Bereich von Gegenständen, die mit der Natur als solcher gegeben sind, für deren Erkenntnis also die Offenbarung nicht unbedingt notwendig ist. In einer konventionellen Sprache gesagt: Wir befinden uns hier, in Bezug auf unsere Erkenntnisfähigkeit, vor der Grenze zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Bereich. Beim sechsten Erkenntnisgrad gemäß *Sermo V* befindet sich die Vernunft auf ihrem eigentümlichen Boden: »Der sechste Grad (= der zweite der Vernunft) liegt jenseits des Verstandes (*supra rationem*), manchmal auch neben (*praeter*) dem Verstand, manchmal wider (*contra*) ihn, was bei den Glaubensinhalten der Fall ist.«¹⁶ Das Kennzeichnende der Vernunft besteht also darin, jenseits des Verstandes zu liegen. Was sie erreichen kann, entzieht sich auf jeden Fall der Fähigkeit des Verstandes. Nun ist das als Ergänzung des Verstandes, auf keinen Fall als Widerspruch zu ihm zu verstehen. In folgenden Worten fasst Cusanus zusammen, was er über diesen zweiten Grad der Vernunft denkt: »Dieses beschauliche Leben ist das beste Leben, weil es sich mit dem besten Gegenstand befasst, nämlich mit Gott an erster Stelle, mit seinen Werken an zweiter Stelle, sofern in ihnen die Gutheit Gottes aufleuchtet. Dieses Leben vollzieht sich durch das vorzüglichste Vermögen der Seele, nämlich durch die Vernunft, und es vervollkommnet den Menschen hinsichtlich seines vorzüglichsten Teiles (*secundum partem nobilissimam*)«.¹⁷

Anscheinend hat sich im Laufe weniger Wochen etwas in der Haltung des Nikolaus von Kues geändert. Denn kurz nachdem er sich die Mei-

¹⁶ L. c. N. 24, Z. 33–35.

¹⁷ L. c. N. 25, Z. 1–6.

nung des Guilelmus Parisiensis zu eigen gemacht hatte, wonach der Glaube die ausschlaggebende Kraft ist, von der die Vernunft durchaus abhängig ist, lehrt er jetzt, die Vernunft besitze die Kraft, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, freilich ohne dass der Glaube seine wesentliche Bedeutung aufgibt, wie wir gleich sehen werden.

Die dreifache Stufung des erkenntnismäßigen Aufstiegs zu Gott behält Cusanus weiterhin bei, allerdings mit mancher Nuancierung. Anfang des Jahres 1441, kurz also nachdem er *De docta ignorantia* veröffentlicht hatte, kommt er auf dieses Thema zurück. Dabei unterscheidet er das Vorstellbare (*imaginabile*), das Verstandeshafte (*rationale*) und das Vernunfthafte (*intellectuale*). Es ist m. E. zweierlei bemerkenswert: Einerseits ist hier von einer dreifachen *ambulatio*, d. h. von einem Weg bzw. von einer Wanderung die Rede, um zu der jeweiligen Stufe zu gelangen. Die betreffende Stufe ist nicht einfach gegeben, man muss sie erreichen, indem man sich auf den Weg macht und den erforderlichen Prozess vollzieht. Zum anderen ist auch beachtenswert, dass in den drei genannten Fällen der Ausgangspunkt derselbe ist, nämlich das Sinnliche. Die Wanderung geht vom Sinnlichen aus. »Die erste Wanderung geht vom Sinnlichen zum Vorstellbaren, die zweite vom Sinnlichen zum Verstandeshaften, die dritte ist die vollkommenste für uns, sie geht nämlich vom Sinnlichen zum Vernunfthaften.«¹⁸ Das Sinnliche wird also nicht beiseite gelassen. In dem Maße, in dem man sich von ihm absetzen muss, um zum Höchsten und Vollkommensten gelangen zu können, ist man auch aufgefordert, zum Sinnlichen wieder zurückzukommen, sofern es unter einem ganz anderen Gesichtspunkt zutage tritt. Das Höchste und Vollkommenste für uns impliziert die Vertiefung in die Eigenart des Sinnlichen. Denn dass die Gutheit Gottes im Sinnlichen aufleuchtet, wird uns nur durch die Einsicht der Vernunft bewusst.

Die Hervorhebung der Bedeutung des Vernunfthaften schließt also keineswegs eine Abwertung des Sinnlichen ein; sie geht vielmehr Hand in Hand mit einer Bekräftigung desselben. Ähnliches findet in Bezug auf den Glauben statt. Die Tatsache, dass der Vernunft neue Zuständigkeiten auf diesem Gebiet eigen sind, heißt nicht, der Glaube sei nicht mehr in demselben Maße notwendig. Ganz im Gegenteil.

¹⁸ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 2, Z. 13–16.

Dass es die Dreieinigkeit gibt, wissen wir nur durch den Glauben. Dadurch ereignet sich zweierlei: Zum einen gelangt die Vernunft zur Kenntnis der Person, die den Philosophen des Altertums, wie etwa Platon, nicht gelungen war. Zum anderen vermag die Vernunft, unter der Voraussetzung der Offenbarung, Gründe der Dreieinigkeit (*rationes Trinitatis*) zu finden.¹⁹ Der Glaube stellt somit eine doppelte Bereicherung der Vernunft dar. Denn sie wird vor einen neuen Horizont gestellt, indem sie zu neuen Wahrheiten Zugang findet. Andererseits wird sie aufgefordert und fühlt sich dementsprechend angespornt, nach Gründen für diese Wahrheiten zu suchen. Es ist in diesem Referat nicht meine Aufgabe, das Verhältnis von Glaube und Vernunft darzulegen, sondern die Vernunft von anderen Erkenntniswegen mit dem Ziel abzugrenzen, um die Vernunft an sich selbst zu bestimmen. Hinsichtlich des Glaubens können wir zusammenfassend sagen: Dem Glauben kommt zeitlich und erkenntnistheoretisch die Priorität zu: »Jeder vernunfthaften Einsicht muss der Glaube vorausgehen, und der höchsten Schau muss der größte Glaube vorausgehen.«²⁰ Dabei bezieht sich Cusanus auf die mit dem christlichen Glauben zusammenhängende *visio beatifica*, indem er den bekannten Text, in dem Paulus von seiner Entrückung in den dritten Himmel spricht,²¹ kommentiert. Es geht eigentlich nicht darum, dass der Vernunft etwas ihr Fremdes hinzugefügt wird. »Der Glaube findet sich nur in der Vernunft« (*Fides enim non reperitur nisi in intellectu*),²² sagt Nikolaus von Kues. Das beinhaltet aber, dass der Glaube den Menschen nicht zur Selbstentfremdung, sondern eher zur Selbstfindung führt, indem dieser ein klareres Bewusstsein von seinem Selbst erlangt.

Die oben zitierten Worte stammten aus der am 5. April 1444 gehaltenen Predigt: *In nomine Jesu*. Am 22. November desselben Jahres, in der Predigt, in der er die Worte des Matthäusevangeliums²³ kommentiert: *Confide filia, fides tua te salvam fecit* (»Sei getrost, meine Tochter, Dein Glaube hat Dir geholfen«), entwickelt er wichtige Überlegungen über die allgemeine Bedeutung des Glaubens. Dabei sieht man etwas näher, was das angegebene Wort: *Fides enim non reperitur nisi in intellectu* bedeutet. Ich

¹⁹ Cf. *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 1ff.

²⁰ *Sermo* XXXII: h XVII, N. 3, Z. 12–14.

²¹ 2 Kor 12, 2.

²² *Sermo* XXXII: h XVII, N. 3, Z. 9–10.

²³ 9,22.

erwähne folgende Gesichtspunkte: 1. »All das, was uns in Bewegung setzt, ist Glaube« (*omne id quod nos ponit in motu fides est*).²⁴ Cusanus bringt mehrere Beispiele aus dem alltäglichen Leben, z. B.: Ohne vom Glauben bewegt zu werden, würde der Bauer keinen Weizen aussäen, der Winzer nicht seinen Weinstock pflegen, wir alle keine Ausbildung bekommen usw.²⁵ 2. In diesem allgemeinen Zusammenhang wird die schon früher gebrachte Behauptung verständlich, jeder Erkenntnis gehe der Glaube vorher, denn auch auf diesem Gebiet werden wir im voraus dazu bewegt. »Selbst unsere Vernunft nimmt nicht wahr, wenn sie nicht vom Glauben zur Erkenntnis bewegt wird.«²⁶ 3. So tief verwurzelt ist der Glaube, dass er unentbehrlich ist, sowohl um die Wahrheit zu erreichen als auch um dem Irrtum zu verfallen. »Ebensowenig wie die Wahrheit kann der Irrtum ohne den Glauben erreicht werden, denn nur der Glaubende kann sich täuschen. Selbst der Teufel kann nur jene täuschen, die an ihn glauben.«²⁷ Somit erweist sich der Glaube als eine Art Grundkategorie des menschlichen Geistes. Absicht des Cusanus scheint mir nicht so sehr die zu sein, einfach Apologetik zu betreiben, sondern vielmehr, die Möglichkeiten zu zeigen, die sich durch die Annahme des Glaubens für die Vernunft eröffnen.²⁸

Die gegenseitige Bereicherung von Sinnlichkeit und Vernunft sowie von Vernunft und Glaube tritt auch im Verhältnis von Verstand und Vernunft offen zutage. Einerseits ist die Vernunft auf den Verstand angewiesen, weil sie nur auf diesem Wege ihre Einsicht ergründen und darstellen kann: »Will meine Vernunft in Dir Wissenschaft verursachen, so kann sie das nur mittels des Verstandes. Der Verstand ist also das Wort der Vernunft« (*Ratio igitur est verbum intellectus*).²⁹ Die Analogie, welche diesen inneren Zusammenhang von *ratio* und *intellectus* betont, besteht in diesem Fall zwischen der Art und Weise, wie Gott der Vater durch das Wort, nämlich durch Christus, seinen Sohn, die Welt erschafft, und der

²⁴ *Sermo* XLI: h XVII, N. 13, Z. 3–4.

²⁵ L. c. Z. 4ff.

²⁶ L. c. Z. 19f.

²⁷ L. c. Z. 22–25.

²⁸ Man kann von einem »*dialektischen* Verhältnis« zwischen Philosophie und Theologie bzw. zwischen Wissen und Glauben sprechen. Vgl. dazu: W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 66ff.

²⁹ *Sermo* XLVI: h XVII, N. 3, Z. 7–10.

Weise, wie die Vernunft eben mittels des Verstandes, seines eigenen Wortes, auch ihre eigene Welt erschafft. In dieser Hinsicht ist die Vernunft, wie gesagt, auf den Verstand angewiesen. So äußert sich Cusanus Ende des Jahres 1444. Aber ebenso ist das Umgekehrte der Fall, und zwar auf eine noch grundsätzlichere Weise. Denn acht Jahre später, in der Predigt »*Lux in tenebris lucet*«, in der so Bedeutendes über das Thema der Erleuchtung zu lesen ist, trägt er vor: »Das Lebenslicht (*lumen vitale*) ist jenes, das der rationalen Seele Leben verleiht, und das ist das vernunft-hafte Licht. Denn der Verstand lebt durch die Vernunft. Ist nämlich die Vernunft nicht anwesend, so weiß der Verstand nicht, wie er überlegen soll, weiß nicht, ob das Argument richtig schließt usw.«³⁰ Man könnte demzufolge sagen: Die Vernunft stellt die Möglichkeitsbedingung des Verstandes in dem Sinne dar, dass sie ihm die Prinzipien vermittelt, die ihm das richtige Urteil über sein eigenes Verhalten ermöglichen. Nur sofern die Vernunft die Voraussetzung für den richtigen Gebrauch des Verstandes ist, kann man sagen, sie habe, vergleichbar den Augen gegenüber den Farben, nichts von all dem, was im Gebiet des Verstandes und der Sinne ist,³¹ aber ebenso könnte man sagen, die Vernunft sei für den Verstand unentbehrlich. In diesem Sinne sei alles in ihr, sofern »das Wort (*verbum*), das ja Verstand ist, aus der Vernunft hervorgeht. Das Wort ist nichts anderes als die Vernunft im Verstand.«³² Anders gesagt: Das Wort, mit dem die *ratio* die Dinge voneinander unterscheidet und benennt, geht aus der Vernunft hervor; also werden Gott und die Dinge im allgemeinen »durch die Vernunft in dem Verstand benannt.«³³ Nicht nur ist also die Vernunft die Voraussetzung des Verstandes. Sie durchdringt auch seine ganze Tätigkeit.

Die Vernunft unterscheidet sich also von der Sinnlichkeit, vom Verstand und vom Glauben. Zugleich erweist sie sich, auf je verschiedene Weise, einerseits als unentbehrlich für diese, andererseits stellt sie eine Bereicherung dieser drei Erkenntniswege dar. Was den Inhalt des Glaubens angeht, so kann man außerdem sagen: Er wird nur durch Offenbarung empfangen und kann auch nur durch die Gnade Christi verwirk-

³⁰ *Sermo* CXII: h XVII, N. 6, Z. 6–10.

³¹ *Sermo* XLVIII: h XVII, N. 4, Z. 6–8.

³² L. c. N. 5, Z. 7–9.

³³ L. c. Z. 9–10.

licht werden, denn »nur durch ihn kann man in das Reich des Lebens eingehen.«³⁴ Die Vernunft hat aber die Fähigkeit, den Glauben zu empfangen. Ihr wird der Glaubensinhalt entsprechend ihrem Vermögen offenbart, was ja impliziert, dass sie diesen Inhalt verstehen, wenn auch nicht begreifen kann, so wie Gott beabsichtigt, durch den Menschen verstanden zu werden. Das heißt m. a. W.: Der Glaubensinhalt wurde geoffenbart, damit er verstanden wird. Sonst wäre die Offenbarung sinnlos. In diesem Leben kann die Vernunft Gott selbst, wie er an sich ist, nicht begreifen. Und selbst wer die Unsterblichkeit erlangt hat, kann zwar immer mehr Gott in einem unendlichen Prozess verstehen, ohne dabei an ein Ende zu gelangen.

Die hohe Stellung der Vernunft erweist sich schließlich dadurch, dass durch sie allein »eine vollkommene Anschauung« (*perfecta intuitio*) möglich wird.³⁵ Mittels des Auges der Vernunft sehen wir ja das Vernunftgemäße (*intellectuale*) im Sinnlichen, erreichen Gewissheit im Prozess der verstandesmäßigen Erkenntnis und verstehen unter Voraussetzung der Offenbarung die Glaubenswahrheiten.

Diese einmalige Stellung der Vernunft im Bereich der Erkenntnis hat andererseits eine ontologische Grundlage. Cusanus übernimmt aus der neuplatonischen Tradition die Triade *esse, vivere, intelligere*. Worauf es hier ankommt ist, die dem *intelligere* eigene Stellung herauszustellen. Man kann bei diesem Strukturschema zweierlei berücksichtigen: einerseits die Universalität, andererseits die Intensität. Unter dem ersten Gesichtspunkt ist der Seinsbegriff der erste, sofern er überhaupt alles umfasst; das Leben beschränkt sich auf ein Gebiet innerhalb des Seins, und das *intelligere* (Erkennen) nimmt einen noch begrenzteren Raum ein. Unter dem Gesichtspunkt der Intensität ergibt sich die umgekehrte Reihenfolge: Das *esse* bedeutet jenen Seinsbereich, der bloß ist und sich mit dem ganzen Bereich des Anorganischen deckt; das *vivere* meint eine höhere Stufe, nämlich das Organische, während das *intelligere* sich auf jenen Bereich beschränkt, der durch die Erkenntnisfähigkeit und -tätigkeit gekennzeichnet ist. Unter diesem Aspekt der inneren Bestimmung wäre der Bereich des Seins der ärmste, bedeutend reicher der lebendige Bereich, und der Bereich des Vernunftthätigen wäre somit der reichste an Bestimmungen.

³⁴ *Sermo* LII: h XVII, N. 5, Z. 23–24.

³⁵ *Sermo* CXXXVIII: h XVIII, N. 2, Z. 5.

Bei dieser getrennten Auffassung kann man jedoch nicht stehen bleiben, wenn man etwa beachtet, dass Leben und Erkennen auch *sind*, also auch Sein darstellen. Somit haben wir, neben einer Graduierung und Hierarchisierung, eine ebenso immer intensivere und reichere Schichtung. Man könnte sich das als eine Art progressive Vertiefung des Seins in sich selbst denken, wonach das bloße Sein grundsätzlich offen für weitere Differenzierungen ist, die man als auf drei Grundgebiete konzentriert betrachten kann: das anorganische Sein, das lebendige Sein und das intelligibel-lebendige Sein. Freilich kann man auch vom umgekehrten Standpunkt ausgehen, nämlich nicht von *esse*, sondern von *intelligere*. Prinzipiell ist das dadurch gerechtfertigt, dass das *intelligere* nicht nur Sein und Leben besitzt, d. h. Sein und Leben auf eine bestimmte Weise darstellt, sondern ihnen beiden Sinn verleiht, d. h. die höchste Stufe sowohl des Seins als auch des Lebens ist, sofern das Seiende und das Lebendige in das Erkennende eingliedert sind und von dessen ontologisch-metaphysischer Struktur ihre Eigenart empfangen. Im intelligibel-lebendigen Sein stellt die Intelligenz die höchste Form von Sein und Leben dar.

In Bezug auf den ursprünglichen Grund von allem kann man mit Recht behaupten, dass diese drei Schichten ein gleiches, unter sich austauschbares Gewicht haben. Gott ist ja aufgrund seiner absoluten, höchst einfachen Seinsfülle *ens entium, vita viventium, lumen intellectuale intelligentium* – »das Sein der Seienden, das Leben der Lebenden, das intelligible Licht der intelligenten Seienden.«³⁶ Sinngemäß könnte man es damit übersetzen, Gott sei das höchste Sein, das höchste Leben, die höchste Intelligenz. Im Bereich des endlichen, geschaffenen Seins aber findet nicht ein bloß logischer, sondern ein wesentlicher Unterschied statt, der eine qualitative Hierarchisierung einschließt. Der Mensch stammt von Gott, wie jedes andere Seiende. Dieses von Gott wesentliche Abhängig-Sein hat bei ihm, infolge seiner Vernunft, ein spezifisches Kennzeichen: *esse ex Deo in homine est esse secundum intellectum, hoc est intellectualiter* – »von Gott her sein ist im Menschen gemäß der Vernunft, das heißt, vernunftgemäß sein.«³⁷ Cusanus lehrt dies in der Predigt *Si quis sermonem meum servaverit* vom 7. 4. 1454. Etwas Ähnliches lesen wir in der ein Jahr später, nämlich am 7. 6. 1455 gehaltenen Predigt: *Qui manducat hunc panem* über das Verhältnis

³⁶ *Sermo* XL: h XVII, N. 5, Z. 18–20.

³⁷ *Sermo* CLII: h XVIII, N. 3, Z. 1–3.

von *vivere* und *intelligere*. Kurz und bündig behauptet Cusanus: *Mors intellectus est ignorantia quia eius vivere est intelligere* – (»Der Tod der Vernunft ist die Unwissenheit, denn ihr Leben ist, vernunftgemäß zu erkennen«).³⁸ Man könnte von einer Art Aufhebung von Sein und Leben durch die Vernunft sprechen, nicht etwa in dem Sinne, dass sie an Kraft und Bedeutung verlieren. Vielmehr gewinnen beide Dimensionen Reichtum und Intensität, sofern sie von der Vernunft durchformt werden. Der ganze Mensch, nicht etwa bloß ein Teil von ihm, ist von dem bloß anorganischen Seienden und dem Bereich des bloß Lebendigen wesentlich verschieden. Es geht nicht darum, ob der Mensch diese oder jene Eigenschaften, die dem Anorganischen bzw. dem Lebendigen eigen sind, besitzt oder nicht. Es geht um den Sinn des Ganzen, konkreter gesagt, um die Öffnung auf die Universalität hin, die erst beim Menschen anzutreffen ist.

Das vernunftgemäße Sein, das *esse secundum intellectum*, weit davon entfernt, eine bloße Eigenschaft zu sein, eröffnet eine ganz neue Dimension, die alles andere in einem neuen Licht erscheinen lässt. »Bedenke hier, wie unter den geschaffenen Wesen der Mensch auf Grund seiner Gemeinsamkeit mit allem (*ratione universalitatis*) alle anderen Wesen umschließt, sowohl die geistigen wie die körperlichen. Daher ist er ja auch gleichsam am Ende der Gesamtheit der Seienden geschaffen (*in fine universalitatis entium creatus*), damit alles in ihm als in seinem Ziele gefunden werde.«³⁹ Es geht in diesem Zusammenhang um die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi, ohne welche das ganze Weltall nicht nur unvollkommen wäre; es gäbe überhaupt kein Weltall. Wie immer man diesen theologischen Ausgangspunkt bewerten mag, feststeht, dass die den Menschen kennzeichnende Gemeinsamkeit mit allen ihm auf Grund seiner »Intelligenz« (*intelligentia*) zukommt. Diese ist zuerst als Anlage in der sinnlichen Natur da, entwickelt sich dann zur verständigen Natur (*natura rationalis*), darauf zu jener, die der Belehrung fähig ist (*natura doctrinalis*), schließlich zur vernunfthaften (*natura intellectualis*). Und so bemerkt Cusanus: Weil die Intelligenz die Substanz unserer Seele ist, »wird sie durch die Vernunft mit Gott vereinigt. Dann kommt sie in ihm zur Ruhe. Und darauf ist die Aufmerksamkeit besonders zu richten.«⁴⁰

³⁸ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 7, Z. 23–24.

³⁹ *Sermo* XXII: h XVI, N. 32, Z. 11–15.

⁴⁰ *Sermo* XXIII: h XVI, N. 8, Z. 7–9.

Aus all dem ergibt sich, dass die Vernunft den Höhepunkt des Menschen hinsichtlich sowohl seiner Konstitution wie auch seiner Erkenntnisfähigkeit darstellt. Aber damit kommt das Fragen selbst nicht zur Ruhe. An diesem Punkt angelangt stellen sich drei Fragen: *a)* Mit welchem Licht kann die Vernunft erkennen? *b)* Worauf richtet sich ihre Tätigkeit, d. h. was ist ihr Gegenstand? *c)* Inwieweit verwirklicht sich ihre Ruhe, mit anderen Worten, inwieweit kommt sie ans Ziel? Die Antwort auf diese Fragen betrifft die Erleuchtung (*illuminatio*), die Wahrheit und die Erkenntnis des eigenen Ursprungs.

Das Licht der Vernunft ist die Weisheit, über die schon grundlegende Beiträge geschrieben wurden. Weisheit kommt hier unter dem Aspekt des Lichtes bzw. der Erleuchtung zur Sprache. Ein paar Texte unter den vielen mögen genügen, um das Wichtigste hervorzuheben. In der Predigt *Domine, in lumine vultus tui* («Herr, im Lichte deines Angesichtes»), die er am 1. 1. 1441 hielt, äußert sich Cusanus folgendermaßen: »In seinem Lichte sehen wir das Licht. Denn wie man im sinnlichen Bereich selbst mit guten Augen nichts ohne das Licht sehen kann, so auch im geistigen Bereich nichts ohne die Weisheit. Ein Licht ist aber ohne ein anderes Licht durch sich selbst sichtbar. So auch das ewige Licht. Viele Ähnlichkeiten gibt es zwischen dem sinnlichen und geistigen Licht, wenngleich sie unverhältnismäßig verschieden sind.«⁴¹ Der Vergleich zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Licht kommt auch an anderen Stellen vor. In der sehr kurzen Predigt *CCXVIII Nunc dimittis* («Nun entläßt du. . .») lesen wir: »Über das Licht der verständigen Seele, das heißt über die ewige Weisheit in Bezug auf die Vernunft, die das Auge der Seele ist, sollst du auf eine ähnliche Weise denken wie über das Licht der Sonne in Bezug auf das Auge des Körpers.«⁴² Die unleugbare Ähnlichkeit mit dem bekannten Text von Platos *Politeia* sollte uns nicht irreführen, wenn man bedenkt, dass nach Cusanus die Weisheit schließlich Gott selbst ist,

⁴¹ L. c. N. 5, Z. 1–7. Vgl. insbesondere K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–146; jetzt in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 51–91. Zur historischen Kontextualisierung dieses Begriffs bei Cusanus vgl. H. G. SENER, *Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff*, in: MFCG 20 (1992) 147–176, jetzt in: DERS., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002) 197–227.

⁴² *Sermo CCXVIII*: h XIX, N. 2, Z. 1–4.

welcher als der dreieinige Gott durch die Gnade Christi dem Menschen innewohnt. Und daraus ergeben sich manche Schlussfolgerungen, welche die Eigenart der von der Weisheit hervorgehenden Erleuchtung verständlich machen.

Das betrifft zunächst einmal die Art, wie der Mensch sich zur Weisheit verhalten kann. Die Weisheit ist nicht einfach da, so dass der Mensch sie beliebig betrachten kann oder nicht, als ob diese Betrachtung ein zufälliger Vorgang wäre, den nur einige Menschen ausübten. Zwar kann der Mensch die Weisheit erreichen wollen oder nicht. Das hängt von seiner Freiheit ab. Das hat mit seiner Verantwortung zu tun. Denn falls er nicht nach der Weisheit sucht, verfehlt er seine eigene Natur, sein Wesen, sofern dieses Verhalten nicht seinem Gerufen-Werden entspräche: »Und beachte, wie die Sehnsucht nach der Weisheit (*desiderium sapientiae*), die in allen Menschen existiert – da ja »alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben –, ein gewisses Gerufen-Werden (*quaedam vocatio*) bzw. eine Bewegung (*motio*) bzw. eine Anziehung (*attractio*) ist. Sie ist uns angeboren und somit uns von Gott Vater, dem Schöpfer, gegeben.«⁴³ Dass »alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben«, ist bekanntlich der Anfang der *Metaphysik* des Aristoteles. Das stellt Cusanus nicht in Frage, fügt aber einiges hinzu, das diese Aussage des Aristoteles ergänzen und vertiefen soll.

Die Sehnsucht nach Weisheit ist uns gegeben, sofern sie uns vom Schöpfer gegeben wurde, was der Sehnsucht noch eine besondere Radikalität verleiht. Denn das Sein des Geschaffenen ist abhängiges Sein. *Esse est ab esse*.⁴⁴ Die Sehnsucht nach Weisheit ist also in der Natur verwurzelt – darin stimmt Cusanus mit Aristoteles überein; sie geht aber darüber hinaus auf Gott selbst zurück. Und das bringt als Folge zweierlei mit sich: Einerseits ist die Sehnsucht nach Weisheit als *motio* gegeben. Wir streben nach Weisheit, sofern wir von Gott selbst bewegt werden. Andererseits werden wir nicht zur Weisheit bewegt, als ob diese etwas von Gott selbst Verschiedenes wäre. Hier findet eine Zirkularität statt: Wir kommen von Gott und sind auf dem Wege zu ihm, und da die Weisheit mit Gott selbst zusammenfällt, werden wir von der Weisheit bewegt und

⁴³ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–5. Über die Bedeutung der Sehnsucht vgl. K. KREMER, l. c. (Anm. 41) *Weisheit* 112ff; *Praegustatio* 58ff.

⁴⁴ *De docta ignorantia* II, 3: h I, S. 71, Z. 18 (N. 110).

von der Weisheit auch zu ihr selbst angezogen. Diese Zirkularität, die von der neuplatonischen Tradition her bekannt ist, wird auch hier, dem Gedanke der Schöpfung entsprechend, besonders betont. Denn so wie das Von-Gott-geschaffen-Sein das Von-ihm-erhalten-Sein einschließt, ebenso schließt Gottes Schöpfertum seine Zielhaftigkeit für uns ein. Das bedeutet, dass er uns zu sich, zu der Weisheit, die er selbst ist, anzieht: »Würden wir deswegen [nämlich auf Grund der Schöpfung] nicht angezogen werden, so würden wir nie [beim Ziel] ankommen. Wir haben daher eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit, zu der wir hin bewegt werden.«⁴⁵ Schließlich ist auch zu berücksichtigen: Das Gerufenwerden, die Bewegung sowie die Anziehung von seiten der Weisheit sind uns angeboren, sofern sie von Gott dem Vater gegeben sind. Es kommt somit das personale Verhältnis zu Gott ans Licht. Die alten Philosophen – Cusanus denkt schon relativ früh so – haben sehr Tiefes von Gott gedacht, weil sie ihm die höchste Seinsweise zuerkannt haben, welche man sich vom Bereich des Endlichen aus denken kann, nämlich den *intellectus*. Ihnen fehlte jedoch der Personenbegriff, und deswegen konnten sie nicht zu dem wahren Gott gelangen, mit dem man in eine personale Beziehung treten kann.⁴⁶ Unter diesem Gesichtspunkt sind die folgenden Worte zu verstehen: »Die Weisheit selbst erfassen wir noch nicht, noch können wir sie erfassen außer im höchsten Lehramt, d. h. im Wort des Vaters, in Christus Jesus. Beachte, wie der Lehrer Christus der ist, der das Leben verleiht, vergleichbar einem Lehrer, der in irgendeiner anderen Kunst die Lernwilligen zur Erkenntnis führt.«⁴⁷

Die damit bezüglich der Weisheit entworfenen Grundlinien sind weiter zu verfolgen und auszuweiten. Zunächst ist zu bemerken, dass die Erleuchtung, welche die Weisheit voraussetzt, eine Art Selbsttranszendierung der Vernunft beinhaltet. In der Predigt *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache* heißt es u. a.: »Da nun Gott nicht anders erkannt werden kann als in seinem Namen, so hoffen wir, dass wir dazu kommen können, dass wir Ihn über unsere Einsicht (*ultra nostrum intellectum*, lautete die Übersetzung ins Lateinische) hinaus erkennen (bekennen), indem Gott der Vater uns in seinem Namen erleuchtet.«⁴⁸ Das ist eine Art von Transzendierung, denn

⁴⁵ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 6–8.

⁴⁶ Cf. *Sermo* XIX: h XVI, N. 6, Z. 1–22.

⁴⁷ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 9–4, Z. 3.

streng genommen kann es jenseits des *intellectus* keine Erkenntnis, nicht einmal die Erkenntnis Gottes geben. Die Betonung des Strebens über die Vernunft hinaus kommt in dem Zusammenhang zur Sprache, in dem Cusanus die Bitte des Vaterunsers »Erlöse uns vom Übel« kommentiert. Da heißt es u. a.: »Da erbitten wir Erlösung. Damit bekennen wir, dass es ein anderes Reich gibt, wo das Übel nicht ist, sondern allein das oberste, wahrhaftige und unvermischte Gut, und dass unsere Erlösung vom Übel die Erlösung von dieser sinnlichen, arglistigen, betrügerischen Welt ist. . .« Und weiter unten: ». . . Und darum ist unsere Sinnlichkeit in diesem Gebet in die Geistigkeit unseres Verstehens entrückt.« Denn der ganze Mensch ist völlig über sich (hinaus) (*penitus supra se*, in der lateinischen Übersetzung) in Gott gekehrt und verlangt danach, geschieden und erlöst zu sein von diesem zeitlichen, nichtigen Leben. . .⁴⁹ Die auf die Jenseitigkeit hinweisenden Termini werden hier in Bezug auf die eschatologische Erlösung gebraucht. Selbst Worte wie »entrückt« – »erzuckt« in der Volkssprache – können nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Überstieg, dieses Hinaus-sein noch im Bereich des *intellectus* stattfinden kann. Die Erlösung ist auch eine Wirkung der Erleuchtung (*illuminatio*), die wesentlich mit der Weisheit verbunden ist, genauer gesagt, Ausdruck der Weisheit selbst ist. Vier Jahre nach der *Vaterunser-Erklärung* schreibt Cusanus, indem er sich auf Worte des Paulus beruft, dass wir »all das, was zur Welt gehört«, – Welt freilich im negativen Sinne verstanden – »verlassen können, wenn wir jenes Übel durch die Erleuchtung von seiten der Wahrheit erkennen.«⁵⁰

Kehren wir zu dem engen Zusammenhang von *intellectus* und *sapientia* zurück. In der Predigt CCVIII vom Jahre 1455 spricht Cusanus von der inneren, wesentlichen Verbindung von menschlichem Leben und Vernunft. Er kommentiert kurz die Worte von *Genesis* 2, 7, wonach der Mensch zu einem Lebewesen wurde, indem Gott ihm den Lebensodem in die Nase blies, und schreibt u. a. dazu: »Jenes Leben ist die Vernunft, die allein lebt (*vita illa est intellectus, qui solum vivit*). Denn wie lebt eigentlich das, was nicht weiß, dass es lebt? Ein Gleichnis (*similitudo*) des Schöpfers des Lebens ist also die Vernunft. Die Vernunft im Menschen ist infor-

⁴⁸ *Sermo* XXIV: h XVI, N. 12, Z. 1–5; für die deutsche Übersetzung cf. *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache*, 2. Aufl. (Trier 1999) 11.

⁴⁹ L. c. N. 43, Z. 5–10. 24–39 (in der deutschen Übersetzung, S. 30f.).

⁵⁰ *Sermo* XLII: h XVII, N. 9, Z. 13–14. Cf. *1 Kor* 7,33.

gedessen seinem Werk eingehaucht bzw. mit ihm innerlich geeint. Und im Ersten, über die Zeit hinaus erschaffenen Menschen hat die Vernunft im selben Jetzt sich den animalischen Leib angepasst und denselben in ihre hypostatische Einigung angezogen.«⁵¹

Anschließend kommt Cusanus auf die innere Verbindung von vernunftthafter Natur und Weisheit zu sprechen. Gott wollte seine Weisheit offenbaren, und deshalb musste er die vernunftthafte Natur schaffen. Denn einer von der vernunftthaftern verschiedenen Natur hätte die Weisheit nicht geoffenbart werden können. In einem knappen und lapidaren Satz heißt es: »Die vernunftthafte Natur ist nichts anderes als der Sitz oder die Fähigkeit zur Offenbarung der Weisheit« (*Nec est aliud intellectualis natura quam sedes seu capacitas ostensionis sapientiae*).⁵² Das Verhältnis von Weisheit und Vernunft erklärt Cusanus anschließend auf eine ähnliche Weise, wie er sich kurz vorher über das eine, höchstgeeinte Verhältnis von Vernunft und Leib im Ersten Menschen (= Jesus) geäußert hatte. Die Weisheit, die in jedem Menschen widerstrahlt, schuf sich die menschliche Vernunft, um sich durch sie offenbaren zu können. Es könnte somit scheinen, als ob die Vernunft sich darauf beschränkte, ein Mittel oder Werkzeug der Weisheit zu sein: *ut medio eius posset se ostendere*.⁵³ Bei einer näheren Analyse jedoch kommt die zentrale Bedeutung der Vernunft im Verhältnis zur Weisheit ans Licht.

Dafür empfiehlt es sich, die Predigt CLXXXIX zu lesen, die Cusanus ein paar Monate früher im selben Jahr 1455 gehalten hatte, und zwar am Fronleichnamstag. Der Kardinal kommentiert mit voller Konzentration, spekulativer Kraft und mit höchstdenkbarer Feierlichkeit die Worte des Johannesevangeliums: *Qui manducat hunc panem vivet in aeternum*. (»Wer dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit.«)⁵⁴ Dabei kommt er gleich zur Sache, geht aber zugleich recht pädagogisch vor. »Die Speise des Brotes des Lebens ist unvergänglich, da sie das ewige Leben verleiht.«⁵⁵ Nun ist Gott der einzige Unsterbliche, ja er ist sogar die Unsterblichkeit selbst, und sein »unendliches Leben kann nicht besser als durch die Unsterblichkeit ausgedrückt werden.«⁵⁶ Daraufhin zieht Cusanus die *intellectualis na-*

⁵¹ *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 4, Z. 5–13.

⁵² L. c. N. 5, Z. 8–10.

⁵³ L. c. Z. 10–15.

⁵⁴ *Job* 6, 58.

⁵⁵ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 1, Z. 3f.

⁵⁶ L. c. Z. 10f.

tura des Menschen in Betracht. Diese »lebt nur, sofern sie die Weisheit besitzt. Diejenige Vernunft, welche die Weisheit selbst ist, lebt in einem unendlichen Leben. Jeder Weise nährt aber durch sein Wort jene, die er zur Gemeinschaft und Teilhabe an der lebendigmachenden Weisheit be-ruft. Christus ist das Brot des Lebens bzw. das Wort des Vaters. Darum nährt er durch ewiges Leben. Weil er das ewige Wort Gottes des lebendigmachenden Vaters ist.«⁵⁷ Was ist nun die Stellung der Vernunft im Verhältnis zur Weisheit, von der sie ernährt wird, indem sie von ihr die Unsterblichkeit empfängt? Ist die Vernunft ein bloß passives Subjekt?

Achten wir aber auf den inneren Gang des Textes, so können wir gleich feststellen, dass die Abhängigkeit von der Weisheit die Vernunft in ihrem Sein bestärkt und in ihrer Würde erhöht. Verständlich ist das, wenn man berücksichtigt, dass der Empfang der Weisheit eben als Erkenntnis derselben stattfindet. Denn dazu muss die Vernunft eine außerordentliche Fähigkeit haben, da die von ihr erkannte Weisheit ein unvergängliches, ewiges Leben ist und außerdem die Unsterblichkeit verleiht. Cusanus kann mit Recht behaupten, »kein Vermögen der Seele sei vortrefflicher als die Vernunft« (*nulla potentia animae nobilior intellectu*),⁵⁸ und zwar nicht nur relativ, d. h. im Verhältnis zu den anderen Vermögen, sondern auch absolut gesehen, denn sie ist, wie schon erwähnt, notwendig für das Offenbarwerden der Weisheit.

Cusanus bedient sich eines bekannten Vergleiches, um dies zum Ausdruck zu bringen: So wie das Sehen sich zum sinnlichen Licht verhält, so verhält sich die Vernunft, das intellektuelle Auge (*oculus intellectualis*), zur Weisheit als dem geistigen oder intellektuellen Licht.⁵⁹ Bei diesem Vergleich differenziert Cusanus in dieser Predigt genauer:⁶⁰ Wir haben einmal das Sehvermögen (*visus*), das aus dem und durch das sinnenhafte Licht lebt, dann den sinnenhaften Gegenstand (*sensibile*), der genauer ein farbiger Gegenstand ist, sodann die Quelle des Lichtes (= Sonne), von welcher das sinnenhafte Licht stammt, und schließlich die mit dem Licht identische absolute Farbe (*absolutus color*). Entsprechend⁶¹ finden wir im intellektuellen Bereich die Vernunft, die aus und durch das Licht der

⁵⁷ Cf. l. c. Z. 15–22.

⁵⁸ L. c. N. 2, Z. 5–6.

⁵⁹ L. c. Z. 19–25.

⁶⁰ L. c. Z. 6. 9. 16f. 19–21. 26. 35f. 42. 44f.

⁶¹ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 9f. 17. 33f. 38f. 42f. 45f.

Weisheit lebt, sodann als ihren intelligiblen Gegenstand die Wahrheit bzw. auch die Weisheit, die beide als wahre Speise (*cibus, pascentia*) der Vernunft bezeichnet werden. Parallel zum von der sinnlichen Lichtquelle (Sonne) herkommenden Licht und gestützt auf das Wort des Weisheitsbuches von der Weisheit als »dem Glanz des ewigen Lichtes und makellosen Spiegel der Majestät Gottes«⁶² steigt auch »die Weisheit vom Schöpfer der Sonne herab«. Wie nun die absolute Farbe Licht ist, so ist auch die absolute Wahrheit die ewige Weisheit.

Folgendes darf nicht übersehen werden:⁶³ 1. Die Wahrheit kann nicht ohne die Weisheit durch den Intellekt gesehen werden. 2. Die Wahrheit wird als »permanente Speise« bzw. als »ernährendes Objekt« der Vernunft bezeichnet, aber ebenso ist die Weisheit »die wahre Ernährung der Vernunft«; und alles, was diese ernährt, stammt aus der *sapientia in fonte*. 3. Cusanus will hier offenbar noch genauer unterscheiden zwischen der vom Schöpfer stammenden und der ewigen Weisheit, die allein mit der ewigen Wahrheit identisch ist. Von dieser ewigen Weisheit stammen die Wahrheiten der Dinge (*rerum veritates*). Gemäß der weiteren Aussage, daß die Wahrheit als Speise der Vernunft nur durch einen Weisen (*sapientem*) gesehen wird, könnte man versucht werden, das für die Wahrheitserkenntnis notwendige Licht der Weisheit bloß auf die vom Schöpfer herabgestiegene Weisheit – parallel zur Lichtquelle (Sonne) und dem von ihr stammenden Licht – zu beziehen. Allein die in den Predigten sonst und auch in seinen anderen Schriften vorgetragene Lehre widerspricht dem. Denn nur das *Mit*-Erfassen der ewigen Weisheit selbst aufgrund ihrer Abbildhaftigkeit in der Seele bzw. Vernunft läßt dieses *Abbild* der Weisheit als *Abbild der Weisheit* erkennen (z. B. *Sermo* CCLXII). Wie könnte – so denkt Cusanus – die Vernunft denn auch anders erkennen als *sub specie aeterni*. Kein Zweifel besteht für ihn über die Identität von ewiger Weisheit und *Verbum Dei*.

Die Verwurzelung des sinnen- wie geisthaften Lichtes in Gott dem Schöpfer ist von besonderer Bedeutung. So sehr hängen die Dinge von ihm ab, dass sie eben durch das Abhängig-Sein, das *ab esse*, gekennzeichnet sind. Wird nun die Abhängigkeit der Weisheit vom Schöpfer hervorgehoben, so muss dadurch das Sein bzw. die Konstitution der Ver-

⁶² *Sap.* 7,10.

⁶³ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 26f. 33f. 38f. 40. 45–47.

nunft selbst getroffen sein. Und so ist es in der Tat, und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits akzentuiert Cusanus in diesem Kontext die im Lichte gründende Vitalität sowohl des sinnlichen wie auch des intellektuellen Sehens. Gemeint ist beim Sinn des *visus* die *visio*, der Akt des Sehens, beim *intellectus* der Akt des intellektuellen Einsehens, mit anderen Worten das Sein als Selbstvollzug. Im Falle der Vernunft kommt noch die Selbsttransparenz hinzu. Achten wir auf folgenden Text: »So wie das Sehvermögen (*visus*) ohne sinnliches Licht der Wirklichkeit des Lebens völlig entbehrt und weder sich selbst berühren noch das Sein haben kann, so kann die Vernunft ohne das geistige bzw. intellektuelle Licht die Wirklichkeit ihres Lebens nicht haben noch das Leben schmecken. Denn ohne die Wirklichkeit ihres Lebens, die im Einsehen besteht, kann sie nicht einsehen, daß sie lebt.«⁶⁴ Mit anderen Worten: Man kann vielleicht sagen: Die Vernunfttätigkeit kreist in sich selbst, so dass sie in all ihren vitalen Akten sich selbst anwesend sein muss. Sie hat die Aufgabe, sich nicht nur ihrer spezifischen Tätigkeit, sondern ebenso jeder anderen Lebenstätigkeit bewusst zu werden. Nicht nur also *intelligere se intelligere*, sondern auch *intelligere se vivere*. Eine Selbsttransparenz kann man das nennen, wenn sie auch im vollkommenen Sinn nur in und mittels der Unsterblichkeit erreichbar ist.

Kommen wir auf die oben angeschnittene Frage zurück. Die Vernunft ist auf die absolute und auf die partizipierte Weisheit hin offen und von ihr so wesentlich abhängig, dass sie ohne diese Abhängigkeit in keiner Weise leben kann. Inwieweit ist sie dann selbständig, wenn alles, was sie ist, sie ihrer Quelle zu verdanken hat? Die Frage läßt sich mit folgenden Worten des Cusanus beantworten: »Mit dem Wort Gottes also bzw. mit seiner Weisheit wird jener Teil ernährt, welcher der Weisheit fähig ist, nämlich die vernünftige Seele.« (*Verbo igitur Dei seu sapientia eius pascitur pars capax sapientiae, scilicet anima rationalis*).⁶⁵ Wenn wir auf den Kontext achten, ist *anima rationalis* mit *intellectus* gleichbedeutend. Die eben zitierten Worte führt Cusanus an als Erklärung des Textes, mit dem das neunte Kapitel des *Buches der Weisheit* anfängt: »Du Gott unserer Väter und Herr des grossen Erbarmens. Du hast das All durch dein Wort geschaffen. In Deiner Weisheit hast du den Menschen vervollkommnet.«⁶⁶ Die Meinung

⁶⁴ L. c. Z. 19–25.

⁶⁵ L. c. N. 4, Z. 21–23.

⁶⁶ *Sap.* 9, 1–2.

des Cusanus geht aber darüber hinaus in dem Sinne, dass das Wort Gottes Christus selbst ist: *Christus . . . est . . . Verbum Dei*.⁶⁷ Das setzt voraus, daß die Wirkung der Weisheit auf die Vernunft viel mächtiger und inniger ist als die Wirkung, welche die Worte des *Buches der Weisheit* vermuten lassen. Denn eine stärkere und wirkungsvollere Verbindung als jene Christi mit dem Menschen ist, laut Cusanus selbst, nicht denkbar. Wie weit reicht dann aber die der Weisheit fähige Vernunft? Die Antwort wird mit dem Ausdruck gegeben: *capax sapientiae*, »der Weisheit fähig«. Zwar hat die Vernunft diese Fähigkeit von der Weisheit selbst, so sehr, dass sie ohne die Weisheit nichts wäre. Denn so wie das Auge ohne das sinnliche Licht nicht sehen kann, vermag auch das intellektuelle Auge ohne das geistige Licht nichts zu verstehen.

Aber damit wird das Vermögen der Vernunft erhöht. Das wird klar, wenn man folgendes berücksichtigt. Um die Weisheit zu erlangen, muss man die Fähigkeit dazu haben. Das ist eine Vorbedingung. Aber dass man zum Ziel kommt, indem man diese Fähigkeit aktualisiert, dazu ist eine weitere Bedingung erforderlich, nämlich dass der Mensch sich für die Weisheit entscheidet. »Gott schenkt die Weisheit nur jenem, der nach ihr mit tiefster Sehnsucht strebt.«⁶⁸ Es kommt also auf beides an, zum einen auf die von Gott erlangte Fähigkeit zur Weisheit, zum anderen auf das ständige Streben nach ihr. Alles hängt von Gott ab, aber ebenso hängt auch alles in anderer Hinsicht vom Menschen ab. Beide Aspekte stehen nicht isoliert da, sondern sie hängen miteinander zusammen. Unter diesem Gesichtspunkt der gegenseitigen Implikation kann man folgenden Text lesen: »Die Vernunft ist ohne die Weisheit keine lebendige Vernunft (*intellectus vivus*). Deswegen kann die Vernunft ohne die Weisheit nicht glücklich sein. Die Weisheit allein ist das die Vernunft belebende Leben. Jeder Mensch ist mit seiner Vernunft zufrieden, auf dass er glücklich werden kann; aber er erstrebt die Weisheit, um glücklich zu sein.«⁶⁹ Die Vernunft steht im Mittelpunkt des Verhältnisses der Weisheit zum Menschen. Dass der Mensch glücklich ist, ist gleichbedeutend damit, dass die Vernunft selbst glücklich ist. Selbstverständlich geht es um eine umfassende, d. h. theoretische und praktische Vernunft, welche untrennbar von

⁶⁷ *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 4, Z. 23–25.

⁶⁸ L. c. N. 5, Z. 21–22.

⁶⁹ L. c. N. 3, Z. 22–27. – Hervorh. v. mir.

Freiheit und Liebe ist, worüber an späterer Stelle etwas zu sagen ist. Die Vernunft ist der Sitz der Weisheit, somit der Sitz Gottes selbst, und sie ist von der Weisheit so sehr in Besitz genommen, dass sie nur noch unter dieser Voraussetzung Sinnerfüllung finden kann. Nur in Bezug auf Erkennen der Weisheit und Streben nach ihr ist die Vernunft verstehbar, da sie nur deswegen existiert bzw. erschaffen worden ist, um die Weisheit offenbaren zu können.

Das bedeutet aber zugleich, dass sie diesem Anspruch entsprechen soll. Und das geschieht in zwei grundsätzlichen Hinsichten. Einerseits ist die *anima intellectiva* (die vernunfthafte Seele) eine *imago creatoris viva* (ein lebendiges Abbild des Schöpfers), sofern sie aufgrund dieser Abbildhaftigkeit »Ähnlichkeiten aller Dinge« schafft. Mag es auf den ersten Blick so erscheinen, als ob damit der Mensch nur zur Wiedergabe des schon Gegebenen bestimmt sei. In der Tat kommt er als Folge seines Abbildcharakters eben dazu, seine eigene Welt zu entwerfen. »Der Mensch besitzt einen Geist (*mentem*), der eine Ähnlichkeit der Dinge ist. So wie Gott das Wesen der Wesenheiten ist (*essentia essentiarum*), so ist der Geist ein Abbild Gottes, welcher eine Ähnlichkeit bzw. die Gestalt der Gestalten ist.«⁷⁰ Die Würde des Menschen entsteht nicht unabhängig von der aktiven Anwesenheit Gottes in ihm, sondern als Folge der Durchdringung seines Wesens, das eben in der *anima intellectiva* besteht, durch das absolute Wesen selbst. Auf eine einfache und prägnante Formel gebracht: »Die (vernunfthafte Seele) schafft, da sie ein (lebendiges) Abbild des Schöpfers ist, in sich die Ähnlichkeiten aller Dinge.«⁷¹ Sofern sie Abbild ist, darin liegt der Grund ihrer schöpferischen Tätigkeit. Und weil sie Abbild bleibt, ist sie zu einer nie aufhörenden Steigerung ihrer selbst befähigt und aufgefordert.⁷²

Damit kommt der zweite, grundsätzliche Aspekt zum Vorschein: Denn die Vernunft kann nicht nur mittels der Angleichung an die Dinge ihre eigene Welt erschaffen, sondern sie kann bis zum Unendlichen emporsteigen. Die Vernunft hat zwar eine endliche Kraft, kann aber ihre Endlichkeit in einer bestimmten Form überschreiten, sofern sie Abbild

⁷⁰ *Sermo* XCVI: h XVII, N. 7, Z. 3–6.

⁷¹ *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 11–15.

⁷² Über den Geist (*mens*) als lebendiges Abbild, vgl. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, in: María del Carmen Paredes-Martín (Hrsg.), *Mente, conciencia y conocimiento* (Salamanca 2001) 11–28.

der unendlichen Kraft ist. Dadurch wird sie nicht im strengen Sinn unendlich, befindet sich aber in einem nie endenden Prozess der Annäherung an Gott: »Die vernunftthafte Seele kann sich allen Dingen angleichen. Ihr Begriff ist Angleichung. Sie hat aber eine endliche Kraft. Da sie jedoch ein lebendiges Abbild der unendlichen Kraft ist, kann sie sich jener Kraft ähnlicher machen und wird Gott gleichförmiger.«⁷³ Cusanus begnügt sich nicht damit zu behaupten, die Vernunft sei Gott ähnlich. Diese Ähnlichkeit besteht zwar, aber nur als Anlage. Sie muß daher verwirklicht und immer von neuem aktualisiert werden. »Die Vernunft wird aber durch das Einsehen Gott gleichförmiger« (*Intellectus autem fit Deo conformior per intelligere*).⁷⁴

Die zweite Frage, die sich jetzt von selbst stellt, betrifft den Sinn der Suche nach der Weisheit. Die Tätigkeit der Vernunft richtet sich, falls sie nicht im Unbestimmten bleiben soll, auf ihren spezifischen Gegenstand, der kein anderer als die Wahrheit sein kann. Das gilt sowohl für die Gegenstände, welche die Vernunft von Natur aus erkennen kann, als auch für ihre Tätigkeit im Bereich des Glaubens. In beiden Fällen gilt, was Cusanus in der schon zitierten Predigt: *Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache* lehrt: »Und daher kommt es, dass unsere Vernunft, der Wahrheit zugeneigt, eine Erleuchtung in dem Vaterunser findet, in einem steten Glauben zu wissen, was Wahrheit sei.«⁷⁵ Die Vernunft ist nur bestrebt, die Wahrheit zu erkennen. Das ändert sich auch dann nicht, wenn sie es mit den Inhalten des Glaubens zu tun hat. Denn der Glaube selbst ist ebenso auf die Veranschaulichung, Darstellung und Erkenntnis der Wahrheit gerichtet.

Der Bezug auf die Wahrheit ermöglicht es Cusanus u. a., bei der Vernunft eine besondere Verbindung mit der allgemeinen Struktur der Wirklichkeit zu sehen, nämlich mit dem Einen und dessen wirkender Anwesenheit in den vielen und verschiedenartigen Gegenständen. Beachtenswert ist die Art und Weise, wie es ihm gelingt, die Durchdringung des Vielen durch das Eine am Beispiel der Wahrheit darzustellen. Die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit: der geglaubten und der begrif-

⁷³ *Sermo* CLXXIII: h XVIII, N. 5, Z. 16–20.

⁷⁴ L. c. N. 6, Z. 1–2.

⁷⁵ *Sermo* XXIV: h XVI, N. 3, Z. 11–15. S. auch NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung, l. c. (Anm. 48) 6.

fenen, der beobachteten und der bloss angenommenen, kommen dabei zur Sprache. Cusanus kommentiert die Bitte des Vaterunsers, »Unser tägliches Brot gib uns heute« und sagt u. a.: »Um dies Brot bitten wir und sollen es empfangen mit ganzem Glauben, allergrößtem Hoffen und der innigsten Liebe. In dem Glauben sollen wir Christum unter den Sakramenten wahrhaftig empfangen, dass Er unter aller Gestalt des Brotes in allen Sakramenten ganz und wahrhaftig (anwesend) sei, wie unsere Seele unsichtbar ist, (aber) wahrhaftig und ganz in allen unseren Gliedern und in einem jeglichen (anwesend) ist, und (wie) ein Angesicht in vielen Augen, die es sehen, und ein Wort in vielen Ohren, die es hören, und eine Kunst in vielen Meistern, die sie können, und eine Wahrheit in vielen vernünftigen Wesen, die sie erkennen« Wir sollen auch hoffen, dass wir von dem Glauben zur Wahrheit kommen werden.«⁷⁶ An diesem Text und vielen anderen sieht man die Eigenart eines Denkens, das feste Prinzipien und Begriffe hat, zugleich aber sich in verschiedenen Ebenen bewegt, je nach dem Gesichtspunkt, den man gelten zu lassen beabsichtigt. Außer dem Satz, der explizit von der Wahrheit selbst spricht, kommt der Hinweis auf die Wahrheit an vier anderen Stellen vor. Dabei wird zur Darstellung gebracht, dass jede Aussage über die genannten Sachverhalte nur dann sinnvoll ist, wenn sie wahr ist. Hauptsächlich ist in dem eben zitierten Text von der Einheit die Rede: von *einem* Christus in vielen Sakramenten, von der *einen* Seele in den vielen Gliedern des lebendigen Organismus, von *einem* Angesicht in verschiedenen Augen usw. Voraussetzung aber der Sinnhaftigkeit der entsprechenden Aussagen ist, dass es sich in Wahrheit so verhält. Daher finden wir eine Wechselwirkung, eine Art Zirkularität. Denn die Aussagen über die Einheit hängen von ihrer Wahrhaftigkeit ab, zugleich aber zeigt die Aussage, welche die Wahrheit als solche zum Zuge kommen lässt, sich als *eine* Wahrheit: eine Wahrheit in vielen vernünftigen Wesen, die sie erkennen. Die muss sich als eine und dieselbe in den vielen Intellekten zeigen.

Man kann aber ebenso von der Zirkularität von Glaube und Vernunft sprechen. Der Christus des Sakraments muss als einer und wahrhaftiger von der Vernunft aufgefasst werden, die Vernunft ihrerseits muss aber zuerst von der Offenbarung in Bewegung gesetzt werden. Eine subtile Zirkularität findet gleichfalls zwischen Sinnlichkeit und Vernunft statt. Man

⁷⁶ L. c. N. 32, Z. 1–13, 18–19. Deutsch, l. c. (Anm. 48) 23f.

könnte sagen, dass ein und dasselbe Angesicht in vielen Augen, die es sehen, anwesend sein kann. Aber dass es sich so verhält, das kann nicht das Auge selbst, sondern nur die Vernunft beurteilen und aussprechen.

Daraus ergibt sich, dass die Bestimmung des Menschen darin besteht, sich zur Wahrheit zu bekennen. Er ist dazu berufen, die Wahrheit zu erkennen und auszusagen. Er kann diese Aufgabe erfüllen, seiner Bestimmung entsprechend handeln, er kann aber auch das Gegenteil tun und somit seine Bestimmung verfehlen. Letzteres geschieht aber nicht, ohne dass er sich selbst grundsätzlich verfehlt.

In *Sermo XXIX* kommentiert Cusanus die Worte des Paulus: *Accepistis, in quo et statis, per quod et salvemini*. («Ihr habt das [Evangelium] angenommen, in dem ihr auch feststeht; in ihm ist euer Heil.»)⁷⁷ Da sagt er u. a., dass man im Evangelium nur dann feststeht, wenn man die Wahrheit festhält, die Gott selbst ist.⁷⁸ Das entspricht der biblischen Lehre, nach der Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.⁷⁹ Dass die Wahrheit das Leben der Vernunft ernähren soll, wird schließlich darin konkret, dass Christus diese Möglichkeit aktualisiert bzw. dieses Erfordernis erfüllt.⁸⁰ Der absolute Anspruch der Wahrheit wird also vereinbar mit ihrer Darstellung in der Person Jesu Christi.⁸¹

Ist nun die Wahrheit Gegenstand der Vernunfttätigkeit, und ist das nicht davon zu trennen, dass die absolute Wahrheit der Ursprung der Vernunft ist, dann ist sie auch das Ziel der innigsten Sehnsucht der Vernunft selbst.

Zu diesem Punkt möchte ich einiges in Erinnerung bringen. Cusanus übernimmt das bekannte Motiv, wonach der Mensch vom absoluten Ursprung herkommt und zu ihm zurückkehrt. Er erweitert aber und ergänzt diesen Gesichtspunkt in mehrfacher Hinsicht. Da der wahre Lehrer Christus selbst ist, muss das erwähnte Motiv Veränderungen unterzogen werden. Von Gott hat der Mensch »einen unsterblichen Geist, der nicht von dieser vergänglichen Welt, sondern von der intel-

⁷⁷ 1 Kor. 15, 1.

⁷⁸ *Sermo XXIX*: h XVII, N. 9, Z. 1ff.

⁷⁹ *Job* 14,6.

⁸⁰ Cf. *Sermo LIX*: h XVII, N. 5, Z. 17ff; cf. *Sermo LVII*: h XVII, N. 20, Z. 9–10.

⁸¹ Zur vorrangigen Stellung der Person Jesu Christi in der Gesamtkonzeption des Cusanus vgl. K. REINHARDT, *Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie*, in: MFCG 28 (2003) 165–187.

lektuellen Welt herkommt, wo das Reich Gottes und das glückliche und ewige Leben sind. Dieser Geist vermag zu Gott zurückzukehren, von dem er durch Schöpfung ausgegangen ist, wenn er dem Leben dieser Welt jenes intellektuelle Leben vorgezogen hat.«⁸² Andererseits »wird unser Geist, aus Gott aufgrund von Schöpfung ins Sein hervorgehend, in einem Körper geschaffen, damit er durch ein gewisses mittels seines Körpers angeregtes Üben die lebensstarken Flügel, nämlich Intellekt und Affekt, erwerbe, um zum intellektuellen Reich emporzusteigen.«⁸³ Dass diese Mühe gelingt, ist aber nur durch Christus selbst möglich: »Das war seine Verkündigung, dass man in das Reich des Lebens hineingehen kann, aber nur durch ihn selbst, weil er ja jener ist, in dem jeder Mangel überwunden ist, da er der Weg, die Tür und die Ernährung des Lebens ist.«⁸⁴ Unter diesen Voraussetzungen, nämlich der Schöpfung, der Menschwerdung Gottes, des Beispiels und der Lehre Christi und vor allem des von Christus selbst mitgeteilten Lebens, wird die Kraft, die Intensität der von Nikolaus von Kues behaupteten Sehnsucht nach Gott verständlich. In einem ähnlichen Zusammenhang⁸⁵ schreibt er im zweiten, der Sünde gewidmeten Teil des *Sermo* LIV: »Die Vernunft, die in uns ist, neigt mit höchster Sehnsucht (*summo desiderio*) zur Wahrheit als ihrem Leben und Urbild; und da sie dessen Abbild ist, hat sie in sich ein gewisses Urteil, so dass sie weiß, welches die Werke des Lichtes sind.«⁸⁶ Bezeichnend ist, dass Cusanus in diesem Zusammenhang, den ersten Brief des Johannes interpretierend, den Ausdruck *cor intellectuale* gebraucht⁸⁷ und damit die Pflicht der Vernunft, sich an das ewige Gesetz zu halten, im Auge behält. Damit wird verständlich, wenn die Sünde folgendermaßen charakterisiert wird: »Das ist die Sünde: das Gebot des Lichtes zu übertreten und keine Werke des Lichtes zu vollbringen, welche die Gott wohlgefälligen Werke der Wahrheit sind, denn er selbst ist das Licht der Wahrheit, ohne jede Finsternis. Also besteht die Sünde darin, dem Licht der Vernunft zuwiderzuhandeln.«⁸⁸ In wenigen Worten wird

⁸² *Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 1–8.

⁸³ L. c. N. 4, Z. 18–23.

⁸⁴ L. c. N. 5, Z. 22–26.

⁸⁵ *Sermo* LIV: h XVII, N. 2–6.

⁸⁶ L. c. N. 21, Z. 1–6.

⁸⁷ Cf. l. c. N. 21, Z. 17–18.

⁸⁸ L. c. N. 22, Z. 19–24.

der Zusammenhang von Vernunft, Licht bzw. Weisheit und Wahrheit zum Ausdruck gebracht. Ineins damit wird unmissverständlich hervorgehoben, dass die Vernunft der höchste Maßstab ist, an den sich der Mensch sowohl theoretisch wie praktisch halten soll.

Die dritte Frage bezüglich der Vernunfttätigkeit – nachdem wir gesehen haben, dass sie das Licht der Weisheit zur Voraussetzung und die Wahrheit als Gegenstand hat – ist die, was ihr letztes Ziel ist. Die Antwort könnte in wenigen Worten lauten: Dieses Ziel ist die Selbsterkenntnis mittels der Erkenntnis ihres Ursprungs. In *Sermo Confide filia* wird ausdrücklich gesagt, dass unser Geist vom uns gegebenen intellektuellen Leben aus zur Quelle des Lebens (*fons vitae*) aufsteigen und sich mit ihr verbinden kann.⁸⁹ Was ist aber der Sinn dieses Aufsteigens? Implizit wird auf die richtige Antwort in *Sermo LI* hingewiesen, in dem Cusanus im Anschluss an Augustinus behauptet, Gott sei der Mittelpunkt der Seele, und es sei deswegen angebracht, in sich selbst hineinzugehen, um die Stimme Gottes hören zu können.⁹⁰ Und was hat das für einen Zweck, so könnte man fragen, diese Stimme zu hören? Etwas näher kommt man an die Sache durch *Sermo LIII*, in dem gesagt wird, Christus sei gekommen, »um dir (nämlich der andächtigen Seele – *anima devota* –) die Wahrheit deines Ursprungs offenkundig zu machen.«⁹¹ Das kommt dadurch zustande, indem das Auge der Vernunft (*oculus intellectus*) das Licht Christi, das ja das Licht der göttlichen Wissenschaft selbst ist, sieht.⁹² Jetzt ist das Licht der göttlichen Weisheit nicht nur Möglichkeitsbedingung der Vernunfttätigkeit, sondern Gegenstand ihres Einsehens.

Das hat nun seinen guten Grund, denn »wie die Vernunft von der Wahrheit herkommt, so neigt sie sich ihr zu. Der Grund der Vernunft, nämlich die Wahrheit, ist auch ihr Gegenstand.«⁹³ Wieder finden wir hier eine Zirkularität, die in diesem Fall darin besteht, dass die Vernunft von ihrem Ursprung herkommt und zu ihm zurückkehrt, aber nicht in der Art, wie das allen geschaffenen Dingen zukommt, sondern auf die der Vernunft entsprechende Weise, nämlich sofern der Ursprung auch Gegenstand der Vernunft ist. Er ist Ziel ihrer angeborenen Sehnsucht, aber

⁸⁹ Cf. *Sermo XLI*: h XVII, N. 24, Z. 16–20.

⁹⁰ Cf. *Sermo LI*: h XVII, N. 14, Z. 15–17.

⁹¹ *Sermo LIII*: h XVII, N. 10, Z. 4–5.

⁹² Cf. *Sermo CXLIII*: h XVIII, N. 2, Z. 8–10.

⁹³ *Sermo CLII*: h XVIII, N. 3, Z. 8–10.

das ist dadurch sozusagen vermittelt, dass er ebenso Gegenstand ist. Und warum, muss man zum Schluss fragen? Einfach aus dem Grunde, weil die Vernunft sich selbst erkennen will – dazu neigt sie ja wesensgemäß und unwiderstehlich. Das kann ihr nur insofern gelingen, als sie die Erste Ursache erkennt: »Nach allen Seiten bewegt die Seele das Sehvermögen, welches die Vernunft ist, um den Ursprung und den Grund und die Wahrheit von allen zu finden, welche das Leben ihres Seins ist.«⁹⁴ »Erst dann kann sie ausruhen, wenn sie Gott sieht.«⁹⁵ Cusanus kommt zu dem Schluss: »Jede Vernunft versteht sich nicht in sich, sondern in Gott als (ihrer) Ursache.«⁹⁶

Wäre Gott nur eine streng allgemeine Ursache und wäre er in jeder Vernunft unter demselben Gesichtspunkt gegenwärtig, so wäre nicht einzusehen, wie jede einzelne Vernunft sich selbst in Gott erkennen kann. Umgekehrt, weil Gott in jeder Vernunft als der Nichtandere und das heisst, auf je verschiedene Weise anwesend und wirkend wird, ist folgerichtig, dass jede Vernunft sich selbst in Gott als in ihrer Ursache erkennt.

Nur zwei Aspekte seien hier noch erwähnt: das Glück und die Freiheit im Verhältnis zur Vernunft. Aus der Tatsache, dass Gott die Erste Ursache ist, ergibt sich, dass die Vernunft, sofern sie sich dessen bewusst ist, glücklich ist. »Gott also sehen ist die intellektuelle Gewissheit der Erfassung alles Wissbaren, ist deswegen das Glück der Vernunft.«⁹⁷ Zwar bezieht sich Cusanus in diesem Zusammenhang auf die *visio beatifica*, die ewige und uneingeschränkt glückselige Anschauung Gottes. Es ist aber auch im allgemeinen so, dass die Vernunft bzw. der verständige Geist (*spiritus rationalis*) auf das *unum necessarium* – auf das unum, was notwendig ist – wesentlich gerichtet und, sofern sie sich demensprechend verhält, glücklich ist. Es gibt also neben dem absoluten Glück auch ein partizipatives Glück.⁹⁸ Schon die intellektuelle Erkenntnis bringt Glück mit sich. Es kann ja nicht anders sein, denn wenn die Vernunft bei der Betrachtung der absoluten Wahrheit schlechthin glücklich ist, so muss sie in dem Maße glücklich sein, in dem sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Es gibt ja auch bezüglich des Glücks eine *manuductio*, eine Hin-

⁹⁴ *Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 11–14.

⁹⁵ L. c. N. 9, Z. 14–15.

⁹⁶ *Sermo* CCXXVI: h XIX, N. 11, Z. 2–3.

⁹⁷ L. c. N. 8, Z. 11–13.

⁹⁸ Cf. *Sermo* LXXI: h XVII, N. 7, Z. 7ff.

führung von der sinnlichen Freude (*de gaudio sensibili*) zur intellektuellen Freude (*ad gaudium intellectuale*), von dieser zur reinen und vollends absoluten Freude (*ad purum et plenum absolutum gaudium*).⁹⁹ Diese wird im unsterblichen, himmlischen Leben erreicht; in dieser Welt besteht keine reine Freude, aber der Sinn des Glücks bleibt immer derselbe, nämlich auf Grund der Erkenntnis der Vernunft, das eigene Leben zu führen. Nur auf der Höhe der Vernunft kann man das eigene Leben empfinden. Mehr noch, allein die vernunftgemäße Freude (*gaudium rationale*) ermöglicht ein echtes Gefühl des Lebens.

Eine ähnliche Verbindung mit der Vernunft hat auch die Freiheit. Gewisse Aspekte sind schon zur Sprache gekommen: Dank der Erleuchtung der Vernunft gelingt die Befreiung vom Übel. Wir sind zum Guten berufen, können uns aber, eben auf Grund der Freiheit, dagegen entscheiden. Dass wir verpflichtet sind, die Ansprüche der Vernunft zu erfüllen, setzt ebenso die Existenz der Freiheit voraus. Und noch ein anderer Aspekt war im Laufe der Darstellung stillschweigend dabei: Die Vernunft ist nämlich nicht ein für allemal gegeben; sie muss im Gegenteil wachsen, sich vollziehen und vervollkommen. Das schließt Verantwortung und Freiheit ein.

Weiteres über die Freiheit soll hier nur angedeutet werden: die Art ihrer Verwurzelung in der Vernunft, ihr unzerstörbarer Kern sowie ihr Sinn. Was das erste betrifft, so fällt auf, dass Cusanus in wenigstens zwei sehr wichtigen Predigten die Freiheit direkt mit der Liebe und über diesen Weg mit dem Leben und mit der Vernunft verbindet: »Merke Dir, dass unser Geist, unsere lebendige Vernunft (*vivens intellectus*) zweifellos Liebe ist. Denn was ist das Leben, richtig betrachtet, anderes als Liebe oder Fröhlichkeit oder Freude? . . . Die Natur der Liebe ist die Freiheit, denn die Liebe bewegt sich wegen ihrer Vortrefflichkeit frei und kann nicht erzwungen werden.«¹⁰⁰ So spricht Cusanus in der Predigt *Confide, filia* vom 22. 11. 1444. Zehn Jahre später, in der Predigt *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui* vom 2. 2. 1455, spricht er auf eine ähnliche Weise, aber die Verbindung der Freiheit mit der Vernunft kommt stärker zum Vorschein: »Die Liebe ist edel und frei. Die intellektuelle Natur soll daher edel und frei sein, so dass sie auf eine wahrhaftige

⁹⁹ *Sermo* CCLVII: h XIX, N. 9, Z. 8–10; N. 10, Z. 16–17.

¹⁰⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 25, Z. 1–4. 9–10.

und edle Weise ihren Gott lieben kann«.¹⁰¹ Die Liebe zu Gott und der *intellectus* bzw. die *natura intellectualis* hängen miteinander zusammen. Es ist m. E. nicht nur so, dass die Liebe vernunftgemäss sein soll, sondern dass sie nur möglich ist, sofern sie in der Vernunft gründet. Und umgekehrt: Die Vernunft, das intellektuelle Leben, entfaltet sich von selbst in der Liebe und infolgedessen in der Freiheit.

Für das, was wir den unzerstörbaren Kern der Freiheit nennen, kann man auf die Stelle verweisen, in der von den verschiedenen Versuchungen des Teufels die Rede ist, in einem Zusammenhang also, in welchem Freiheit und Verantwortung solchen Versuchungen widerstehen sollen. Der böse Geist (*spiritus malignus*) hat eine große zerstörerische Kraft in den verschiedenen Gebieten, auf die er Einfluss nehmen kann. Er kann sogar verhindern, dass der Verstand (*ratio*) seine Handlungen ausübt, aber »die intellektuelle Seele kann er nicht berühren«. Der Dämon kann in unsere intellektuelle Natur nicht eindringen.¹⁰² Ein ermunternder Satz gerade für die heutige Zeit, da die Freiheit von »Teufeln« ganz anderer Art angefochten wird.

Solange die intellektuelle Seele lebendig ist, ist sie frei und durch Versuchungen unanfechtbar. Sie kann sich dennoch selbst zugrunde richten, den eigenen Tod durch die Sünde herbeiführen. Das beinhaltet ebenfalls: Je entschiedener sich das Leben der Seele, das Freiheit ist, Gott zuwendet, umso stärker und sicherer wird es. Damit berührt Cusanus ein so wichtiges Thema, das bis zum heutigen Tag unlösbar bleibt, nämlich wie man begreifen kann, dass die Einwirkung des Absoluten die Freiheit nicht schwächt, sondern stärkt. Der Sinn der Freiheit wird auf jeden Fall unmissverständlich gelehrt. Er kommt in dem Maße zustande, da die Freiheit sich ihrer Verwurzelung in der Vernunft bewusst bleibt und sich zu ihrem Ursprung, der ebenso ihr Ziel ist, nämlich zu Gott bekennt.

¹⁰¹ *Sermo* CLXXII: h XVIII, N. 2, Z. 11–13.

¹⁰² *Sermo* CXXI: h XVII, N. 8, Z. 7–10.

Diskussionsbericht

H. Hopkins fragt im Hinblick auf die im Referat gemachte Unterscheidung von *mens* und *spiritus* nach der anderen Unterscheidung zwischen *intellectus* und *intelligentia*. Er, so H. Álvarez-Gómez, habe hier bis auf einen Fall keine Unterscheidung vorgenommen, sondern die beiden Worte gleichbedeutend gebraucht, wisse aber, daß NvK sie nicht immer im gleichen Sinne verwende und daß er unter *intelligentiae* oft auch einfach die Engel verstehe. H. Herold bittet um Erläuterung des Satzes, daß die Vernunft die Fähigkeit habe, ihren eigenen Ursprung zu erkennen. Es gebe nämlich Predigttexte, die die Unmöglichkeit, allerdings der *ratio*, hervorkehrten, den eigenen Ursprung zu erkennen, weshalb der Glaube dann erforderlich werde. Dieser Glaube sei auch nötig, damit der Mensch das eigene Glück in Vollendung erreichen könne. H. Álvarez-Gómez akzentuiert seine vorgetragene Position. Er verweist auf eine von Cusanus oft genug vorgetragene Lehre von der Fähigkeit (*capacitas*) der Vernunft (nicht der *ratio*) in bezug auf die *sapientia*. Natürlich hat die Vernunft nichts von sich selbst, sondern alles von der mit Gott gleichgesetzten *sapientia*. Kann man dann aber noch von Eigenständigkeit bei ihr sprechen, davon, ihre eigene Fähigkeit zu entwickeln? NvK bejaht dies, ohne, ähnlich wie die Tradition, der Meinung zu sein, damit alle Zweifel ausgeräumt zu haben. Die Unterscheidung von Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) ist fundamental für die Gottesfrage bei NvK. Auf der anderen Seite stellt er die Notwendigkeit des Glaubens in bezug auf die Offenbarung nicht in Frage.

Zur Frage von H. Herold bemerkt H. Beierwaltes: In *De coniecturis* z. B. ist die Frage der Selbstreflexion, der *reditio in seipsum*, ein zentraler Punkt. Niemals hat NvK behauptet, daß der *intellectus* bzw. die *ratio* durch den *intellectus* den eigenen Grund nicht erkennen könne; vielmehr ist das Gegenteil sein Ziel, nämlich das Hineingehen in sich selbst, das Sich-Vertiefen (*profundare*). Das in den zitierten *Sermones* LIII¹ und LXXI² im Hintergrund stehende augustinische *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*³ zielt darauf hin, das absolute Antlitz Gottes zu

¹ S. etwa h XVII, N. 1, Z. 3 – N. 6, Z. 8.

² S. etwa h XVII, N. 3, Z. 12–18.

³ *De vera religione* XXXIX/202, Ausgabe W. Thimme (Zürich 1962, Stuttgart²1983) 486.

suchen, wie es in *De visione Dei* mannigfach ausgeführt wird. Es ist eine Selbstvergewisserung in der Reflexion auf das Bildsein, das wir sind. Indem ich darauf reflektiere, reflektiere ich genau darauf, *wessen* Bild der Mensch ist. Grundsätzlich ist das auch in den Predigten enthalten. H. Álvarez-Gómez bedankt sich für diese von ihm gern akzeptierte Erläuterung, die mit der *reditio in seipsum* die Selbsttranszendenz der Vernunft verbindet. H. Kremer weist besonders auf *Sermo CLXIX*⁴ hin, wo der Mensch sich als *imago* erfaßt. Sich als *imago* erfassen kann nur bedeuten, sich als *imago* von etwas, nämlich eines vorausgesetzten Grundes zu erfassen. Das ist übrigens ein Beleg für das auch sonst bei NvK anzutreffende Theorem vom Vorauswissen eines Vorausgesetzten, welches Vorauswissen ich haben muß, um ein Bild als Bild (von etwas) zu verstehen. H. Lentzen-Deis knüpft mit seiner Frage an die drei Erkenntnisbereiche von *sensus – ratio – intellectus* an, die innerlich zusammenhängen und für NvK einen *ascensus* und *transcensus* darstellen. Man kann sich aber gemäß Ihren Ausführungen diesem Überstieg auch verweigern, etwa auf der Stufe der *ratio* stehenbleiben. Im Zusammenhang mit dieser Verweigerungshaltung spricht NvK von Sünde. Der dreifache Aufstieg spiegelt sich faktisch in den Gleichnissen und Bildern des NvK wider, weshalb er für die Verkündigung wichtig ist, auch wenn das in den *Sermones* nicht so ausdrücklich thematisiert wird. Eine kleine Frage noch zuletzt: Sie sprachen öfter von Bestimmung! Ist, lateinisch gesprochen, *finis* gemeint? H. Álvarez-Gómez dachte dabei an J. G. Fichtes Wort: Es ist die Bestimmung des Menschen, sich zur Wahrheit zu bekennen⁵. H. Dupré greift das im Schlußteil des Referates sinngemäß gebrachte Wort auf, es sei notwendig, daß wir uns in Gott selbst kennenlernten. Was bedeutet das für unsere heutige Welt, in welcher vermutlich viele Menschen von Gott überhaupt nichts wissen bzw. anderen Göttern anhängen? Wie läßt sich für uns heute der von NvK gelehrte Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis umsetzen? H. Álvarez-Gómez verweist auf die Ausführungen von H. Kremer⁶ zu einer ähn-

⁴ h XVIII, N. 4, Z. 1–14.

⁵ Gemeint ist wohl folgendes Wort Fichtes: »Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben«, in: Bestimmung des Menschen, 3. Buch. Sämtliche Werke (acht Bände), hg. v. J. H. Fichte (Berlin 1845) Bd. II, S. 258.

⁶ S. oben S. 101f.

lich lautenden Anfrage zurück: Es fehlt den meisten Menschen, was NvK schon damals für seine Zeit erkennt, an Zeit und Muße, um sich zur Suche nach Gott aufmachen zu können. Umgekehrt erwartet er von einigen, wenn auch wenigen Menschen, diese Frage anzupacken und ihr eindringlich nachzugehen. Die cusanischen *Sermones* belegen sehr schön durch die Bilder und Gleichnisse, wie NvK die Anwesenheit Gottes in allem aufzuzeigen versucht. Die von H. Dupré aufgeworfene Fragestellung sei tatsächlich richtig, insbesondere angesichts einer häufig kolportierten Redeweise von der Abwesenheit Gottes in unserer Zeit.

VERNUNFT UND GLAUBE IN DEN SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES.

|| Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von
K. Flasch (1998 und 2001) und U. Roth (2000)

Von Albert Dahm, Trier

Die Forschungsgeschichte dokumentiert eindrucksvoll, welche Vielfalt der – nicht selten stark voneinander divergierenden – Auslegungen das philosophisch-theologische Werk des Nikolaus von Kues hervorgerufen hat.¹ Sie läßt zugleich erkennen, wie sehr an einigen Knotenpunkten des cusanischen Denkens sich die Probleme der Interpretation verdichten, ja immer neu aufbrechen.² Zu den nach wie vor kontrovers diskutierten Themen, denen zudem ein besonderes Gewicht für die Deutung des spekulativen Gesamtentwurfs zukommt, gehört auch die Frage, wie Cusanus das Verhältnis von *Vernunft* und *Glaube* bestimmt.³ Eine Frage ganz offenkundig, die noch immer in eine gewisse Verlegenheit führt! Cusanus

¹ Zur Geschichte und zum Stand der Forschung s. J. RITTER, *Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939) 111–155; K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Symposion. Philosophische Schriftenreihe, Bd. 31 (Freiburg/München 1969) 21–129; W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*. Praktische Theologie heute, Bd. 2 (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 24–43; K. KREMER, *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie*, in: *MFCG* 28 (2003) 27–37.

² Als Beispiel besonderer Herausforderung an die Interpretation mag etwa die Frage nach der cusanischen Konzeption einer mystischen Theologie dienen. Mit der Beantwortung sind zugleich wichtige Weichen gestellt für ein Gesamtverständnis der Lehre des Kardinals. Vgl. dazu neuerdings die Studie von W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 5 (Freiburg/Basel/Wien 2004).

³ Dazu haben neuerdings Stellung genommen S. DANGELMAYR, *Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues*, in: *ThQ* 148 (1968) 429–462; J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*. Trierer Cusanus Lecture, Heft 3 (Trier 1996); K. REINHARDT, *Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken*. FS zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950 – 2000, hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier: *TThSt*, Bd. 65 (Trier 2000) 165–179.

selbst, so scheint es, erleichtert nicht gerade die Suche nach einer Antwort. Angesichts des breiten Spektrums auffindbarer Gedanken und Perspektiven möchte man mit J. Hopkins fragen: Ist die cusanische »Lehre von Glaube und Vernunft . . . existentialistisch, rationalistisch, fideistisch, augustinisch, thomistisch, ockhamistisch oder wie zu verstehen?«⁴

Ein Blick auf die neuesten Arbeiten von K. Flasch⁵ und U. Roth⁶ zeigt, dass die Debatte in dieser Sache noch keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden kann. Die Standpunkte klaffen offenbar noch immer auseinander. Stehen wir Cusanus gegenüber gar vor der Alternative Rationalismus – Fideismus? Die Lektüre der eben genannten beiden Autoren könnte diesen Eindruck suggerieren.

Die Tatsache, dass die Kontroverse fortbesteht, das weitere Faktum, dass die Predigten des Cusanus in der uns interessierenden Problematik kaum in dem ihrem Rang und ihrer Bedeutung entsprechenden Umfang ausgewertet worden sind,⁷ führen die Dringlichkeit vor Augen, die Diskussion erneut aufzunehmen bzw. fortzusetzen. Bevor dies geschieht, müssen wir das Problem, das sich hier stellt, ein wenig näher fixieren. Was ist der Gegenstand der Frage?

Dazu einleitend nur folgende Grundorientierung: Das Studium der einschlägigen Aussagen über *intellectus* und *fides* in den *Sermones* führt sehr rasch zu der Erkenntnis, dass es Cusanus nicht um eine rein wissens-

⁴ J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 3) 14.

⁵ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998); DERS., *Nicolaus Cusanus* (München 2001). Eine Würdigung und zugleich kritische Betrachtung der Studien von Flasch bietet K. Kremer in seinen beiden Rezensionen in: ThLZ 124 (1999) 412–415 und ThLZ 127 (2002) 779–782.

⁶ U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*. BGPhThMA NF, Bd. 55 (Münster 2000). Kritische Anfragen dazu enthält meine Rezension in: MFCG 28 (2003) 374–377.

⁷ K. Kremer weist in der in Anm. 5 genannten Rezension zu Flasch's erstem Buch darauf hin, dass die »Masse der Predigten« hier kaum berücksichtigt wird. – ThLZ 124 (1999) 410. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) behandelt das Predigtwerk des Kardinals im dritten Hauptteil seiner Arbeit (a. a. O., 261–312). Aber geht es hier um mehr als um die Suche nach Belegstellen für eine schon erhobene These? Werden nicht gegenläufige Aussagen ausgeblendet? S. dazu meine in Anm. 6 angegebene Rezension. Vgl. auch das Referat von K. KREMER, *Wege und Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues*, oben S.53–100.

bzw. wissenschaftstheoretische Fragestellung im Sinne einer bloß formalen Abgrenzung von natürlichem und übernatürlichem Erkenntnisvermögen geht.

Schon der Begriff *intellectus* leitet uns ins Zentrum der cusanischen Theologie. Erst recht sind wir, wenn wir nach der Bedeutung von Vernunft und Glaube sowie ihrem gegenseitigen Verhältnis fragen, sofort mit einer christologisch – anthropologischen Grundproblematik konfrontiert.⁸ Das Thema von Schöpfung und Erlösung tritt sogleich auf den Plan. Genau dies ist der Horizont, innerhalb dessen unsere Frage zu erörtern ist.

Für unsere Darlegungen bietet sich folgende Gliederung an: Zunächst werden wir die Thesen von Flasch und Roth beleuchten (§ 1). Danach soll im Hauptteil geprüft werden, wie im Grundentwurf der cusanischen Theologie die Vernunft auf den Glauben hingeordnet ist (§ 2). Schließlich beschäftigen wir uns in einem dritten Teil (§ 3) mit der unvermeidlichen Frage, wie Cusanus natürliche und übernatürliche Offenbarung voneinander abhebt und zusammenführt.

§ 1 Die Interpretationsansätze von K. Flasch und U. Roth

In der Auseinandersetzung um das Problem, das uns hier beschäftigt, haben sich jüngst die beiden schon in der Einleitung genannten Autoren sehr dezidiert zu Wort gemeldet. Die von ihnen vertretenen Positionen erwecken, auf den ersten Blick betrachtet, den Eindruck weitgehender Übereinstimmung. In Wirklichkeit berühren sich hier jedoch zwei Extreme. Dies soll im folgenden in einer Vorstellung der beiden Stellungen kurz dargelegt werden.

⁸ S. dazu A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF, Bd. 48 (Münster 1997) 179–204.

I. Die Auflösung des Zusammenhangs von Vernunft und Glaube (K. Flasch)

Nach dem Verständnis von Flasch stehen Vernunft und Glaube bei Cusanus völlig unverbunden nebeneinander. Das vernünftige Denken beschreitet demnach seine eigenen Wege, gänzlich unabhängig vom Glauben. Schon in *Sermo I* zeigt nach Flasch die Heranziehung des Lull'schen Ternars, »dass Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknötwendigkeit bewiesen zu haben.«⁹ In die gleiche Richtung einer eigenständig operierenden Vernunft weist für ihn ein Augustinus-Zitat in *Sermo II*. Mit dem Kirchenvater halte Cusanus daran fest, dass schon Plato »fast das ganze Evangelium mit Ausnahme der Menschwerdung« gefunden habe.¹⁰ Folgerichtig trifft Haubst der Vorwurf, er habe den »philosophischen Anspruch« des Cusanus in Theologie umgemünzt.¹¹ Cusanus habe demgegenüber Trinität und Menschwerdung als »Vernunftinhalt« verstanden.¹²

In seinem Kapitel »Was ist Koinzidenz?« formuliert Flasch seine These in aller Klarheit: »Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch – faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunftnotwendig beweisen.«¹³

Auf die Frage: »Worauf es Cusanus ankam?«, erfahren wir: »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.«¹⁴

⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 5) 24.

¹⁰ A. a. O., 28. In *Sermo II*: h XVI, N. 3, Z. 12–17 beruft sich Nikolaus auf *Confessiones VII* 9,13–14.

¹¹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 5) 26.

¹² A. a. O., 42.

¹³ A. a. O., 54.

¹⁴ Ebd. Flasch hat in seinem Buch *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 5) diese Interpretationslinie grundsätzlich nicht verlassen, sondern nur um eine Nuance bereichert, wenn er bemerkt, Cusanus habe »für seine frommen Freunde« gezeigt, »dass die Koinzidenz-

II. Die apriorische Verbundenheit von Vernunft und Glaube (U.Roth)

Auch Roth vertritt die Überzeugung, Cusanus sehe sich in der Lage, die Inhalte des Glaubens aus der Vernunft abzuleiten. Doch darf dieser Gleichklang nicht dazu verleiten, die wesentliche Differenz zu Flasch zu übersehen. Roth ist weit davon entfernt, der Vernunft bei Cusanus eine Autonomie, eine Unabhängigkeit gegenüber dem Glauben zuzuschreiben. Vielmehr lassen für ihn schon der Gedankengang von *De docta ignorantia*, insbesondere das Konzept der belehrten Unwissenheit eine je schon gegebene Verknüpfung von Glaube und Vernunft erkennen. »Die Belehrung über das Unwissen«, so Roth, »setzt . . . nicht nur ein Wissen voraus, letztlich das des Maximum als obersten Maßes, sondern führt gerade zur allerersten Wahrheit der endlichen Vernunft, Jesus. Er ist als Glaube schon im ersten Schritt des *intellectus finitus* gegenwärtig, wenn dieser seine Endlichkeit erkennen will«. ¹⁵ Steht es aber so, dann »muß Jesus nicht als göttlicher Lehrer auftreten, der sein Wissen weitergibt und den Menschen einen Bereich erschließt, der ihnen von allein völlig unzugänglich wäre«, setzt doch »die Cusanische Vernunft die Menschwerdung als Offenbarung immer schon voraus«. ¹⁶

Roth stützt seine Argumentation dann besonders auf die cusanische Formel: »*Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio*«. ¹⁷

Leider bietet er dazu keine Übersetzung. Seine (nach meiner Überzeugung) unkorrekte Paraphrasierung wirft dafür ein umso helleres Licht auf den Hintergrund und die Wege seiner Cusanus-Deutung. Roth sagt: »Der Glaube ist also die *complicatio intellectus* (sic!), die Vernunft die *explicatio fidei*«. ¹⁸ Damit liegt für ihn auf der Hand, dass bei Cusanus »die Vernunft vom Glauben ungeschieden ist, eben nur seine Entfaltung darstellt«. ¹⁹ Diese Position führt letztlich zu einer Identifizierung: Es

idee nicht nur eine neue philosophische Theologie und eine neue Physik generierte, sondern auch zu einem besseren Verständnis des Evangeliums führe. Sie sollte auch eine bessere Philosophie des Christentums erzeugen« – a. a. O., 137f.; vgl. 76. Zur Bewertung dieser Nuancierung s. die Rezension von K.Kremer in: ThLZ 127 (2002) 782.

¹⁵ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) 133.

¹⁶ A. a. O., 124.

¹⁷ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152, Z. 3f. (N. 244).

¹⁸ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) 134.

¹⁹ A. a. O., 128.

heißt nämlich nichts anderes, so Roth, »als dass diese endliche Vernunft selbst schon an sich Glaube ist, nämlich geeint mit dem einzigen Fixpunkt des Endlichen, Jesus Christus.«²⁰

Genau diese Deutung findet Roth auch in den Sermones bestätigt. In einer abschließenden Reflexion zum Predigtwerk hält er fest: »Als die eigentliche Bestimmung des Glaubens kristallisiert sich aber bei Cusanus die des Selbstvertrauens der endlichen Vernunft heraus. . . . Insofern ist die Reflexion der Vernunft auf »sich selbst« immer eine Bekehrung zu Jesus Christus.«²¹

§ 2 Die Hinordnung des *intellectus* auf den Glauben

Um die Art der Beziehung von Vernunft und Glauben näher zu bestimmen, ist es erforderlich, zunächst einmal den ontologischen Status und – unter heilsgeschichtlichem Betracht – die mit dem Sündenfall eingetretene Situation der *natura intellectualis* ins Auge zu fassen. Erst danach können wir fortschreiten zu der Frage, was der Glaube für das Sein und Leben der Vernunft (des *intellectus*) bedeute, wie diese auf jenen bezogen ist.

Zuvor ist allerdings noch eine Klarstellung zum Sprachgebrauch notwendig. Cusanus hatte – anfanghaft bereits in *De docta ignorantia*, dann auf der Ebene ausdrücklicher Reflexion, in *De coniecturis* – im Rahmen seiner Beschreibung des gestuften Aufbaus unseres Geistes eine strenge Abgrenzung von *ratio* und *intellectus* vorgenommen.²² Wie K. Kremer gezeigt hat, finden wir diese Unterscheidung auch im Predigtwerk bis in die Spätzeit hinein.²³ Doch läßt sich daneben eine gewisse Flexibilität in der Sprache

²⁰ A. a. O., 169.

²¹ A. a. O., 306.

²² S. etwa *De docta ign.* III, 6; h I, S. 136, Z. 11 – S. 137, Z. 13 (NN. 216–217); *De coni.* I, 4; h III, N. 16, Z. 4–9; II, 16; h III, N. 159, Z. 1–18.

²³ Hier könnte man hinweisen auf *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 30–31.43–44, wo Nikolaus die drei Offenbarungswege mit Hilfe des Schemas *sensus-ratio-spiritus intellectualis* voneinander abgrenzt. Vgl. auch *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 15, Z. 15–17: *Sicut anima rationalis per medium intellectus possidet sapientiam, et sapientia per medium intellectus possidet animam rationalem.* . . . Vgl. ferner *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 7, Z. 24–25; *Sermo* CCLX: h XIX, N. 22, Z. 9–10: *Et Pater in ipso sicut intellectus in*

beobachten. Nikolaus kann dann, auch wenn es um die Belange der Vernunft geht, von *anima rationalis*, *rationalis spiritus* oder einfach von *ratio* sprechen; d. h. er kann den vom Umfang her weiteren Begriff der *anima rationalis* (bzw. *spiritus rationalis*) benutzen, der gelegentlich schlicht durch *ratio* substituiert wird, um den *intellectus* im engeren Sinn zu bezeichnen.²⁴

I. Größe und Schwäche des menschlichen *intellectus*

In einer Weihnachtspredigt aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre notiert Cusanus unter Anspielung auf die verschiedenen Tageszeiten der drei Festmessen:

»Die Einsicht des Menschen ist dunkel und nächtig (*intellectus hominis est tenebrosus et nocturnus*), die Einsicht der Engel klar wie die Morgenröte, die göttliche Einsicht ist gleichsam die Sonne selbst, erleuchtet sie doch jeden Menschen der in die Welt kommt.«²⁵

In diesem Schlüsseltext deutet sich schon die Dialektik an, die wir beachten müssen, wenn wir verstehen wollen, was im Rahmen der cusanischen Philosophie und Theologie mit *intellectus* gemeint ist. Einerseits wird die seinshafte Verbundenheit der menschlichen Vernunft mit dem *intellectus divinus* sichtbar, andererseits tritt sogleich das Trennende, der Unterschied, hervor. Beachtenswert ist zudem, dass sich für Cusanus an dieser Stelle metaphysische und theologisch – heilsgeschichtliche Reflexionen verbinden. Aus dieser an unseren Text aus *Sermo XVI* anknüpfenden kurzen Erwägung ergibt sich schon die Gliederung des folgenden Gedankengangs. Wir haben zunächst die Größe, dann die seinshaft-kreatürliche Schwäche und schließlich die durch die Sünde hervorgerufene Schädigung der Vernunft zu betrachten.

1. Die herausragende Stellung der *natura intellectualis* aufgrund ihrer Nähe zum göttlichen Ursprung

Überschaut man die einschlägigen Darlegungen und Aussagen zu einer

verbo seu ratione et ipse in Patre sicut ratio in intellectu. S. auch die Darlegungen von K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 137–139.

²⁴ S. die Zusammenstellung bei K. KREMER, *Weisheit* (wie Anm. 23) 139.

²⁵ *Sermo XVI*: h XVI, N. 4, Z. 15–18.

metaphysisch – theologischen Wesensbestimmung, so zeigt sich auf den ersten Blick, wie nahe Cusanus den *intellectus humanus* an den göttlichen Urgrund heranrückt. Sein Interesse, so kann man sagen, zielt auf die deutliche Akzentuierung einer gewissen Gottunmittelbarkeit, ja einer Seinsverwandschaft. Darauf deutet schon der Begriff der *similitudo* bzw. der *imago*²⁶ hin. In *Sermo* LIV spricht Nikolaus vom »Licht der Vernunft (*lumen intelligentiae*), das wir in Ähnlichkeit zum göttlichen Licht in uns tragen, welches die Wahrheit selbst ist.«²⁷ Wenn auch die Signatur der Gottähnlichkeit der ganzen Schöpfung eingeprägt ist, so trifft dies doch für die Vernunftnatur in einem hervorgehobenen, unvergleichlichen Sinn zu. In *Sermo* CCXLII heißt es: »Die vernunftthafte Natur (*intellectualis natura*) fließt vor aller spezifischen Natur gleichsam als erste Ähnlichkeit vor aller natürlichen und sinnenhaften Kontraktion aus Gott, gleichsam als umfassende Darstellung der allmächtigen Kraft.«²⁸ Die »*intelligentia*« wird, wie Cusanus sich ausdrückt, »in einem ersten Wurf (*prima emissione*) geschaffen.«²⁹ Sie kann daher ein »*nobilissimum super omne aliud lumen*« genannt werden.³⁰

Cusanus unterstreicht immer wieder die Inkommensurabilität der Vernunft mit allem Irdischen. Sie stammt eben »aus Gott (*e Deo*)«³¹. Vom *spiritus intellectualis* heißt es in *Sermo* CCXLV: »Er ist nicht aus dieser Welt, er kommt vom Himmel.«³² Er ist daher »himmlischer Natur«³³. Präziser gesprochen: »Er fließt aus Gott (*a Deo emanat*)«.³⁴ Es gehört zu den Verdiensten von Flasch, dass er diese von Cusanus so scharf akzentuierte Singularität des menschlichen Geistes entschieden herausgestellt und gegen eine bei Roth zu beobachtende Nivellierungstendenz verteidigt hat.³⁵

²⁶ Zur besonderen Bedeutung des *imago*-Begriffs s. A. DAHM, *Imago foedata – Imago purgata*: KSCG 13 (Trier 2002) 3ff. (Lit.); DERS., *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in De docta ignorantia*, in: TThZ 113 (2004) 122.124.131f.

²⁷ *Sermo* LIV: h XVII, N. 23, Z. 1–3.

²⁸ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 23, Z. 1–5.

²⁹ *Sermo* CCLXIII: h XIX, N. 26, Z. 1.

³⁰ *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 6, Z. 4–5.

³¹ *Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 18.

³² *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 4, Z. 11–12; vgl. *Sermo* XCVIII: h XVII, N. 6, Z. 21–22.

³³ *Sermo* CCLIII: h XIX, N. 26, Z. 3–4.

³⁴ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 23, Z. 3–4; vgl. *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 7–8; *Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 17–18.

In den soeben beschriebenen sachlichen und begrifflichen Rahmen fügen sich auch die übrigen Bilder und Metaphern ein. Unsere Vernunft, so hören wir in *Sermo LXXI* ist »Licht vom göttlichen Licht.«³⁶ Häufig begegnet die Metapher vom »göttlichen Strahl (*radius divinus*)«,³⁷ vom »Strahl des ewigen Lichts«,³⁸ von der »ersten Ausstrahlung des Schönen«,³⁹ vom »Abglanz des göttlichen Lichts (*splendor lucis divinae*)«,⁴⁰ vom »Funken des göttlichen Feuers.«⁴¹ Auf einer anderen Ebene finden wir die Vorstellung vom »*semen divinum*«⁴² oder vom »*semen lucis*«. ⁴³

Fundamental für diese unübersehbar von platonisch – neuplatonischen Einflüssen geprägte Konzeption ist der Gedanke der *participatio*, den Nikolaus auch anspricht, wenn er etwa sagt: »Unser vernunftthafter Geist hat teil am Geist der göttlichen Ratio«;⁴⁴ »unser Geist« »ist Teilhabe am göttlichen Wort.«⁴⁵ Der Begriff der Teilhabe markiert nun allerdings auch die Grenze und damit die ontologische Schwäche der Vernunft. Das ist im folgenden zu bedenken.

2. Die seinshafte Schwäche der Vernunft

Sieht man näher zu, so wird offenkundig, dass die gleichen Wortbilder, die die unvergleichliche Würde und Erhabenheit des *intellectus* umschreiben, zugleich auch seine Seinsschwäche verraten. Bei allem Pathos, mit dem Cusanus immer wieder unsere Vernunft mit dem schöpferischen Geist Gottes vergleicht, hat er doch die fundamentale Seinsdifferenz nie aus dem Auge verloren. Der *intellectus humanus* ist nicht mit der Wahrheit

³⁵ K. FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*, Bd. 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart* (Frankfurt 2003) 151f.

³⁶ *Sermo LXX*: h XVII, N. 4, Z. 1–2.

³⁷ *Sermo CCXLVI*: h XIX, N. 16, Z. 1–2.

³⁸ *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 8; *Sermo CLXVIII*: h XVIII, N. 9, Z. 2–3.

³⁹ *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 18, Z. 16–17.

⁴⁰ *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 29, Z. 20.

⁴¹ *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 15, Z. 11; *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 11, Z. 5.

⁴² *Sermo LXI*: h XVII, N. 3, Z. 4–5; *Sermo CIV*: h XVII, N. 9, Z. 2; *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 8–9; *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 2; *Sermo CXC*: h XVIII, N. 13, Z. 17; *Sermo CCLIV*: h XIX, N. 3, Z. 1; *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 16, Z. 9–10.

⁴³ *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 11, Z. 7.

⁴⁴ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 3, Z. 3–4.

⁴⁵ *Sermo XCVIII*: h XVII, N. 6, Z. 21–22.

selbst identisch, sondern von ihr abkünftig und auf sie hinbezogen: »*Sicut intellectus est a veritate, ita inclinatur ad ipsam*«, hören wir in *Sermo* CLII.⁴⁶

Dieses der Vernunft von der Schöpfung her zukommende Streben, das nur in der Wahrheit selbst, in der Weisheit, im (göttlichen) Urgrund (*causa*) seine Erfüllung findet, hat Nikolaus in zahllosen Wendungen immer wieder hervorgehoben.⁴⁷ »Die Ruhe der vernunftthaften Natur«, so heißt es in *Sermo* XXXVII, »besteht im Ergreifen des Lebens und des geistigen Seins, d. h. im Ergreifen des Wahren. Das Wahre ist nämlich der Gegenstand der Vernunft.«⁴⁸ Und in *Sermo* LVIII lesen wir: »Alle vernunftthafte Natur findet ihre Ruhe allein in der Erfassung des Wahren und so in Gott, der die Wahrheit ist.«⁴⁹ In stärker weisheitstheologischer Sprache notiert Nikolaus in *Sermo* LXXXVIII, »dass der Vater der Lehrer ist, der die Vernunft geschaffen hat und zugleich mit ihr (*concreavit*) das Verlangen nach der Weisheit.«⁵⁰ Diese ist »die wahre Nahrung der Vernunft.«⁵¹ Wie das Eisen zum Magnet, »so bewegt sich unsere Vernunft zur Weisheit.«⁵²

Genau in dieser ihm von Natur aus eigenen Bewegtheit manifestiert sich, ontologisch betrachtet, die Defizienz des Intellekts: Er ist *von sich aus* noch nicht im Besitz der (göttlichen) Wahrheit. Seine Einsichtskraft ist daher, solange das Ziel nicht erreicht ist, noch nicht voll entfaltet. Hier ist folgendes zu beachten: Cusanus sieht den *intellectus* zunächst in seiner reinen Potentialität. Immer wieder betont er, »dass unsere Vernunft von ihrer Natur her in der Potenz zur Einsicht verharret, aber nicht wirklich (*actu*) einsieht.«⁵³ »*Intellectus . . . in potentia intelligendi*«, heißt es in *Sermo* CXXXI.⁵⁴ Dieses *in potentia esse* kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden. Die Vernunft bedarf, um sich als solche überhaupt zu konstituieren, der Sinneswahrnehmung. Cusanisch gesprochen: Der Intellekt

⁴⁶ *Sermo* CLII: h XVIII, N. 3, Z. 8–9.

⁴⁷ Die Thematik ist reich entfaltet bei K. KREMER, *Weisheit* (wie Anm. 23) 121–132. Zur Identifizierung der ewigen Weisheit mit der absoluten Wahrheit durch Cusanus vgl. a. a. O., 119.

⁴⁸ *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 7, Z. 5–7.8.

⁴⁹ *Sermo* LVIII: h XVII, N. 26, Z. 7–9.

⁵⁰ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 4, Z. 7–9.

⁵¹ *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, N. 2, Z. 45–46.

⁵² *Sermo* CLVIII: h XVIII, N. 12, Z. 20–22.

⁵³ *Sermo* XLI: h XVII, N. 31, Z. 21–23.

⁵⁴ *Sermo* CXXXI: h XVIII, N. 7, Z. 11–12.

muß in den *sensus* hinabsteigen. Das genügt aber noch nicht. In seine volle Wirklichkeit kommt er erst dann, wenn er die Wahrheit umfaßt. Dieser Übergang in seine vollkommene Wesensverwirklichung (die volle Aktuierung) gelingt ihm aber nicht aus eigener Kraft.⁵⁵ »Der (göttliche) Same kann nicht von sich aus (*ex se*) in den Akt übergehen.«⁵⁶ Bezogen auf das Ziel kann daher nur gesagt werden: »Aus all seinen Kräften kann der Mensch nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen.«⁵⁷ Diese Position einer fundamentalen Einschränkung der intellektuellen Sehkraft finden wir durchgängig im ganzen Predigtwerk.

Man kann unsere Vernunft daher vergleichen mit finsterner Luft,⁵⁸ mit einem Baum, der auf sich allein gestellt, keine Früchte hervorbringt,⁵⁹ mit einem Acker oder Erdreich, die ohne Samen nichts hervorsprossen lassen, höchstens irdische Früchte,⁶⁰ mit einem Stein, der die Kraft des Feuers in sich enthält, das aber erst aus ihm herausgeschlagen werden muß.⁶¹ Es bleibt also dabei: »Niemand kann in seiner eigenen Kraft, die er aus Adam hat, die Welt überwinden.«⁶² »Nicht durch menschliche Begabung gelangt man zum belebenden Geist.«⁶³ Alle Überlegungen laufen auf die ernüchternde Bilanz zu, dass der Mensch »*medio intellectus* das Ersehnte – gleichsam aus eigenen Kräften – nicht erreichen kann.«⁶⁴

⁵⁵ Cusanus hat diese Problematik ausführlich dargelegt in *De coni.* II, 16: h III, NN. 157–167. S. dazu K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 73–79; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8), 157–160; K. KREMER, *Einheit und Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 2004) 425–426.

⁵⁶ *Sermo* LXI: h XVII, N. 3, Z. 11–12.

⁵⁷ *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 8, Z. 5–6.

⁵⁸ *Sermo* CXII: h XVII, N. 4, Z. 9–10.

⁵⁹ *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 12, Z. 1–4.

⁶⁰ *Sermo* CCXVII: h XIX, N. 8, Z. 5–7; N. 16, Z. 9–12.

⁶¹ *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 7, Z. 1–4.

⁶² *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 7, Z. 1–2.

⁶³ *Sermo* CCLXV: h XIX, N. 7, Z. 23–24.

⁶⁴ *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 20, Z. 8–9.

3. Die Schädigung des *intellectus* durch die Sünde

Bisher sind wir den vorwiegend metaphysischen Überlegungen des Cusanus gefolgt. Die dabei gewonnene Perspektive ist aber noch unvollständig. Nikolaus selbst zieht die Linie seines philosophischen Denkens weiter aus zu einer theologisch – heilsgeschichtlichen Betrachtung. Vollziehen wir diesen Gedankengang mit, begeben wir uns also mit Cusanus auf die theologische Ebene, so zeigt sich, dass die Frage nach dem *intellectus* noch einmal neu gestellt werden muß. Denn unter theologischem Betracht kommt ins Spiel, was bisher noch nicht hervorgetreten ist: Die Sünde und mit ihr der Schatten, der auf die Vernunft fällt.⁶⁵

Wir können auch sagen: Die Problematik, auf die wir in der primär philosophischen Untersuchung gestoßen sind, verschärft sich. Das ontische Defizit, das dem *intellectus* anhaftet, wird durch den Einfluß der Ursünde und ihrer Folgen sozusagen festgeschrieben und verstärkt. Das soll im folgenden im Blick auf die Quellen näher erläutert werden. Dabei wird sich zeigen, wie auch der Zusammenhang von *fides* und *intellectus*, der bislang noch unerörtert blieb, wenn auch zunächst unter negativem Vorzeichen, aus der Verborgenheit heraustritt. Sehen wir näher zu!

In *Sermo XVII* beschreibt Nikolaus den Fall der Stammeltern folgendermaßen: »Der Mensch wollte nicht durch Glauben, sondern durch Wissen dem Höchsten gleich werden.«⁶⁶ Die Sünde Adams wird hier (wie auch in späteren Darlegungen)⁶⁷ in ihrem Kern auf eine Störung des ursprünglich gottgewollten Verhältnisses von Glauben und Wissen, ja auf eine Verkehrung seiner rechten Ordnung zurückgeführt. Und es ist genau diese Störung der Ordnung, die auf die im Ursprung gegebene Harmonie der Seelenkräfte zurückschlägt, deren Desintegration hervorruft, der der Mensch fortan ausgeliefert ist. Cusanus wird nicht müde, die fatalen Konsequenzen hervorzukehren. So hören wir in *Sermo IV*: »Der Mensch ist durch die Sünde der Ureltern aus dem Stand der Unschuld herausgefallen. Und es erhoben sich Dunkelheit im Einsichtsvermögen, Hab-

⁶⁵ Vgl. zum folgenden R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 63–89; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8) 19–30.163–178.

⁶⁶ *Sermo XVII*: h XVI, N. 3, Z. 14–15.

⁶⁷ *Sermo XXV*: h XVI, N. 1, Z. 6–9; *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 22–27; *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 9, Z. 7–14; *Sermo CXXXI*: h XVIII, N. 7, Z. 11–16; vgl. *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 22, Z. 20 – N. 23, Z. 5.

sucht und Begierlichkeit im Wollen (*tenebra in intellectu, avaritia et cupiditas in voluntate*)«. ⁶⁸ Oder formelhaft in *Sermo VI*: »*Duo . . . contraximus, scilicet ignorantiam et concupiscentiam*«. ⁶⁹ Diese Eckpunkte einer Beschreibung des erbsündlichen Zustands, vor allem die Akzentuierung der *ignorantia* finden wir bis in die Spätzeit. ⁷⁰ So heißt es etwa in *Sermo CXLVIII*: »Was die vernunftthafte Einsicht zerstört (*corrumpit intelligere*), ist die Sünde. Und wegen der Sünde der ersten Menschen ist das ganze Menschengeschlecht betroffen und verfinstert, und die Wahrheit, wie sie ist, bleibt von allen unerkant, wenn auch jeder sich etwas vorstellt. Die volle Wahrheit also bleibt wegen der Sünde in dieser Welt unerkant«. ⁷¹

Sermo CLXVIII skizziert, wie sich im *peccatum originis* die menschliche Vernunft dem göttlichen Licht verschließt und so in das Dunkel der Unwissenheit stürzt: »Der vernunftthafte Geist, in Adam mit der Sinnlichkeit verbunden, bewahrte nicht die Herrschaft seines Adels, sondern ließ seiner Sinnlichkeit und Tierhaftigkeit, die zur Zeit seiner Unschuld ihm unterworfen waren, freien Lauf. So wurde die Ordnung aufgelöst, . . . der Einfluss des vernunftthaften Geistes auf die Sinnlichkeit wich ebenso wie das Einströmen des göttlichen Geistes auf den menschlichen, weil der Gehorsam, der dieses Einströmen ermöglichte, nicht gewahrt wurde«. Das Ergebnis ist: »Der Geist dessen, der sich dem Einfluss des Lebensprinzips der Geistnatur entzog, wurde *unwissend* und *verfinstert*«. ⁷²

Die Sünde ist wie ein »Makel«, so sagt der Kardinal in *Sermo CXLVIII*, »der das Sehen verhindert«. ⁷³ Sie führt daher zur Erblindung. Ja, wir werden schon in Blindheit geboren. ⁷⁴ Zudem erlahmt das geistige Verlangen. »*Desiderium hominis est infectum*«, heißt es in *Sermo CCLXXII*. ⁷⁵ Blindheit, Finsternis, Unwissenheit, so können wir zusammenfassen, beschreiben die Unfähigkeit der Vernunft, Gott als den eigentlichen Gegenstand ihres Erkenntnisdrangs in der ihr angemessenen Weise (intellektual) zu erfassen. *Sermo CCLXXI* bringt dies folgendermaßen zum

⁶⁸ *Sermo IV*: h XVI, N. 1, Z. 4–7.

⁶⁹ *Sermo VI*: h XVI, N. 17, Z. 3–6.

⁷⁰ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 63) 71.

⁷¹ *Sermo CXLVIII*: h XVIII, N. 8, Z. 20–25.

⁷² *Sermo CLXVIII*: h XVIII, N. 10, Z. 1–5.6–9.14–16. (Hervorhebung vom Verf.).

⁷³ *Sermo CXLVIII*: h XVIII, N. 8, Z. 30–31.

⁷⁴ *Sermo CVIII*: h XVII, N. 6, Z. 7–8; *Sermo CCXI*: h XIX, N. 15, Z. 4–7.

⁷⁵ *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 23, Z. 7.

Ausdruck: »Der Intellekt, das Bild Gottes, ist in dieser sinnhaften Welt von seinem Ursprung her außerhalb des Paradieses gestellt. Weil er durch seine Sinnlichkeit mit den Tieren Umgang pflegt, kann er niemals seinen Vater oder sein Urbild erreichen, von dem er ausgegangen ist, also auch nicht sich selbst erkennen, sei es denn, er werde ihm geoffenbart.«⁷⁶

4. Fazit: Eine widersprüchliche Situation

Unsere bisherigen Überlegungen haben uns an einen Punkt geführt, an dem die widersprüchliche Lage der menschlichen Vernunft offenkundig wird. Mit H. de Lubac⁷⁷ kann man auch im Blick auf die cusanische Zuspitzung des Problems von einem Paradox sprechen. Cusanus selbst hat – unter Anspielung auf das biblische Bild von den das Tor zum Paradies bewachenden Engeln – diesen inneren Widerspruch beschrieben, wenn er sagt: »Die Vernunft, die Gott und die Unsterblichkeit erreichen soll, muß zur Einfachheit des Cherub gelangen, zu der unser Wirken auf dieser Erde unserer menschlichen Erkenntnis nicht hinfinden kann. Denn die einfachste Vernunft des Cherub (*intelligentia subtilissima Cherub*) überragt unser menschliches Wissen so sehr wie die Spitze des Feuers und das feurige Flammenschwert den Staub der Erde.«⁷⁸

In *Sermo XXX* führt Nikolaus den Begriff des Sabbats ein, um den unendlichen Abstand zum ungeschaffenen Licht zu markieren. »Dieses (die *lux increata*)«, so fährt der Prediger fort, »faltet der Mensch nicht in sich ein noch umfasst er es, weil der sechste Tag um ein Unendliches geringer ist als der siebte«. Das führt zu dem Schluß: »Das ungeschaffene Licht erreicht der Mensch nicht mit Hilfe seines Verstandes«. Er »kann also in sich selbst nicht erreichen, was er intellektual als zu erstrebend schaut.«⁷⁹

⁷⁶ *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 4, Z. 24–30.

⁷⁷ Vgl. zum Folgenden H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2: *Das Paradox des Menschen* (Einsiedeln 1971), der das Material der Tradition ausbreitet. Vgl. bes. a. a. O., 145–248.

⁷⁸ *Sermo XXV*: h XVI, N. 2, Z. 15–22.

⁷⁹ *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 12–14.14–15.31–33. Vgl. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 4, Z. 12–15: *Hinc ratio incorporata carni non potest quaesitum in veritate attingere, sicut nec oculus per medium impurum, puta coloratum vitrum, non potest veritatem obiecti attingere. Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 8, Z. 8–12: *Homo igitur etsi creatus sit, ut sibi notae fiant divitiae gloriae Dei, et hoc in laudem ipsius gloriae Dei, tamen non sic,*

Fassen wir zusammen: Die menschliche Vernunft ist von Natur aus so auf die mit Gott, der ewigen Weisheit, identische Wahrheit ausgerichtet, dass sie allein in ihr Leben und Erfüllung findet. Doch kann sie aus eigenem Vermögen, das – abgesehen von der seinhaften Schwäche – durch die Sünde zusätzlich gelähmt ist, ihr Ziel nicht erreichen. Aus diesem Dilemma gibt es nur einen Ausweg: Die Selbsterschließung der Wahrheit, die ihre Entsprechung findet in der Aufnahmebereitschaft des *intellectus*.

II. Die Überwindung der Unwissenheit und Blindheit durch die Offenbarung in Christus. Der Glaube als Zugang zur geoffenbarten Wahrheit und als Ermöglichung des intellektuellen Aufstiegs

Der erste Schritt unserer Überlegungen hat uns an die Problematik herangeführt, die bei Cusanus durch den Begriff des *intellectus* angestoßen ist. Im zweiten Schritt soll nunmehr dargelegt werden, wie die aufgebrochene Frage (das Paradox, das wir beschrieben haben), auf der Ebene der cusanischen Christologie ihre Lösung findet. Damit wird zugleich deutlich werden, wie sich innerhalb des christologischen Lösungsansatzes das Verhältnis von Vernunft und Glauben klärt.

1. Die Grundlinien der Konzeption

Dass Cusanus die Frage, die mit dem Begriff des *intellectus* sofort gestellt ist (die Frage nämlich, wie er an sein Ziel komme) und damit zugleich die gesamte Problematik von Vernunft und Glauben von vornherein auf eine christologische Ebene hebt, tritt sehr deutlich hervor, wenn wir in *Sermo XXXII* lesen:

»Die Wahrheit ist von oben, vom Himmel, vom anderen Reich; sie verwelkt nicht, sondern lebt ewig. Zu ihr strebst du hin. Du suchst den Weg, aber kein Mensch auf dieser Welt kann ihn dir zeigen, weil die Wahrheit nicht von dieser Welt ist. Du mußt also zu einem himmlischen Menschen gehen.«⁸⁰

quod ex propriis viribus ad hoc pertingere possit. *Sermo CXXI*: h XIX, N. 8, Z. 4–14: Nam intellectualis natura non vivit delectabiliter, nisi se intelligat vivere, nisi cognoscat causam vitae suae, scilicet Deum Patrem, a quo habet et vitam, et Filium mediatorem, per quem habet. Unde omnis rationalis spiritus manet sub veritatis adversario vinculus, quamcumque gratiam generationis habet, nisi liberetur per veritatem Dei, scilicet Sapientiam seu Filium Patris.

Die Lösung, die Cusanus im Auge hat, zeichnet sich ab: Der Mensch vom Himmel ist Christus, die inkarnierte Weisheit. »Dazu, dass der Mensch weise werde und sein höchstes Ziel erreiche«, so vernehmen wir in *Sermo XXXV*, »zog die Weisheit eine Menschennatur an und wurde Christus, Gottes Weisheit, Gott und Mensch, unsere Weisheit, auf dass wir das Verlangen nach der höheren Welt in ihm erfahren«. ⁸¹ Christus hat so »aus Söhnen der Unwissenheit und der Finsternis Söhne des Lichts gezeugt und sie erleuchtet, indem er ihnen die Wahrheit zeigte und sie erzog«. ⁸²

Cusanus besteht darauf: Die Offenbarung von Gott her war der einzige Weg, den Hiatus von Unwissenheit und Finsternis zu überwinden; »*revelatione ipsius Dei solum apprehensio est possibilis*«. ⁸³ »In seinem natürlichen Licht ist der Menscheng Geist unfähig zu jener Schau. Und diese Unfähigkeit kann allein durch das Fleisch gewordene Wort ausgeglichen werden«. ⁸⁴ »Weil der Mensch unwissend blieb, sandte Gott seinen Sohn, um so die Unwissenheit aufzuheben«. ⁸⁵ Das Ziel der Sendung ist die Offenbarung. »Der Sohn kam, um den Vater zu offenbaren«. ⁸⁶ Und diese Offenbarung kann nur durch den Sohn geschehen. ⁸⁷ Die Sendung des Sohnes erfolgt im Fleisch, »damit wir unterrichtet werden (*instrueremur*), wie wir die ersehnte Wahrheit und das Leben, das nicht von dieser Welt ist, erlangen können«. ⁸⁸

⁸⁰ *Sermo XXXII*: h XVII, N. 5, Z. 1–7.

⁸¹ *Sermo XXXV*: h XVII, N. 4, Z. 13–17.

⁸² *Sermo XLII*: h XVII, N. 12, Z. 18–20.

⁸³ *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 8, Z. 3–4 (Hervorhebung von Verf.).

⁸⁴ *Sermo LIV*: h XVII, N. 26, Z. 1.7–14: Qui igitur Christum non recipit. . . Numquam enim talis – agat etiam, quaecumque velit – ad quietem spiritus intelligentiae, quae consistit in apprehensione veritatis, uti est, attingere poterit, cum in lumine suo naturali omnis humanus spiritus impotens sit ad istam visionem, quae quidem impotentia suppleri solum potest in Verbo incarnato.

⁸⁵ *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 6–8: Et quia mansit ignorans, misit Filium, ut sic ignorantia tolleretur. Filius igitur venit, ut revelaret Patrem. Vgl. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 5, Z. 1–5: Hanc ignorantiam despiciens Deus misit ipsam Rationem absolutam seu Verbum aut Filium consubstantialem in carnem, ut nos instrueremur, quo modo desideratam veritatem et vitam, quae non est in hoc mundo, attingere valeamus.

⁸⁶ *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 7–8.

⁸⁷ *Sermo CLXXXIII*: h XVIII, N. 5, Z. 16–18: Unde Deus absconditus ab oculis omnium per solum Filium revelari potest. Vgl. *Sermo CCXXXII*: h XIX, N. 3, Z. 3–4.

⁸⁸ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 5, Z. 3–5.

»Das erleuchtende Wort kam vom Himmel und bekleidete sich mit Fleisch, um in der Ähnlichkeit des Fleisches uns Menschen zu erleuchten und uns das Verborgene erschließen zu können«⁸⁹. Christus kann deshalb als der Offenbarer, ja als die Offenbarung schlechthin (»*revelatio sive ostensio*«) angesprochen werden⁹⁰, weil »durch ihn offenbart wird, was er bei Gott, unserem Ursprung und Schöpfer gesehen hat«.⁹¹ Der Heilige Geist schafft sozusagen die Vollendung. Denn auch er »kommt als Offenbarer (*ostensor et revelator*) dessen, was der Menscheng Geist erstrebt, was aber der Mensch nicht kennt (*ignoratur*)«.⁹²

In Christus hat sich die göttliche Weisheit »eine aufs höchste geeignete menschliche Vernunft geschaffen . . ., um durch ihre Vermittlung sich zeigen und ihre Reichtümer uns mitteilen zu können«.⁹³ Deshalb muß man sagen: »Hätte Gott nicht einen solchen Menschen geschaffen, dessen Vernunft zur Einheit mit dem Wort Gottes erhoben worden wäre, dann wäre Gott unerkant geblieben«.⁹⁴

Der Offenbarung durch Christus, in dem Gottes Wort und Weisheit Menschennatur angenommen hat, entspricht auf Seiten des Menschen der Glaube. »Wer die Wahrheit ergreifen will, muß zu diesem Zeugnis der Wahrheit kommen und unbedingt (*necessario*) glauben, daß dieser Zeuge, der in die Welt kam, die Wahrheit ist«.⁹⁵ »Weil allein das Wort Gottes das Leben der Geistseele ist, wird der Ungläubige in Ewigkeit nicht leben«.⁹⁶

Cusanus hat sich gerade als Prediger bemüht, den Zusammenhang von geoffenbartem Wort, Vernunft und Glauben in verschiedenen Metaphern, Bildern und Gleichnissen zu verdeutlichen. Wir wollen im folgenden vier dieser bildhaften Darstellungen wenigstens in ihrem gedanklichen Ansatz betrachten.

⁸⁹ *Sermo* LII: h XVII, N. 2, Z. 11–14.

⁹⁰ *Sermo* CCLX: h XIX, N. 6, Z. 9.

⁹¹ *Sermo* CCLIV: h XIX, N. 28, Z. 8–9.

⁹² *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 3, Z. 4–7.

⁹³ *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 5, Z. 10–15.

⁹⁴ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 21, Z. 25–28.

⁹⁵ *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 8, Z. 9–12.

⁹⁶ *Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 3–5.

2. Die Erläuterung des Zusammenwirkens von *verbum*, *fides* und *intellectus* anhand verschiedener Gleichnisse und Metaphern

Cusanus zieht an jeweils mehreren Stellen die Lehrer – Schüler – Metapher, die Bildrede von dem auf eine Insel entführten Königskind, das Samengleichnis und den *imago* – Vergleich heran, um die Struktur des hier zur Diskussion stehenden Zusammenhangs verstehbar zu machen. Diese Versuche seien im folgenden kurz vorgestellt.

a) Die Lehrer – Schüler – Metapher

Cusanus hat mehrfach das Modell des Unterrichts durch den Lehrer herangezogen, um klar zu machen, wie durch die Predigt Jesu unser Intellekt aus seiner Unwissenheit befreit wird. Dazu nur einige Beispiele: »Christus predigte und erleuchtete«, heißt es in *Sermo XXII*, »Es ist Aufgabe des Lehrers, durch seine Stimme zu erleuchten, und so teilt er dem Schüler das Licht ohne Verminderung des eigenen Lichtes mit. So hat Christus uns erleuchtet, um uns Anteil zu geben an seiner Weisheit«. ⁹⁷ »Der (göttliche) Lehrer«, sagt der Prediger in *Sermo LXXXVIII*, belehrt durch sein Wort, durch Christus nämlich, und erleuchtet die blinde Vernunft des gelehrigen Schülers, und so stellt er eine Gleichheit her, wie der Lehrer in der Schule die Vernunft des Schülers der seinigen angleicht«. ⁹⁸ Um die Stimme des Lehrers zu hören, muß man natürlich hinzutreten (»*accedere*«). Das aber geschieht durch den Glauben (»*per fidem*«). ⁹⁹ Nikolaus betont, dass das Wort der Predigt hörbar sein muß. Auch Christus konnte den Glauben nur »*per auditum*« vermitteln. Deshalb nahm er Fleisch an, »um uns so den Glauben zu verkünden und uns vom vergänglichen zum ewigen Leben zu führen«. ¹⁰⁰

⁹⁷ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 12–17.

⁹⁸ *Sermo LXXXVIII*: h XVII, N. 4, Z. 12–15.

⁹⁹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 20–22: Sed ad hoc, ut voces audiantur, oportet accedere; oportet per fidem accedere et devotionem.

¹⁰⁰ *Sermo CLXXXVI*: h XVIII, N. 10, Z. 8–13.

b) Die Gleichniserzählung vom ausgesetzten bzw. entführten Kind

In mehreren seiner Predigten trägt Nikolaus die Erzählung von einem ausgesetzten Kind vor, um die Lage des unwissenden Menschen bzw. seine Erlösung aus der Unwissenheit zu veranschaulichen.¹⁰¹ Ein solches Kind – so lautet der Grundgedanke –, ausgestoßen »in ein von Menschen unbewohntes Land, könnte aus sich selbst niemals den Ursprung seiner Herkunft einsehen, durch keinen Diskurs«. ¹⁰² Soll aber seine Einsicht (*intellectus*) zum Leben erwachen, »so muß ihm seine Herkunft offenbart werden«. ¹⁰³ Genau das ist die Situation des unwissenden Menschen. Ihm kann aber sein göttlicher Ursprung nur offenbart werden von dem, »der den Vater, die schöpferische Vernunft, kennt, und der selbst Urbild der Schöpfung ist«. ¹⁰⁴ Cusanus schließt: »Unserem Intellekt . . . kann die Offenbarung der Wahrheit nur zuteil werden durch das Urbild, jenes Wort, durch das er selbst geschaffen ist«. ¹⁰⁵ Soll die Wahrheit beim Menschen ankommen, so muß noch hinzutreten, was in der Vernunft als »*posse credere*« schon angelegt ist, der Glaube. Ist dies der Fall, so »besteht kein Zweifel, dass er *per fidem* das Leben erreichen kann, die Schau des Vaters«. ¹⁰⁶

c) Das Samengleichnis

Unsere Geistseele kann – wie Cusanus in *Sermo CXC*, an *Mt* 13,1ff. anknüpfend, vorträgt – einem fruchtbaren Acker verglichen werden. Ihre einfaltende Kraft (*virtus complicans*) kann je nach dem Samen, der in sie eingesenkt wird, verschiedene natürliche Früchte hervorbringen, so etwa die Frucht platonischer oder aristotelischer Wissenschaft. ¹⁰⁷ Sie ist aber

¹⁰¹ *Sermo* LI: h XVII, N. 9, Z. 5 – N. 10, Z. 9; *Sermo* LII: h XVII, N. 6, Z. 2–5; *Sermo* LIII: h XVII, NN. 1–9; *Sermo* LIX: h XVII, N. 3, Z. 1–22; *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 24, Z. 1–11; *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 17–30; *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 2, Z. 5–9; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 63) 73; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8) 251–266.

¹⁰² *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 19–21.

¹⁰³ A. a. O., N. 5, Z. 3–6: Unde si debet ipse intellectus pertingere ad vitam, ut scilicet se intelligat et vivat vita intellectuali, opus est, ut sibi reveletur ortus suus.

¹⁰⁴ A. a. O., N. 5, Z. 7–9.

¹⁰⁵ A. a. O., N. 5, Z. 12–15.

¹⁰⁶ A. a. O., N. 5, Z. 19.22–23.

¹⁰⁷ *Sermo* CXC: h XVIII, N. 10, Z. 17 – N. 14, Z. 13.

auch empfänglich für das Wort Gottes. Aus ihm erwächst »die vollkommenste Frucht, das Einsehen des vollkommensten Einsehbaren, nämlich Gottes«. ¹⁰⁸ Jesus selbst, unser Lehrer, so vermerkt Cusanus, nennt das Wort Gottes, das in die Seele fällt, einen Samen. Wird dieser Same des Wortes in der Seele aufgenommen, »dann ist in ihm (im Wort) in der Potenz das, dessen Same das Wort ist, wie im Samen des Baumes in Potenz der Baum ist. Daher wird in der Aufnahme des Wortes Gottes in der Seele in der Potenz die göttliche Vernunft (*divinus intellectus*) aufgenommen, deren Same es ist«. ¹⁰⁹ Nikolaus hat das Gleichnis, wie für die Predigt nahe liegt, weiter entfaltet. Uns interessiert hier nur noch die Rolle des Glaubens. Dazu notiert der Kardinal: »Wird die Vernunft bzw. die Potenz der Seele von der höheren und übernatürlichen Kraft des Glaubens überkleidet, und nimmt sie das Wort Gottes in sich auf, dann wird der universale Same der natürlichen Gestalten (*species*) zum göttlichen Samen, der vom Samen des Wortes Gottes geformt ist«. ¹¹⁰

d) Der *imago* – Vergleich

Wie wir wissen, steht bei Cusanus der Begriff der *viva imago* für die Fähigkeit bzw. die Berufung des Menschen, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen. ¹¹¹ In *Sermo CCLVI* identifiziert der Kardinal diese Angleichung mit dem Einsehen: »*Hoc assimilare est intelligere*«. ¹¹² Wer aber

¹⁰⁸ A. a. O., N. 11, Z. 31–32. Beachtenswert ist hier die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Früchten, die der Intellekt hervorbringen kann je nach der Verschiedenheit des Samens, der in ihn eingesenkt wird. Diesen wichtigen Unterschied unterstreicht Cusanus noch einmal in *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 17, Z. 2–6, 9–13, wenn er vom *intellectus* bzw. von der *natura intellectualis* sagt: Unde in se habet principium fontale, mediante quo in se ipso generat aquam intelligentiae, et fons ille non potest nisi aquam suae naturae producere, scilicet humanae intelligentiae. Sed si altius principium divinum a Deo intellectualem illam naturam excellens, quae excellentia fides dicitur, infunderetur spiritui, fons ille divinus vivas, veras et aeternas aquas fluere.

¹⁰⁹ *Sermo CXC*: h XVIII, N. 12, Z. 2–7.

¹¹⁰ A. a. O., N. 13, Z. 14–18. Nikolaus hat das Samengleichnis auch noch an anderen Stellen seines Predigtwerks verwandt. S. etwa *Sermo CIV*: h XVII, N. 9, Z. 1–8; *Sermo CCXVII*: h XIX, N. 6, Z. 1–N. 16, Z. 31; *Sermo CCLIV*: h XIX, N. 20, Z. 1–N. 23, Z. 9.

¹¹¹ S. die Hinweise in Anm. 26.

¹¹² *Sermo CCLVI*: h XIX, N. 11, Z. 13.

»informiert« den Menschen, wie solche Angleichung zu geschehen hat? Cusanus antwortet: »Weil der Mensch aus sich selbst nicht finden konnte, wie er sich seinem Schöpfer angleiche, den er ja nicht kannte, mußte, damit er Ruhe und Vollkommenheit nicht entbehre, nach vielen Erziehern der in Menschengestalt sich zeigen, dessen Vernunft mit der Wahrheit und dem ungeschaffenen Bild geeint war. Er sollte den Weg des Aufstiegs zum Ziel der Vollkommenheit in sich zeigen.«¹¹³ »Seine Worte verleihen seinem geschaffenen Abbild das Leben (*verba vivificantia imaginem eius creatam*)«.¹¹⁴ Nimmt der Mensch den in Christus gewiesenen Weg (im Glauben) an, zieht er Christus an, dann »empfängt er seinen Geist, der ihm Leben schenkt und ihn zur Gottessohnschaft führt.«¹¹⁵

3. Die Zuspitzung der Frage: Wie wirkt der Glaube auf den *intellectus*?

In dem, was wir bisher erarbeitet haben, ist die Grundstruktur der Beziehung schon erkennbar geworden. Will man die Antwort des Cusanus auf den Punkt bringen, so ist folgendes festzuhalten:

a) Der Glaube »befreit die Vernunft«.¹¹⁶ Diese empfängt ihr Licht aus dem Glauben. »Die Vernunft geht nämlich immer umher, weil sie eine lebendige Natur hat; und wenn sie nicht das Licht des Glaubens hat, dem sie folgen kann, so bleibt sie in der Finsternis, weil sie nicht weiß, wohin sie geht, und das ist ihr Tod.«¹¹⁷ Vom Glauben kann auch gesagt werden, dass er »heilt«;¹¹⁸ dass er »reinigt«;¹¹⁹ er gilt als »Empfängnis des Erlösers«, die wie ein Feuer »allen Makel verzehrt, alle Finsternisse erleuchtet, alle Kräfte vervollkommnet und alles Vermögen in die Wirklichkeit überführt.«¹²⁰

¹¹³ A. a. O., N. 11, Z. 19.23–30.

¹¹⁴ A. a. O., N. 12, Z. 19–20.

¹¹⁵ A. a. O., N. 12, Z. 23–25. Sehr schön ist der *imago* – Gedanke auch in *Sermo* CLXXXIII: h XVIII, N. 4, Z. 1–N. 5, Z. 50 entfaltet. Weitere Stellen bei A. DAHM, *Imago foedata* (wie Anm. 26) 12–17.

¹¹⁶ *Sermo* CCXXXV: h XIX, N. 3, Z. 7.10–11.

¹¹⁷ *Sermo* CXXXIII: h XVIII, N. 7, Z. 6–10.

¹¹⁸ *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 10, Z. 33.

¹¹⁹ *Sermo* CCXII: h XIX, N. 10, Z. 33.

¹²⁰ *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 10, Z. 33–34.35–38. Auffallend ist hier eine gewisse sachliche Nähe zu HILARIUS, *De Trin.* II, 35: CCSL 62,71: *Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa – nam oculis, nisi lumen ac dies sit, nullus*

b) Um die heilende Kraft des Glaubens zu wissen, ist »die höchste Wissenschaft. Durch sie gelangt die Seele zu allem Ersehnten. Keine andere unter der Sonne ist ihr ähnlich. Durch sie kann die Seele die Finsternisse ihrer Unwissenheit durchstoßen und die Erleuchtung empfangen zum Aufstieg bis zur Gottheit, die jeder Vernunft ohne den Glauben unerreichbar ist.«¹²¹

c) Wenn das Wort des Lehrers Christus die »Salbung« schenkt, »welche die Vernunft zum Leben erweckt«, wenn es die »Erleuchtung« bietet »zur Schau des begehrtesten Gegenstands, der absoluten Wahrheit, aus der die Vernunft lebt«,¹²² dann läßt sich der Glaube als Hohlform und Bereitschaft für solche Gaben bezeichnen. Cusanus spricht hier von »*applicatio*«. Damit ist gemeint die Distanzierung von der Sinnlichkeit und das »*accedere per fidem ad magistrum*«. ¹²³

d) Dieser Glaube steht nicht in der Verfügung des Menschen. Er ist nicht Ausdruck eigener Kraft, sondern ganz Gabe Gottes.¹²⁴ Immer wieder betont Cusanus die Demutsgestalt dieses Glaubens. Er gehört zum »*regnum humilitatis*«, während die eitle Wissenschaft dem »*regnum praesumptionis*« angehört.¹²⁵ Man kann ihn daher mit W. Lentzen-Deis als »Gegenfigur zum Sündenfall« bezeichnen.¹²⁶ Er setzt an die Stelle des Hochmuts, der zum Fall führte, die *simplicitas*,¹²⁷ den demütigen Gehorsam¹²⁸. Anders ausgedrückt: Im Glauben wird der Mensch »töricht und zum Sklaven«. ¹²⁹ Er unterwirft die Vernunft, macht sich »zum Sklaven«¹³⁰ und »führt sich selbst in die Gefangenschaft«. ¹³¹

ministerii erit usus; . . . ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit.

¹²¹ *Sermo* CCLII: h XIX, N. 23, Z. 5–10.

¹²² *Sermo* CLXXVII: h XVIII, N. 3, Z. 54–57.

¹²³ *Sermo* CLXXVI: h XVIII, N. 7, Z. 18–21: Homo propter animam rationalem capax est lucis rationis seu verbi Dei, dummodo se applicet ad irradiationem. Applicatio est exire sensualitatem et accedere per fidem ad magistrum.

¹²⁴ *Sermo* CXX: h XVIII, N. 5, Z. 8.

¹²⁵ *Sermo* CLXXVII: h XVIII, N. 2, Z. 40–41.

¹²⁶ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben* (wie Anm. 1) 79.

¹²⁷ *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 17–28; *Sermo* CCLXV: h XIX, N. 17, Z. 4–7.

¹²⁸ *Sermo* XXI: h XVI, N. 3, Z. 1–6.

¹²⁹ *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 18, Z. 13.

¹³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 14, Z. 11–12.

¹³¹ *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 18, Z. 14–15.

§ 3 Zum Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung

Zunächst eine kurze Vorbemerkung: Es muß darauf hingewiesen werden, dass Cusanus sich terminologisch nicht auf die scholastisch-neuscholastische Differenzierung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung festlegen läßt. In der Sache geht es aber auch ihm um genau diese Abgrenzung.

Wir haben gesehen: Für Cusanus kommt der *intellectus* nur zu seiner vollen Entfaltung, wenn er die Wahrheit als den ihm angemessenen Gegenstand seines Strebens erfaßt. Diese kann er nicht aus eigenen Kräften erreichen. In dieser Unfähigkeit, *ex suis viribus* zu erlangen, was er am meisten erstrebt, ist für Cusanus (vom Menschen her gesehen) die Notwendigkeit der Offenbarung begründet. Der Zugang zu der in der Menschwerdung Christi geoffenbarten Wahrheit erschließt sich im Glauben. Indem er sich im Glauben für das Wort öffnet, so zu Christus hinzutritt (*accedere*), gelangt der *intellectus* in seine volle Wirklichkeit, von der Potenz zum Akt.

Nun fehlt es aber bei Cusanus nicht an Aussagen, die – wie K. Kremer dargelegt hat¹³² – der Vernunft auch eine natürliche Gotteserkenntnis zusprechen, ja sogar einen Zugang zu Christus, der in gewisser Weise mit dem *lumen rationis* schon gegeben ist. Auch dazu hat K. Kremer in seiner Arbeit über das »kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen« einiges gesagt.¹³³ Wird dadurch aber das strikte Festhalten an der Notwendigkeit der Christusoffenbarung nicht konterkariert? Entsteht hier gar, wie vermutet wurde,¹³⁴ eine Unausgeglichenheit im cusanischen Denken? Kommt hier eine Widersprüchlichkeit ins Spiel, die aus einem unreflektierten Nebeneinander von philosophischen und theologischen Prämissen resultiert? Behalten dann nicht Flasch und Roth recht, wenn sie behaupten, bei Cusanus sei die Vernunft zur Erkenntnis der Glaubenswahrheiten keineswegs auf die Christusoffenbarung angewiesen?

Wir versuchen im folgenden, das Problem, das sich hier zu erkennen gibt, näher zu beschreiben und dann Hinweise zu einer Lösung zu geben.

¹³² K. KREMER, *Wege und Art der Gotteserkenntnis* (wie Anm. 7) 53–81.

¹³³ K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: MFCG 26 (2000) 123–129.

¹³⁴ Vgl. J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 3) 13–15.

I. Das Problem: Christus und sein Wort als Inhalt natürlicher Offenbarung?

Cusanus vertritt – daran gibt es keinen Zweifel – die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Deren Reichweite und Grenzen hat K. Kremer aufgezeigt.¹³⁵ Brisanter ist die Frage, inwieweit auch Christus und sein Wort der natürlichen Erkenntniskraft zugänglich sind. Gibt es eine Kenntnis Christi und seiner verkündeten Wahrheit aufgrund natürlicher Offenbarung?

In *Sermo* LIV spricht Cusanus vom »*lumen rationis*« und bestimmt dieses Licht als »*ipsi rationi naturale*«. In diesem Licht, so sagt er weiter, »sehen wir, was Inhalt des Gesetzes ist, nämlich, Gott als den Geber des Lebens und in Gott den Bruder, d. h. den Nächsten, zu lieben«. ¹³⁶ In *Sermo* LXXXVIII gesteht er dem Menschen eine »angeborene Kenntnis der Weisheit« zu,¹³⁷ und in *Sermo* CXII hören wir, dass »das Licht immer schon in der Finsternis leuchtete«. ¹³⁸

Sermo CCLXII konfrontiert uns mit der frappierenden Feststellung, auf die schon W. Beierwaltes aufmerksam gemacht hat: »In sich hat jeder Mensch einen Stern, der ihn vom Osten bis zu Jesus, oder dem Wort Gottes, hinführt«. ¹³⁹ Hier könnte ferner angeführt werden, dass nach des Cusanus Überzeugung »unsere mit Schwächen belastete Seele *naturaliter* ihren Befreier (*alleviatorem*) erkennt«. ¹⁴⁰ Höchst beachtlich ist dann, was der Kardinal in *Sermo* CCLXIX ausführt: « Zu jedem Verstand spricht die absolute Vernunft selbst (*ipsa absoluta ratio*) insgeheim und im Verborgenen ein eigenes Wort, das gleichsam aus der Verborgeneheit Gottes zu jedwedem verständigen Geist gesandt ist. Und in dieser Schule Christi, der das Wort Gottes ist, kann jeder die ihm zukommende evangelische Lehre, die Unsterblichkeit verleiht, eifrig aufnehmen und erfassen (*studere et capere*)«. ¹⁴¹

¹³⁵ S. Anm. 132.

¹³⁶ *Sermo* LIV: h XVII, N. 23, Z. 4.7–9.

¹³⁷ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 7–8.

¹³⁸ *Sermo* CXII: h XVII, N. 7, Z. 2–4.

¹³⁹ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 19, Z. 8–10; vgl. W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 72f.

¹⁴⁰ *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 17, Z. 7–9.

¹⁴¹ *Sermo* CCLXIX: h XIX, N. 14, Z. 1–8.

In *Sermo CCLXXII* (ähnlich auch in *Sermo CCLXXIII*) identifiziert Nikolaus schließlich das jedem verständigen Geist eingeschriebene, d. h. anerschaffene natürliche Gesetz (*naturalis lex; lex naturae rationalis*), das im bereits früher erläuterten Sinn den Weg der Gerechtigkeit vorgibt, mit dem »Wort Gottes«, mit »Christus« selbst und schließlich mit dem »Bild des Wortes Gottes«. ¹⁴²

Wie gehen solche Äußerungen zusammen mit dem Bekenntnis, dass Gott in Christus Mensch geworden ist, um uns die Wahrheit zu offenbaren, die wir nur im Glauben erfassen können, dass der *intellectus* nur in der im Glauben möglichen Erfassung der Wahrheit sein Leben und seine Vollkommenheit erreicht?

II. Hinweise zu einer Lösung: Abgrenzung und Zusammenhang der verschiedenen Offenbarungswege

Cusanus hat das Problem, das sich uns stellt, durchaus im Auge. Er unterscheidet ausdrücklich zwei bzw. drei Wege einer Offenbarung Gottes, die allerdings nicht gleichrangig nebeneinander stehen, sondern durch Grad und Vollkommenheit voneinander verschieden sind, überdies aber auch in einem Zusammenhang stehen. Dies soll im folgenden wenigstens angedeutet werden.

1. Die Abgrenzung der zwei bzw. drei Offenbarungswege Gottes

Wenn Cusanus in *Sermo CLXIX* bemerkt, vor der Zeit des Gesetzes sei die Wahrheit nur »von fern und undeutlich« erschienen, ¹⁴³ ist schon ein

¹⁴² *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 22, Z. 2–16: Dico, quod sic, nam eo ipso quod creatus fuit et adeptus rationalem spiritum, in ipso spiritu naturalem legem, scilicet viam iustitiae, repperit, quae lex est, ut Deus agnitus veneraretur. Ostendit etiam lex illa mores bonos differre a malis et bonos eligendos, scilicet alteri non facere, quod ipse non vult pati, et est docilis, eo quod intellecta familiaribus suis scit esse revelanda. Et haec lex naturalis est via iustitiae et ita verbum Dei seu Christus . . . Unde in rationali spiritu haec lex scripta est et est imago verbi Dei, sicut lex scripta in tabula imitatur conceptum seu verbum legislatoris. Vgl. *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 29, Z. 1–13. Vgl. K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori* (wie Anm. 133) 123–129.

¹⁴³ *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 3, Z. 18.

qualitativer Unterschied von natürlicher und Gesetzesoffenbarung statuiert. Der Unterschied fällt erst recht ins Gewicht, wenn wir natürliche und Christusoffenbarung miteinander vergleichen. Cusanus zieht diesen Vergleich in *Sermo* LIV, wenn er ausführt: »Wir sehen in jenem (natürlichen) Licht nicht das Vermögen unseres Geistes zur Vereinigung mit der reinen Wahrheit, wo das höchste Glück herrscht. Aber Christus, dessen Vernunft aufs höchste mit der göttlichen Wahrheit geeint ist . . ., belehrte uns, wie wir die Gotteskindschaft erlangen können. Und dieses Licht ist das Licht der Gnade, das unsere Vernunft durch den Glauben an Jesus Christus erlangt.«¹⁴⁴ Sich diesem Gnadenlicht verschließen, kommt einer Beleidigung gleich.¹⁴⁵ »Wer also Christus nicht aufnimmt, obwohl er das Verstandeslicht zu haben scheint, in dem er sieht, dass Gott zu verehren und der Nächste zu lieben ist, verbleibt im Dunkel der Unwissenheit, weil er das Gnadenlicht nicht annimmt, das den Geist zur Gotteskindschaft emporträgt.«¹⁴⁶

Sermo LXXI macht einen Unterschied zwischen *assimilatio* und *praecisa similitudo*. Alles in unserer *ratio*, so heißt es hier, spricht von dem Einen. Und alles versucht dieses Eine auszudrücken durch Verähnlichung (*per assimilationem*). Alle Versuche (der *ratio* und der Natur) müssen jedoch scheitern, weil keine Ähnlichkeit an das Eine heranreicht. Erst in Christus, der die Wahrheit ist, ist uns das Eine, wie es ist, d. h. in einer *praecisa similitudo* gegeben.¹⁴⁷ In seiner Schule ergreifen wir auch erst die Weisheit, von der wir »eine angeborene Kenntnis haben.«¹⁴⁸

In *Sermo* CLXXIX unterscheidet Nikolaus ein dreifaches Wort Gottes; eines das in der Natur geschrieben ist, dann das Wort des Gesetzes und der Propheten, schließlich das Wort des Evangeliums. Die beiden ersten können nicht retten (»*non salvati*«).¹⁴⁹ »Allein das dritte rechtfertigt, weil es die Gnade des Glaubens eingießt, durch die der Mensch über die Natur hinaus glaubt und hofft.«¹⁵⁰ Natürliche Offenbarung, Gesetzesoffenbarung und Evangelium verhalten sich zueinander wie *sensus*, *ratio* und *intellectus*.¹⁵¹

¹⁴⁴ *Sermo* LIV: h XVII, N. 24, Z. 1–5.10–14.

¹⁴⁵ A. a. O., N. 25, Z. 1–5.

¹⁴⁶ A. a. O., N. 26, Z. 1–6.

¹⁴⁷ *Sermo* LXXI: h XVII, N. 15, Z. 3–8; N. 16, Z. 1–7.

¹⁴⁸ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 7–8.9–11.

¹⁴⁹ *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 11–37; vgl. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 2, Z. 36 – N. 3, Z. 26; N. 7, Z. 1–4.

¹⁵⁰ *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 40–42.

2. Der Zusammenhang der drei Offenbarungswege

Bei aller Abgrenzung, die wir kurz beleuchtet haben, versäumt Cusanus es nicht, den übergreifenden Zusammenhang herzustellen. Die drei Stufen der Offenbarung stehen keineswegs disparat nebeneinander, sie greifen vielmehr ineinander und sind aufeinander bezogen. Näherhin erweist sich die dem cusanischen Denken eigene radikale Christozentrik, die an dieser Stelle noch einmal voll durchbricht, als das den Zusammenhang stiftende Prinzip. In dem konsequent durchgehaltenen Gedanken der Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerschaft Christi liegt die Lösung des Problems, das uns auf den ersten Blick mit scheinbar widersprüchlichen Positionen konfrontiert. Was die drei Wege der Offenbarung zusammenbindet, ist Christus selbst.

Cusanus hat diese christozentrische Rückführung und Bündelung ausdrücklich vorgenommen, wenn er in *Sermo CLXXIX* ausführt: »Paulus setzt ein dreifaches Leben oder eine dreifache Bewegung in der Vernunftseele an, das Leben der Natur, des geschriebenen Gesetzes und der Gnade«. Und dann fügt er hinzu: »Wenn du es recht bedenkst, dann kann *jede* Lebensbewegung in der Vernunftseele nur aus dem Wort Gottes sein«. ¹⁵²

Aus der Tatsache, dass auf allen Stufen der Offenbarung Christus spricht, ergibt sich auch die Zuordnung der drei Wege, wie der Vergleich mit *sensus*, *ratio* und *intellectus* schon andeutet.

Cusanus sagt: »Das erste und das zweite Wort *dienen* (*serviunt*) dem dritten, wie Sinn und Verstand dem vernünftigen Geist dienen«. ¹⁵³ Für Cusanus spricht derselbe Logos, der sich in seiner Menschwerdung offenbart, schon im natürlichen Verstandeslicht zu uns. (Hier ist an den

¹⁵¹ A. a. O., N. 10, Z. 30–31.43–44. Zur Abgrenzung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung s. auch *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 16, Z. 1–5: Unde Christus dicitur notitia Patris non modo quo in creaturis manifestatur Deus creator, quia illa est remota et obscura ostensio, sed uti quis per nomen cognoscitur, quae est notitia clara et certa. *Sermo CCLXXXIV*: h XIX, N. 14, Z. 3–11; *Sermo CCLXXXIX*: h XIX, N. 7, Z. 16–20: Evangelium igitur est divina doctrina Christi Filii Dei, quae sic potest capi quod quis illius doctrinae particeps fiat et per doctrinae participationem intellectualis natura fit sciens supra suam naturam, scilicet divina scientia. Vgl. auch *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 1–N. 13, Z. 11.

¹⁵² *Sermo CLXXIX*: h XIX, N. 10, Z. 11–13.17–19.

¹⁵³ A. a. O., N. 10, Z. 43–44.

ontologischen Status des *intellectus* zu erinnern, den Nikolaus mit der Wendung »*lux de luce divina*« umschreibt). Und er spricht so zu uns, dass er als der Menschgewordene – wenn auch über alle Vernunft hinaus, eben im Glauben, aber durch den Glauben im Intellekt – erkannt werden kann. Insofern kann man sagen, dass die natürliche Offenbarung dem letzten, in der Inkarnation gesprochenen Wort *dient*, auf es hingeordnet ist. Wenn Cusanus den Stern von Bethlehem als Bild für diese Zuordnung nimmt, zeigt sich wieder einmal, wie sehr sein Genius Schriftexegese und spekulatives Denken miteinander zu verknüpfen weiß.¹⁵⁴

Damit ist aber jeder Weg abgeschnitten, natürliche und übernatürliche Offenbarung (damit auch Glaube und Vernunft) voneinander zu trennen oder gegeneinander auszuspielen. Ebensowenig können sie in eins gesetzt werden. Cusanus schlägt noch einmal die Brücke von hier nach dort, wenn er in *Sermo LXXI* feststellt: Wenn wir nach dem Bild der *Ratio divina* geschaffen sind, »was Wunder, wenn wir in großer Sehnsucht nach der Wahrheit hinneigen, d. h. zum wahren und unvergänglichen Leben, und dass in uns das ewige Gesetz ist wie in seinem Abbild, das der Weg ist zur Wahrheit und zum Leben«. ¹⁵⁵ In diesem natürlichen Licht »spüren wir, dass durch diese angeborene Sehnsucht das dem Vermögen nach in uns ist, von dem das Fleisch gewordene Wort bekennt, er sei es – die Wahrheit, das Leben und der Weg«. ¹⁵⁶

Abschließende Erwägung

Am Ende unseres Durchgangs durch die cusanischen Predigten dürfte so viel klar geworden sein: *Vernunft* und *Glaube* stehen bei Nikolaus von Kues in einem fruchtbaren polaren Spannungsverhältnis. Die in je unterschiedlicher Ausrichtung reduktionistischen Interpretationsansätze von K. Flasch und U. Roth negieren diese die cusanische Spekulation zutiefst prägende Polarität. Darin liegt ihr fundamentaler Mangel. Weder die Reduzierung der Theologie auf reine Philosophie noch die Identifi-

¹⁵⁴ Vgl. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Biblexegese*, in: MFCG 27 (2001) 55ff.

¹⁵⁵ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 3, Z. 12–18.

¹⁵⁶ A. a. O., N. 3, Z. 8–11.

zierung des *intellectus* mit einem Glauben, den alle Vernunftreflexion immer schon ausfaltet, treffen den Kern des cusanischen Anliegen. Sie führen letztlich, indem sie die Spannung von Natur und Gnade, menschlicher Wahrheitssuche, Liebe zur Weisheit (*philo – sophia*) und göttlicher Offenbarung auflösen, zu einer Entdramatisierung der Theologie.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube klärt sich für Cusanus in einer heilsgeschichtlichen Perspektive, die gerade in den *Sermones* breit ausgefaltet wird. D. h. es läßt sich nur in einem anthropologisch – christologischen Zusammenhang bestimmen. Damit ist sofort der Bogen gespannt von Schöpfung, Fall und erlösender Offenbarung. Der Mensch erscheint als das Geschöpf, das in seinem *desiderium naturale*, als *anima (intellectus) capax veritatis*, nach der Wahrheit greift, im letzten aber, gerade als Sünder, auf die Offenbarung angewiesen ist.

Die Auflösung dieser dialogischen Struktur, von Flasch und Roth gleichermaßen betrieben, führt in die Eindimensionalität, in einen Monolog. Hier kommt nur zur Sprache, was die auf sich selbst oder den von Anfang an ihr zuhandenen Glauben gestellte Vernunft immer schon weiß. Eben das ist Verlust der Theodramatik. Dem philosophischen Anliegen des Nikolaus von Kues ist damit ebensowenig entsprochen wie den tiefsten Aspirationen seiner Theologie.

Diskussionsbericht

Da das Referat in den späteren *Sermones* des NvK manchmal *ratio* für *intellectus* gesetzt sieht, fragt H. Lentzen-Deis an, ob das vielleicht doch, auch angesichts der heutigen Situation, eine tiefere Bedeutung habe. Sähe das Referat anders aus, wenn statt *intellectus* von *ratio* im Kontext mit der *fides* gesprochen würde? H. Dahm: H. Hopkins macht in diesem Kontext keinen Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus*.¹ NvK ist in seinen Ausführungen flexibel: z. B. wo man *intellectus* erwartete, steht *anima* bzw. *spiritus rationalis*; bei einer Verhältnisbestimmung der drei genannten Offenbarungsebenen² erscheint dann wieder die aufsteigende

¹ In: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*. Trierer Cusanus Lecture, H. 3 (Trier 1996).

² S. oben S. 269–272.

Linie: *sensus* – *ratio* – *intellectus*. Blickt man zurück auf *De docta ign.* III, 6 und *De coniecturis* II, 16, ergibt sich alles in allem doch keine Promiskuität in Gebrauch von *ratio* und *intellectus* in Verbindung mit *fides*. Die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung bei NvK bereitet offensichtlich »Bauchschmerzen« (Stockwerksdenken z. B.), wendet H. Euler ein. Sollte man nicht stattdessen K. Rahners Unterscheidung einer transzendentalen und einer kategorialen Offenbarung übernehmen? H. Dahm sieht die Problematik der ersteren Unterscheidung insbesondere durch die Neuscholastik in die Krise geraten. Bei NvK ist alles von der Vollendung her (= Christus) verstanden. Christus ist die vollkommene Offenbarung, welche bis in den menschlichen Geist hineinstrahlt. NvK bringt aber Unterschiede an: In *Sermo CCLXXXIV*³ sagt er, daß unser Intellekt über seine Natur erhoben werden kann und muß, und zwar durch die *virtus divina*. Das gleiche finden wir z. B. in den *Sermones* XXVII und XXVIII, wo es von der *vox emissa* Jesu Christi heißt: *in mentibus nostris sonans*.⁴ Diese *vox* ist bereits in den Propheten da und schwillt dann mächtig an in Jesus Christus.⁵ NvK will neben dem Zusammenhang auch die Unterschiede hervorheben: die Christusoffenbarung ergeht aus Gnade und hebt den menschlichen Intellekt über seine Natur hinaus. Ob die Rahnersche Unterscheidung hilfreich ist, mag dahingestellt bleiben. H. Senger fragt H. Dahm, ob seine Methode im Referat aufgrund seiner Kritik an Roth und Flasch besonders auf Flasch hin nicht eine unangemessene sei. Denn diese Methode basiere auf einer breiten Auswertung der vielen auf Jahre hin verteilten cusanischen *Sermones* – sicherlich legitim –, aber eben dies sei ein Konstrukt, das so als Text nicht dastehe. Flasch habe in seinem Buch von 1998 an den cusanischen Schriften, chronologisch durchgehend, Fallstudien vorgelegt. Sie dagegen haben aufgrund ihrer breiten und kohärenten Darstellung Flasch bereits überholt, und insofern ist Kritik an Flasch gar nicht mehr zulässig. Flasch würde wahrscheinlich antworten: Ich bin nicht Theologe, sondern Philosophiehistoriker, darum beschränke ich mich auf Fallstudien. H. Dahm wollte, wie er bemerkt, keinen Vortrag zu Flasch bieten, sondern seine Sicht der *intellectus-fides*-Beziehung aufgrund eines ausführ-

³ h XIX, N. 14, Z. 1–11.

⁴ *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 4, Z. 23f.

⁵ Ebd. Z. 32–35.

lichen Textstudiums darlegen. Die Frage nach zeitlicher Differenzierung ergibt praktisch nichts, da NvK diesbezüglich eine Linie durchhält.

H. Beierwaltes erinnert 1. an seinen inzwischen publizierten Vortrag von 2001 über das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei NvK,⁶ in welchem er dieses Verhältnis weniger als eine Einheit, sondern als eine Dialektik betrachtet. Die Differenz ist darin einbegriffen, und das entspricht durchaus der cusanischen Denkweise und dem Befund der Texte. Im Hinblick auf die Predigten stellt sich eher die Frage: Was tut NvK sozusagen *in actu* seines Denkens und Predigens, um das Verhältnis von Philosophie und Theologie aufzuschließen, auch dann, wenn er nicht ausdrücklich darüber spricht? Dann, so meint er, ergebe sich vielleicht ein etwas anderes Bild als bei einer direkten Textanalyse, die Sie vorgenommen haben. 2. Nach *De coniecturis* gibt es einen Weg zum Erkennen des Ursprungs in uns, nach Ihren Ausführungen ist dies den *Sermones* zufolge nicht der Fall. Das empfinde ich als sehr auseinandergerissen. 3. Das Symposium dieses und schon des letzten Jahres versucht doch herauszufinden, wie es um die Einheit bzw. Grundansicht des NvK in seinem Gesamtwerk, d. h. in den philosophisch-theologischen Schriften einerseits und in den *Sermones* andererseits, bestellt ist. Ihr Referat läßt eine Einheit oder gar Harmonie zwischen beiden Schriftengruppen höchst fraglich erscheinen. Denn danach wird in den *Sermones* die Priorität der *fides* zumindest anders akzentuiert, welcher die nur *per gratiam* aufhebbarer Schwäche des *intellectus* gegenübergestellt wird. Es bleibt die unausweichliche Frage: Wo findet man Sätze wie: Der *intellectus* ist wie ein dunkler Raum oder wie ein dürre Baum u. ä. in den philosophisch-theologischen Schriften? Ich denke, nirgendwo! Daher könnte ich Ihrem Schluß nicht unbedingt zustimmen, daß es ein fruchtbar-polares Spannungsverhältnis zwischen den beiden Größen *intellectus-fides* gebe. H. Dahm wirft angesichts der genannten Diskrepanz zwischen philosophisch-theologischen und Predigtschriften die Frage auf, ob NvK auch innerlich auseinandergerissen war. Er war doch schließlich einer. Auch die cusanischen Predigten haben ihren Sitz im Leben, nämlich die Auslegung des Glaubens, wobei es dann zum Primat der *fides* kommt. H. Beierwaltes insistiert erneut: Gemäß Ihren Ausführungen haben wir hier den größten Widerspruch etwa zu einer Hegelschen Konzeption der Religionsphilo-

⁶ In: MFCG 28 (2003) 65–102.

sophie. Vielleicht hätte F. H. Jacobi sich über den Primat des Glaubens innerhalb der Philosophie gefreut, aber weder Hegel noch Schelling, und Fichte schon gar nicht. – Der Moderator der Sitzung, H. Hopkins, empfiehlt wegen Zeitüberschreitung die Fortführung der Diskussion auf privater Ebene und beendet die Sitzung.

Schlußwort von Prof. Dr. Klaus Kremer

Meine Damen und Herren,

das Symposium über die Sermones des Nikolaus von Kues, erstmals in der Geschichte der Symposien als ein zweiteiliges durchgeführt, ist an sein Ende gelangt. Nicht alle wichtigen Themen des cusanischen Predigtkorpus konnten aufgegriffen werden, z. B. nicht die Mariologie, die Pneumatologie, das Gebet. Mit diesem Symposium, das sich zwar nur den Sermones widmete, aber ohne die zwangsläufig sich ergebenden Seitenblicke auf das übrige Werk des Nikolaus zu vernachlässigen, sollte eine längst fällige Bringschuld in der Erforschung des cusanischen Schrifttums erbracht werden. Haben doch die Nestoren der Cusanusforschung in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, etwa Ed. Vansteenbergh, R. Klibansky, E. Hoffmann und J. Koch, von Anfang an gesehen, daß der Denkweg des Cusanus ohne Einbeziehung seiner Sermones nicht angemessen dargestellt werden kann. Mit der von R. Haubst dann in Angriff genommenen Edition aller uns erhalten gebliebenen *Sermones* hat die Cusanusforschung einen großen Schritt nach vorn gemacht. Wenn es diesem Symposium gelungen ist, eine Reihe von Themen neu zu akzentuieren und in ihrem Zusammenhang darzustellen, hat es sein Ziel nicht verfehlt.

Abschließend habe ich zu danken:

- den *Referenten* und *Moderatoren*,
- dem *Regens* des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mons. Dr. Georg Bätzing, für die erneute Überlassung der herrlichen Promotionsaula zur Durchführung der Veranstaltung,
- den Geldgebern, nämlich der *Cusanus-Gesellschaft*, der *Fritz Thyssen Stiftung*, der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und dem *Evangelischen Kirchenkreis Trier*,
- Herrn *Kurt Grünwald* für die Aufstellung und Handhabung der Technik,
- Frau *Sabine Blug* für die Bedienung des mobilen Mikrophons und Herrn

Mario Simmer für die Betreuung des Tagungsbüros,
– last not least Frau *Ingrid Fuhrmann* und Herrn Dr. *Alfred Kaiser* vom
Cusanus-Institut für ihre unverzichtbare Hilfe bei Vorbereitung und
Durchführung des Symposions.

In diesen Dank einschließen möchte ich natürlich Sie alle, meine
Damen und Herren, die Sie als *Teilnehmerinnen und Teilnehmer* gewisser-
maßen das Corpus des Symposions gebildet haben. Gemäß dem in
Deutschland üblichen Slogan: »Komm gut heim«, wünsche ich Ihnen
eine glückliche Heimreise. So Gott will, sehen wir uns wieder im Oktober
2008 in Trier. Das Thema des Symposions wird dann die cusanische
Spätschrift »Von der Jagd nach Weisheit« (*De venatione sapientiae*) sein.

BUCHBESPRECHUNGEN

Die »moderne« Cusanus-Forschung
und das problematische Verständnis der Moderne.
Zu Inigo Bockens Cusanus-Deutung

Von Hubert Benz, Wiesbaden

Inigo Bocken hat in relativ kurzer Zeit eine Reihe von Cusanus-Aufsätzen vorgelegt, die nicht nur in ihrer sprachlichen Form,¹ sondern auch inhaltlich dringend der Korrektur bedürfen. In Opposition zu Hans Blumenbergs These, Cusanus stehe zwar bereits »auf der Schwelle der Neuzeit, gehe aber nicht darüber hinaus«, fühlt sich Bocken grundsätzlich dazu herausgefordert, mit allem Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, daß seines Erachtens Cusanus' Philosophie nur insofern mit Recht als eine »Übergangsphilosophie« bezeichnet werden könne, wenn dabei beachtet werde, daß sie »die philosophische Tradition der Neuzeit auf nicht vollzogene, vergessene Möglichkeiten hinweist.«² Wie das genau zu verstehen sein soll, wird nicht näher ausgeführt, bleibt vielmehr ziemlich dunkel und kann nur, wenn man zwischen den Zeilen zu lesen vermag, erahnt werden. Bocken scheint generell sagen zu wollen, Cusanus könne der Moderne ihre ureigenen »Möglichkeiten« bewußt machen. Eine derartig vage Interpretation ist natürlich nur dann nachvollziehbar, wenn man den gewagten Schritt mitgeht, den Bocken von Cusanus selbst gelernt haben will: Es komme prinzipiell darauf an, einen Autor besser zu verstehen, als dieser sich selbst verstanden habe. Was uns Cusanus als Interpret des Vorsokratikers Anaxagoras und an Hand des Diktums »quodlibet in quolibet« exemplarisch vorführe, dürften wir ruhig auch auf sein eigenes Denken und auf das seiner neuzeitlichen Interpreten wie Martin Buber und Karl Jaspers anwenden.³

Während Bocken im allgemeinen also einer sehr freien und weiten Interpretationsweise das Wort redet und keinerlei Bedenken hat, in der Schrift *De visione Dei* »die Ähnlichkeit mit Feuerbachs Argumentation« für »unübersehbar« zu halten oder im Hinblick auf Cusanus' Philosophie insgesamt eine Affinität zu Kants oder Hegels

¹ Die Artikel scheinen so schnell niedergeschrieben worden zu sein, daß stellenweise auf einer einzigen Seite bis zu 5 Orthographiefehler aufgetreten sind; siehe etwa INIGO BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft. Cusanus, Montaigne und die Philosophie der Renaissance*, in: Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, ed. by K. Yamaki (Richmond 2002) 60–76, hier: 69 (im gesamten Aufsatz habe ich über 20 Fehler gezählt; auf S. 66 steht ein unvollständiger Satz); mehr als 20 Fehler sind mir ebenfalls aufgefallen bei BOCKEN, *Perspektiven der Theorie. Philosophie als scientia aenigmatica bei Nicolaus Cusanus*, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Festgabe für Klaus Reinhardt zum 70. Geburtstag, hg. v. I. Bocken und H. Schwaetzer (Maastricht 2005) 29–48 (allein auf S. 30 befinden sich 5 Rechtschreibfehler).

² BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 61f.

³ BOCKEN, *Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie*, in: Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Regensburg 2005) 9–32; DERS., *Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre*, in: ebd., 51–76, bes. 53; vgl. auch BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 45.

Denkweise anzunehmen,⁴ äußert er erstaunlicher Weise geradezu skrupulöse Bedenken, »inwieweit sowohl Blumenberg als auch Benz – entgegen ihren Behauptungen – Cusanus nicht mit ihren eigenen Modernitätsmaßstäben messen«.⁵ Bereits in seiner kühnen Rezension meines Cusanus-Buches hat Bocken unterstellt, in meiner in Bezug auf Cusanus' Lehre und deren Interpreten durchaus profunden Studie falle ein Wissensmangel hinsichtlich des Projektes der modernen Philosophie ins Auge.⁶ Angesichts dieser Diagnose bedauert Bocken zutiefst, daß ich mit meinem ansonsten höchst informativen Buch leider »keinerlei Beitrag zur faszinierenden Diskussion bezüglich Cusanus' Modernität« geleistet hätte.⁷

Aus diesen Urteilen läßt sich leicht die Richtung ablesen, die Bockens eigenes hermeneutisches Interesse an Cusanus leitet. Sein Blick ist ausschließlich nach vorne gerichtet, streng auf das gelenkt, was Cusanus der Neuzeit, den Denkern des 20. Jahrhunderts und uns selbst zu sagen hat bzw. zu sagen haben könnte. Daß Cusanus in einer langen Tradition des Denkens steht und in den meisten seiner Grundeinsichten nur dann adäquat ausgelegt werden kann, wenn der Interpret um die Herkunft und den Sinn dieser grundlegenden Axiome weiß, läßt Bocken ziemlich unbekümmert. Auch die Tatsache, daß es eine intensive über 100 Jahre andauernde Erforschung cusanischen Denkens gibt, findet hier kaum Beachtung.⁸ Unser Interpret tut ganz so, als sei er berechtigt, mit seiner Deutung bei Null anzufangen. Nur weil für Bocken vergangene Interpretationen sozusagen Schnee von gestern zu sein scheinen und der Fokus seines Interesses ganz einseitig auf die Faszination des Modernen konzentriert ist, ist es auch zu verstehen, daß Bocken wenig Interesse an Textauslegung zeigt. Statt dessen handelt er sich mit Hilfe seiner mehr assoziativen Interpretationsmethode an cusanischen Begriffen und Denkmodellen entlang, die er sehr eigenwillig aus dem jeweiligen Kontext herauslöst und als die allein relevanten Grundaussagen in Cusanus' Philosophie hinstellt.

Was Bocken unter *der* Moderne bzw. unter Modernität versteht, wird von ihm selbst allerdings nicht näher reflektiert. Wer von *der* Moderne, *der* Antike oder *dem* Mittelalter spricht, begibt sich im allgemeinen von vornherein in das Fahrwasser von

⁴ Vgl. etwa BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 38f.; DERS., *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 66; DERS., *Konjunkturalität und Subjektivität. Einige Anmerkungen zur Position der Geistphilosophie des Nicolaus Cusanus in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, in: Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie, in Verbindung mit K. Reinhardt hg. v. H. Schwatzer (Regensburg 2003) 51–63; 53: Cusanus' Philosophie könne »die gleiche Reflexionsebene der neuzeitlichen Philosophie für sich beanspruchen«, ja sie könne darüber hinaus »vielleicht sogar eine Alternative der von Descartes angesetzten und letztendlich von Kant und Hegel zur Vollendung gebrachten Subjektivitätsphilosophie bieten«.

⁵ BOCKEN, *Konjunkturalität und Subjektivität* (wie Anm. 4) 51–63, hier: 52. In einer Anm. wird hinzugefügt: »Auch Flaschs historische Attacken gegen eine subjektive Cusanus-Interpretation unterliegen m. E. einer analogen Gefahr«.

⁶ Bocken, in: *Isis* 94 (2003) 144f.: »Benz displays a lack of knowledge of modern philosophy«; »Benz has not the least notion of what the project of modern philosophy is«.

⁷ Ebd. 145: »Benz ... fails to offer any contribution to the fascinating discussion concerning the modernity of Cusanus«.

⁸ So bezieht sich Bocken in seinem Artikel: *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1), neben einer eigenen Arbeit lediglich auf zwei Cusanus-Studien, in: *Konjunkturalität und Subjektivität* (wie Anm. 4), immerhin auf sieben Arbeiten, von denen aber drei pauschal abgelehnt werden.

wenig sinnvollen Generalisierungen. Die Begriffsbestimmung der »Moderne« ist höchst komplex und problematisch. Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Anwendungsbereiche des Prädikats »modern«, von dem man inhaltlich höchstens sagen kann, daß es umgangssprachlich wie wissenschaftlich etwas enorm positiv Besetztes ausdrückt, lassen es von vornherein als wenig plausibel erscheinen, daß der Begriff »modern« für eine konzeptionelle oder geschichtliche Einheit steht. So wird beispielsweise bereits die Odyssee von vielen Philologen im Unterschied zur Ilias als modern eingestuft. Nietzsche versteht Euripides und Sokrates als Schöpfer einer modernen Wissenschaft. Zahlreiche Forscher verlegen den Beginn eines modernen Selbstverständnisses des Menschen in das Auftreten des Christentums, des Thomismus, Scotismus, Nominalismus, der Reformation, Aufklärung usw. In jedem dieser Fälle besagt »modern« jeweils etwas ganz anderes, von allen anderen Begriffsbestimmungen jeweils verschiedenes.

Indessen stellt sich die grundlegende Frage, warum seit der Neuzeit die Meinung vorherrscht, das je Neue könne nur durch eine radikale Überwindung des Alten erreicht werden, warum »das Bewußtsein der Modernität fast immer mit dem Bewußtsein eines Traditionsbruchs«, eines nicht mehr rückgängig zu machenden Verlustes von Vergangenen einhergeht. Für das Bewußtsein einer Epoche ist ihr jeweiliger Glaube bestimmend, sie lebe in einer Umbruchsphase. Deshalb empfindet sie einen jeweils erreichten Zustand als das Resultat eines Paradigmenwechsels, wie es beispielsweise in den folgenden »Revolutionen« zum Ausdruck kommt: In der Wende zur evolutionären Erklärung des Lebens, zum entwicklungsgeschichtlichen Denken, zu den Theorien einer Dominanz des Unbewußten, des Körpers, der Sprache, des Gefühls etc.; und als »das Vorbild aller dieser Wenden« in der von Kant für seine eigene Philosophie in Anspruch genommenen kopernikanischen Wende.⁹

Der zentrale Umbruch ereignet sich durch die in der frühen Neuzeit vollzogene Wende des Denkens auf sich selbst. Die damit eröffnete Möglichkeit einer souveränen Selbstbestimmung des Menschen wird begleitet von dem Bewußtsein eines revolutionären Bruches mit der von der Antike abhängigen mittelalterlichen Denkweise. Ausschlaggebend für diese epochale Wende ist die ausschließliche Anerkennung der individuellen Existenz und des gegenwärtig sinnlich Erfahrbaren als des universellen Erkenntnis- und Handlungskriteriums. Die Überzeugung von der Priorität des Empirischen vor der Realität von Ideen impliziert eine prinzipielle antiplatonische Tendenz.

In ihrem Selbstverständnis erhebt die Moderne den Anspruch, erst- und einmalig zu sein, wobei sie notwendigerweise ein sich vom Vergangenen absetzendes Geschichtsbewußtsein ausbildet und der Überzeugung ist, das in ihr Neue nur durch Überwindung des Alten, durch einen radikalen Bruch mit der Tradition errungen zu haben. Exemplarisch für das Umbruchsbewußtsein der Moderne steht die sogenannte »kopernikanische Wende«. Kopernikus selbst wollte allerdings keineswegs, wie ihm von Giordano Bruno bis Thomas S. Kuhn unterstellt wird, die antik-ptolemäische Astronomie revolutionieren, sondern vielmehr deren Gültigkeit theoretisch bewei-

⁹ Siehe ARBOGAST SCHMITT, *Die Moderne und Platon* (Stuttgart/Weimar 2003) 1–10.

sen. Trotzdem konnte sein Rettungsversuch des traditionellen Weltbildes kurioserweise zum Modell für die Wende zur Moderne werden. Diese versteht sich als die Umkehr eines an die Wahrnehmung gebundenen Denkens in ein wissenschaftliches, methodisch rationales Denken, das bisherige Denkgewohnheiten umstößt.¹⁰

Die neuzeitliche und moderne Erkenntnistheorie, die eine unmittelbare Erfahrung der Einzeldinge zum Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis macht, erhöht das Einzelding zum in sich rational bestimmten, vollständigen Gegenstand. In erkenntnistheoretischer Hinsicht hat die spätmittelalterliche, verfehlte Auslegung der aristotelischen Wahrnehmungslehre durch Duns Scotus zu dieser für die Folgezeit maßgeblichen Überhöhung der Wahrnehmungsleistung geführt. Duns Scotus wertet die Anschauung derart auf, dass sie jetzt die volle Bestimmtheit eines Gegenstandes erfassen können soll. Wilhelm von Ockham läßt zudem in der Wahrnehmung sämtliche Erkenntnisakte eingeschlossen sein. Diese zum Allgemeingut gewordene Auffassung scheint zwar auch uns noch plausibel zu sein, übersieht aber »nur zu leicht, dass sie durch eine metaphysische Überlastung des Einzeldings erkaufte ist«. Das so verstandene Einzelding kann nämlich im Grunde überhaupt kein sinnvoller Erkenntnisgegenstand sein, da es als Unendliches keine Teile und endlichen Erkenntnisschritte zuläßt.¹¹

Ein Wahrnehmungsakt, der einen Gegenstand unmittelbar erfassen können soll, kann in Wirklichkeit keiner kritischen Erkenntnisanalyse standhalten. Wird die Leistung des Denkens doch in einer direkten Objektwahrnehmung generell zu etwas Nachträglichem, weil das Denken sich etwas Gegebenes erst vergegenwärtigen, bewußt machen, differenzieren muß. Diese Einschätzung der Funktion des Denkens, die noch Kant wie selbstverständlich übernimmt, ist aber das »Resultat einer massiven Verkürzung der möglichen Leistungen des Denkens«¹² und sie hat wirkungsgeschichtlich weit reichende Konsequenzen für das Bewußtsein der Moderne. Diese glaubt:

1. der Weg von der ersten Apprehension einer Sache bis zum Denken dürfe durch nichts gestört werden,
2. es sei ein Weg von der Dunkelheit zum Licht, von einer verworrenen zu einer hellen Vorstellung,
3. die rein auffassende und urteilende Gegenstandserkenntnis seien kategorial unterschieden, es handele sich dabei um einen radikalen Umbruch vom Nichtwissen zum Wissen oder reflexiven Bewußtsein,
4. die Spontaneität des Denkens gründe auf der Vermeidung von Begriffen, die die Sinneserfahrung übersteigen.

Obwohl der Neuzeit nur ein solches Denken als kritisch gilt, wird es bereits in der Antike und im aristotelisch-neuplatonisch geprägten Mittelalter als naiver Abbildrealismus eingestuft, weil dort kein Grund gesehen wird, weshalb sich eine Er-

¹⁰ Vgl. ebd. 10–14.

¹¹ Vgl. ebd. 23–35.

¹² Ebd. 38.

kenntnisanalyse auf die begriffliche Verarbeitung von Einzeldingen beschränken soll.¹³

In Inigo Bockens Bild der Moderne ist für derartig differenzierte Beobachtungen keinerlei Platz. Bocken scheint das Denken von Descartes bis Jaspers in Bausch und Bogen jenem Philosophieren zuzurechnen, von dem er mit geradezu blindem Enthusiasmus bekennt, dies sei das ihn schlechthin faszinierende Projekt der Moderne. Diesem Projekt gilt seine ganze Aufmerksamkeit, so daß auch seine Beschäftigung mit Cusanus völlig dieser Perspektive – genauer gesagt: der Einfügbarkeit in diese Sichtweise – dienstbar gemacht wird. Nur dort, wo sich Cusanus' Denken dem eigenen Modernitätsverständnis zuordnen läßt, ist es für Bocken überhaupt von philosophischer Relevanz. Es ist höchst aufschlußreich zu sehen, wie Bocken durch seine erstaunlich naive Begeisterung für alles, was ihm als modern erscheint, genau in die Falle tappt, in der seit der weithin mißverständenen »kopernikanischen Wende« allzu oft sämtliche notwendigen Differenzierungen außer acht gelassen werden. Bockens Cusanus-Deutung ist ein Paradebeispiel dafür, wie stark ein Interpret an Cusanus vorbeidenken kann und muß, wenn er sich seine eigenen hermeneutischen Voraussetzungen nicht bewußt macht. Das, was Bocken Blumenbergs und meiner Cusanus-Interpretation prinzipiell zum Vorwurf machen will,¹⁴ ist genau das, worauf er selbst in seinen Deutungsversuchen am wenigsten geachtet hat.

Ich möchte das an wenigen Beispielen demonstrieren. »Ausgangspunkt« des gesamten cusanischen Denkens sei – so Bocken – die Unerreichbarkeit der Wahrheit.¹⁵ Dabei gehe es Cusanus gar nicht so sehr um die Wahrheit selbst, also um Gott und die Gotteserkenntnis, als vielmehr um das Moment der Unerreichbarkeit und Unbegreiflichkeit,¹⁶ um die lediglich als »Wahrheitsbezogenheit« verstandene Wahrheit,¹⁷ also um uns Menschen und unsere Erkenntnisweise, um das, was Bocken in gänzlich uncusanischer Redeweise gerne das »Selbst«¹⁸ nennt. Mit Vorliebe spricht Bocken von der »*veritas personalis*« und tut dabei so, als sei dies ein feststehender Terminus in Cusanus' Philosophie: Der menschliche Geist könne »sich selbst als »*veritas personalis*« entdecken«;¹⁹ »die Struktur, die von jeder menschlichen Bedeutung

¹³ Vgl. ebd. 39–45.

¹⁴ Vgl. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues* (= BCG XII, Münster 1999) 21–29, wo ich über die hermeneutische Methodik ausführlich Rechenschaft abgelegt habe.

¹⁵ Vgl. BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues*, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998) 241–266, hier: 250.

¹⁶ Siehe auch BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 64f., 69–71, bes. S. 71: Cusanus interpretiere »das menschliche Unvermögen, einen festen Maßstab zu gewinnen, gerade als Zeichen menschlicher Würde«.

¹⁷ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 252f.; vgl. auch DERS., *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1), 67: es gehöre »die Unerreichbarkeit der göttlichen Wahrheit in jeder menschlichen Aussage zur inneren Bedeutung der Aussage«; und 70: »die Unerreichbarkeit der Wahrheit ist ein Moment des menschlichen Begreifens selber«.

¹⁸ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 252 und 259f.

¹⁹ Ebd. 254; vgl. auch 257: »Es ist der [sic] Moment des Umschlagens selbst, der die Entdeckung der konkreten Wahrheit bzw. der »*veritas personalis*« ist«.

vorausgesetzt wird«, sei »nichts anderes . . . als die »*veritas personalis*«;²⁰ die »Konstitution des Menschseins« sei »als das konkrete und komplexe Ereignis der »*veritas personalis*« die unmittelbare Grenze und der Ursprung jeder Bedeutung.«²¹ Bocken mahnt uns, zu verstehen: »Nicht zufällig spricht Cusanus in »*De docta ignorantia*« über die Wahrheit als eine »*veritas personalis*«.²² Wer sich einmal die Mühe macht, sich die von Bocken mehrfach herangezogene Stelle in III 12, N. 260, genauer anzusehen, erlebt eine ziemliche Überraschung. Denn dort geht es keineswegs um den – wie Bocken suggerieren will – »Zusammenhang von theoretischer und praktischer Wahrheit«,²³ sondern um eine eminent theologisch-eschatologische Aussage: Unter Wahrung der »*veritas personalis*« wird jede »*natura rationalis*« mit Christus geeint, wenn sie im Leben mit höchstem Glauben, größter Hoffnung und Liebe Christus zugewandt gewesen ist.²⁴

Wie man aus diesem Text eine so weit reichende Theorie über die »*veritas personalis*« wie die oben gerade skizzierte herauslesen kann, bleibt Bockens eigenes Geheimnis. Er nimmt diese Textpassage – besser gesagt allein den daraus isolierten Begriff »*veritas personalis*« – befremdlicher Weise auch als Beleg dafür, daß bei Cusanus »die Wirklichkeitsverhältnisse immer schon als menschliche gedacht werden müssen.«²⁵ Überhaupt gerät unser Interpret leicht ins Schwärmen, wenn es um die Wirklichkeit und das Konkrete geht, das für Cusanus im Mittelpunkt des Interesses gestanden haben soll.²⁶ So ist bei Bocken in erstaunlich unbekümmerter Weise die Rede von der konkreten Wahrheit, dem konkreten Ursprung, der konkreten Vermittlung,²⁷ der konkreten Struktur,²⁸ dem konkreten »Ereignis der »*veritas personalis*«²⁹ und sogar von einer konkreten Subjektivität³⁰ und einer konkreten Unerreichbarkeit.³¹ Und das, was Cusanus vom Menschen überhaupt gedacht haben soll, faßt Bocken im folgenden vielsagenden Satz zusammen: »Der konkrete Mensch selbst kann als eine Mutmaßung verstanden und »gelesen« werden.«³² Auf der Grundlage

²⁰ Ebd. 258.

²¹ Ebd. 263f.

²² Ebd. 252.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. *De docta ign.* III, 12: *Omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cuiuslibet personali veritate, si ad Christum in hac vita summa fide et spe atque caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes, tam angeli quam homines, non nisi in Christo subsistant: h I, S. 161, Z. 12–15.* Siehe auch H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 399 Anm. 697.

²⁵ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 72.

²⁶ In welchem Zusammenhang »*contractio*« und Konkrektion in Cusanus' Denken stehen, bleibt bei Bocken unberücksichtigt; siehe grundsätzlich H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 112–135 und 11 Anm. 28.

²⁷ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 254f.; zum konkreten Ursprung siehe auch ebd. 259 und 264.

²⁸ Ebd. 260.

²⁹ Ebd. 263f.

³⁰ BOCKEN, *Konjektivität und Subjektivität* (wie Anm. 4) 62.

³¹ BOCKEN, *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) 258.

³² Ebd. – Bockens Deutungen des »*coniectura*«-Begriffs können nur als kurios bezeichnet werden. In: *Toleranz und Wahrheit* (wie Anm. 15) hatte er noch behauptet, die »*coniecturae*« könnten »als »symbolische

solcher Deutungen nimmt Bocken allgemein eine »anthropologische Wende« in Cusanus' Denken an.³³

Angesichts solch drastischer Betonung von menschlicher Konkretion und Realität nimmt es kaum Wunder, daß für Bocken die Wahrnehmung eine wichtigere Rolle in Cusanus' Erkenntnistheorie zu spielen scheint, als es »ratio« und »intellectus« tun. Die Sinneswahrnehmung wird ausführlich behandelt,³⁴ ohne daß die Grundlagen der cusanischen Wahrnehmungstheorie in ausreichender Weise Beachtung finden.³⁵ Das geistige Schauen versucht Bocken ganz in einen Praxisbezug und in »tätiges Schauen« hinein aufzulösen. Cusanus' »Theorie-Auffassung« in *De beryllo* bleibe »ein konkreter Versuch« und das höchste Schauen erscheine im Rahmen eines neuen Paradigmas. . . Die Theoriegebilde sind immer konkrete Gestalten. . . Es sind Hilfsmittel, die den Blick schärfen. In diesem Sinne kann die höchste Form von Theorie nur in konkreten »phänomenologischen« Studien stattfinden. . . Diese Art der Theorie ist eine Praxis, die darauf ausgerichtet ist, den wahrnehmenden Geist zum Bewußtsein seines Bildseins zu bringen.«³⁶

Ich kann hier nicht auf sämtliche Mißverständnisse im einzelnen eingehen, möchte abschließend aber noch ein Wort zum Thema: »cognitio sui« bei Cusanus, anfügen. Das, was Bocken hierüber zu sagen hat, erschöpft sich weitgehend in Trivialitäten, die er selbst sonderbarer Weise offenbar als letzte Weisheit empfindet: »Weil jedes Denken notwendig menschliches Denken ist . . ., muß auch der Gedanke einer für den Menschen unerreichbaren unbeschränkten Wahrheit als eine Möglichkeit des menschlichen Denkens interpretiert werden. . . Die Wirklichkeit ist nur auf menschliche Art und Weise zugänglich.«³⁷ Eine aufmerksame Lektüre von Kapitel 17 aus dem zweiten Buch von *De coniecturis*, in dem Cusanus in subtiler Weise über die Selbsterkenntnis, wie er sie versteht, Auskunft gibt, hätte Bocken zu anderen Einsichten führen müssen.

Formen« interpretiert werden« (251; mit dem Zusatz in Anm. 33: dieser Terminus sei Ernst Cassirer entlehnt, »der selbst von Cusanus beeinflusst ist«; vgl. auch ebd. 254: Cusanus betrachte die »coincidentia oppositorum« »als die Bedingung der Möglichkeit der Verschiedenheit symbolischer Formen, die seit »De coniecturis« Mutmaßungen genannt werden«). In: Konjunkturalität und Subjektivität (wie Anm. 4) hat sich dann offenbar eine neue Sicht durchgesetzt: »Indem das Wort »con-iectura« seinen Ursprung in »con-icere«, d. h. Zusammenwerfen (Griechisch *Symballein*, also Symbol) hat, spielt auch die Dimension des »Sammelns« eine wichtige Rolle« (59). Bei der cusanischen »Konjunkturalität« gehe es – so heißt es in einer Sprache, die an Heideggers Schreibstil und Vorliebe für das Konkrete erinnert, weiter – um ein »sammelndes« Gestalten, ein Zusammenwerfen, weil die menschliche Subjektivität für Cusanus niemals außerhalb des Geschehens stehe« (61).

³³ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 73.

³⁴ BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 31–36. Dort findet sich die eine oder andere zutreffende Aussage.

³⁵ Ich verweise auf meine Ausführungen in: *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 232–301 (zur »suppositio« der Wahrnehmung im Intellekt).

³⁶ BOCKEN, *Perspektiven der Theorie* (wie Anm. 1) 47f.; die einschlägige Literatur zum Thema »visio« bleibt dabei unbeachtet; siehe aber vor allem WERNER BEIERWALTES, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, in: MFCG 18 (1989) 91–118; ALOIS MARIA HAAS, *Deum mystice videre . . . In caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (= 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Basel, Frankfurt/M. 1989).

³⁷ BOCKEN, *Friede und Schöpferkraft* (wie Anm. 1) 72. Völlig unbefangen operiert Bocken immer wieder mit den Begriffen Wirklichkeit und Wahrheit, die ihm austauschbar zu sein scheinen.

Dort zeigt Cusanus zunächst, daß ›*homo*‹ von ›*humanitas*‹ her ausgesagt wird³⁸ und daß die ›*humanitas*‹ eine in Andersheit partizipierbare Einheit ist. Ganz absolut und völlig unkontrahierbar ist nur die erste Einheit und Seinsheit (*entitas*), die in unterschiedlicher Andersheit auf unkontrahiert bleibende Weise partizipiert wird.³⁹ »Auf intellektuale Weise am Licht der göttlichen Natur (*divinitas*) zu partizipieren, bedeutet, an der Einheit zu partizipieren, in der Gleichheit und Verbindung sind, das heißt aber: am ›*esse intellectuale*‹, das ›*intelligere*‹ ist.«⁴⁰ Zu Julian, dem Adressaten der Schrift, gewandt, verdeutlicht Cusanus nochmals: »In der Gleichheit oder Ähnlichkeit des göttlichen Lichts, an dem du auf intellektuale Weise partizipierst, erlangst du die ›*virtus intelligendi*‹, so ferner auch [die ›*virtus*‹] ›*rationandi*‹ und ›*sentiendi*‹.«⁴¹ Für die Erkenntnisebenen der ›*ratio*‹ und des ›*sensus*‹ gilt also Analoges: Auf allen Erkenntnisstufen⁴² handelt es sich um eine je anders geartete – höhere oder tiefere, intensivere oder schwächere, mehr absolute oder mehr kontrahierte – Teilhabe am Sein und an der Einheit. Nicht von ungefähr spielt gerade in diesem Abschnitt über die menschliche Selbsterkenntnis der Terminus ›*participatio*‹ eine Schlüsselrolle zum Verständnis des Textes.⁴³

Aus den Zitaten erhellt, daß Cusanus in der Selbsterkenntnis des Menschen die Aufgabe sieht, daß der Erkennende möglichst stark an der Einheit des göttlichen Seins oder Lichts partizipiert. Das aber besagt, daß die ›*cognitio sui*‹ für Cusanus eben nicht – wie Bocken will – bloß »notwendig menschliches Denken ist«. Darin soll sie sich gerade nicht erschöpfen. Denn das wäre Cusanus entschieden zu wenig. Deshalb mündet das Kapitel über die menschliche Selbsterkenntnis bezeichnender Weise in einen Appell zur Gottesliebe: »Je mehr also jemand Gott lieben wird, desto mehr partizipiert er an der ›*divinitas*‹.«⁴⁴

Bedauerlicher Weise steht Bocken mit seiner Cusanus-Deutung – genauer gesagt: mit der einseitigen Fokussierung des Blicks auf das Endliche, den Menschen und seinen unabschließbaren Erkenntnisweg – nicht alleine da. Vielmehr folgt er, was ihm selbst nicht bewußt zu sein scheint, einer langen Reihe von Auslegern, deren Prominenz allerdings kein Garant für die Korrektheit ihrer Interpretation ist. Dabei ist es bezeichnend, daß von Seiten der Philosophen schon früh ein starkes Interesse erkennbar ist, die Relevanz des Gottesgedankens und der Dependenz des Endlichen

³⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 17, a. 2, c.

³⁹ *De coni.* II, 17: h III, N. 171–172; zur Einheit als zentralem Begriff in *De coniecturis* siehe HERMANN SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*. BCG V (Münster/W. 1973) 49–60.

⁴⁰ *De coni.* II, 17: h III, N. 174, Z. 9–11.

⁴¹ Ebd. N. 177, Z. 5–8.

⁴² Die Abstufung der Erkenntnisvermögen kommt besonders deutlich zum Ausdruck in ebd., N. 175, Z. 3–9; N. 176, Z. 1–22; N. 178, Z. 1–10. Zur Unterscheidung der Erkenntnisvermögen in *De docta ign.* und *De coniecturis* vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi* (wie Anm. 39) 44–48.

⁴³ ›*Participatio*‹ bzw. ›*participare*‹ kommen 40 Mal in *De coniecturis* II, 17, vor.

⁴⁴ Ebd., N. 182, Z. 8f.; zur ›*assimilatio dei*‹ siehe H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?* In: ›Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (= *Miscellanea Mediaevalia* 31, Berlin-New York 2004) 371–392, hier: 389–392.

vom Unendlichen⁴⁵ in Cusanus' Denken zurückzudrängen bzw. allmählich ganz zu bestreiten. In diesem Sinne glaubt Ernst Cassirer als erster, Entwicklungsphasen im cusanischen Denken feststellen zu können: In Cusanus' frühen Werken stehe die Transzendenz Gottes, in seinen späteren Schriften jedoch der Eigenwert des geistig produktiven Subjekts im Vordergrund des Interesses.⁴⁶ Heinz Heimsoeth hat die von Cassirer eingeschlagene Auslegungsrichtung in seiner Cusanus-Interpretation fortgeführt, indem er als grundlegende cusanische Intention eine allmähliche Überwindung der Theozentrik und der axiologischen Stufungen, insbesondere zwischen Gott und Welt bzw. zwischen Gott und Mensch, annimmt. Aufgrund des unabschließbaren Erkenntnisstrebens erfahre der Mensch als Individuum eine neue Wertschätzung.⁴⁷ Auch Joachim Ritter schließt sich diesem Auslegungsmuster an, wenn er behauptet, bei Cusanus werde die hierarchische Ordnung durch die »Bindung des Seins an die Vermittlung der ›Subjektivität‹« ersetzt.⁴⁸ Es ließe sich zeigen, wie dieses Deutungsschema vielfältig aufgegriffen worden ist⁴⁹ und bis zu den skizzierten Aufsätzen Bockens weitergewirkt hat.

Von analogen Vorgaben neuzeitlicher Subjektivitäts- und Bewußtseinsphilosophie abhängig und von einer im einzelnen zwar jeweils anders gewichteten, im prinzipiellen Ansatz aber durchaus gemeinsamen Auslegungstendenz bestimmt⁵⁰ sind zum

⁴⁵ Siehe dazu näherhin H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 112–123 und 29f.

⁴⁶ Vgl. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Bd. (Berlin 1906, Darmstadt 1974) 21, 23, 36, 45 und 54f.; vgl. auch DERS., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig und Berlin 1927, Darmstadt 1963) 19ff., bes. 37f.; dazu, daß seine »Stellung zum Erkenntnisproblem . . . Cusanus als den ersten modernen Denker« charakterisiere, siehe ebd. 10f. (vgl. auch 43 und 52f.); im »docta-ignorantia«-Prinzip sei die – auf der »Selbstbewegung des Geistes« basierende – positive Forderung nach einem unbeendbaren Erkenntnisstreben grundgelegt (ebd. 14f.; vgl. DERS., *Das Erkenntnisproblem* 26ff. und 43). Zustimmung erfährt Cassirers Cusanus-Sicht von E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues* (Heidelberg 1930) 38ff.; vgl. insgesamt auch K. JACOBI, *Die Methode* (wie Anm. 4) 26ff.

⁴⁷ Vgl. H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Berlin 1922, ⁸Darmstadt 1987) 40f., 52f. und 184ff.; DERS., *Metaphysik der Neuzeit. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie* (München und Berlin 1929) 10ff. und 14–16.

⁴⁸ Vgl. J. RITTER, *Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939/40) 122f., 141, 145f. (Zitat 146); zur These von der Priorität des Erkenntnisaktes vor dem Erkenntnisinhalt vgl. DERS., *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus* (Leipzig-Berlin 1927) 108f.: »Der erkennende Geist ist nicht mehr nur ein Instrument der Erkenntnis, sondern wird für das Erkennen wichtiger als das Erkannte . . . die Unvollendbarkeit des Erkenntnisweges hat hier nicht resignative, sondern positive Bedeutung«; zur Cusanus-Auslegung Ritters siehe auch JOSEF STALLMACH, *Ansätze neuerzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, in: *MFCG* 4 (1964) 341 und N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Cues*: BCG VI, Münster/W. 1975) 6: Wie Cassirers so gelte auch Ritters Aufmerksamkeit »vorwiegend dem Verhältnis des erkennenden Ich zum Gegenstand der Erkenntnis«; allerdings, das gibt Herold mit Recht zu bedenken, werde »sowohl bei Ritter wie bei Cassirer deutlich, daß ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz . . . dem Denken des Cusanus nicht angemessen ist« (ebd. Anm. 32).

⁴⁹ Siehe auch H. BENZ, *Nikolaus von Cues: Wegbereiter* (wie Anm. 44) 371ff.

⁵⁰ MICHAEL THOMAS, *Der Teilhabedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Cues (1430–1450)*: BCG XII, Münster/W. 1996) 41 ist der Auffassung, inzwischen habe sich eine subjektivitäts- und bewußtseinsphilosophisch orientierte Deutungsweise »in der Cusanusforschung etabliert«.

Beispiel die Arbeiten von Walter Schulz,⁵¹ Karl Otto Apel,⁵² Erwin Metzke,⁵³ Heinrich Rombach,⁵⁴ Klaus Jacobi,⁵⁵ Norbert Henke,⁵⁶ Siegfried Dangelmayr,⁵⁷ Willi Schwarz,⁵⁸ Karl Meurer,⁵⁹ Ekkehard Fränztzki,⁶⁰ Peter Kampits,⁶¹ Michael Stadler,⁶² Fritz Nagel⁶³ und Christoph Riedel.⁶⁴

⁵¹ Siehe meine Behandlung von Schulz' Cusanus-Deutung in H. BENZ, *Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?* In: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 197–202.

⁵² Vgl. K. O. APEL, *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955) 146ff.; siehe auch DERS., *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues*, in: ebd. 218f.

⁵³ Vgl. E. METZKE, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. v. K. Gründer, (Witten 1961) 250 mit der These, daß »das Absolute nicht mehr als Seiendes, auch nicht als höchstes . . . Seiendes, sondern schlechthin als Subjekt gedacht wird. . . Gottes Sein ist der sich selbst bestimmende Vollzug des Sichselbstmanifestierens, Sichselbstentäußerns, Sichselbstentfaltens«.

⁵⁴ Vgl. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg, München 1965) 50f., 155f., 159, 169f., 175ff., 211–217; DERS., *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg, München 1971) 40ff.

⁵⁵ Vgl. K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg, München 1969) 13, 42f., 79ff. und bes. 233f.; DERS., *Ontologie aus dem Geist »belehrten Nichtwissens«*, in: Ders. (Hg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg, München 1979) 30f. und 48–50; grundsätzliche Kritik an der Behauptung, Cusanus' »quolibet in quolibet«-Lehre sei als »Funktionalismus« auszulegen, übt Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction* (Minneapolis 1983) 59–95.

⁵⁶ Zu N. HENKES, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*: BCG III (Münster/W. 1969) transzendentalphilosophischer Cusanus-Deutung (vgl. 37f., 57, 60, 86, 105, 107, 110f., 114–122 und bes. 61: »Rückbeziehung« alles Seins und Erkennbaren auf die »Subjektivität«) siehe H. BENZ, *Individualität und Subjektivität* (wie Anm. 14) 317–323.

⁵⁷ Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Meisenheim am Glan 1969) 1ff., 296, 308.

⁵⁸ Vgl. W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues* (Leiden 1970) 27, 79f., 158f., 180f., bes. 248f. und 238: Die vom Denken zu leistende Seinsvermittlung sei darzustellen in einer »Transzendentalontologie . . . , weil Sein nur über die Subjektivität zu Seiendem wird«.

⁵⁹ Vgl. K. MEURER, *Die Gotteslehre des Nikolaus von Kues in ihren philosophischen Konsequenzen* (Bonn 1970/71) 30: »Der Wert des Geschaffenen liegt in seiner individuellen Besonderheit und nicht mehr in seinem Stellenwert in einem Ordnungssystem«; vgl. 22f.

⁶⁰ Vgl. E. FRÄNZTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim am Glan 1972) 24ff., 31f., 38, 79ff., 87, 91, 165–171.

⁶¹ Vgl. P. KAMPITS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976) 32ff., 42 Anm. 31, 46ff., der sich der Interpretation von Rombach und Jacobi anschließt; vgl. bes. 46f.: Cusanus setze »die Relation an jene Stelle, die im scholastisch-aristotelischen Philosophieren durch die Substanz eingenommen worden war«.

⁶² Vgl. M. STADLER, *Zum Begriff der »mensuratio« bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre*, in: *Mensura – Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, hg. v. A. Zimmermann (= *Miscellanea Medievalea*, Bd. 16/1, Berlin, New York 1983) 123f.: Cusanus denke den Geist »nicht mehr als Substanz«, sondern »Geist ist aufgefaßt als die Erkenntnisbewegung selbst, der Geist ist Akt. Es ist der Gedanke der Subjektivität, der hier bereits deutlich erkennbar wird [unter Berufung auf Fränztzki und Schulz] . . . die Welt des Gemessenen . . . ist . . . Bestimmtheit in bloßer Relationalität . . . Die Annahme gegenseitiger relationaler Bestimmtheit aller Akte vermag eine durchgehende Identität vieler Aktmomente zu sichern und so die Einheit des Bewußtseins zu gewährleisten. Das Verständnis des Denkens als Akt erfordert so eine Kategorialität der Bewegung«; ferner 127: Cusanus verstehe göttliches wie menschliches Erkennen als ein »Offenlegen der Strukturmomente endlicher und unendlicher Subjektivität«. Zur These vom »direkten Hervorbringen der Gegenstände« durch den »gegenstandskonstituierenden« menschlichen Geist siehe dens., *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, (München 1983) 47 und 49; vgl. auch 44: »Schaffen von Vielheit gemäß der Eigenstruktur des Denkens«; 54f.: Der menschliche »freie Entwurf der Gestalten« schaffe

Was die Beurteilung des Stellenwertes, der dem Menschen in Cusanus' Denken eingeräumt wird, anbelangt, so lautet die entscheidende Frage, die sich im Hinblick auf die cusanische Philosophie stellt: Wird der Mensch primär als ein Wesen, dem es um Beachtung seiner selbst geht, als ein in sich zentriertes, unabhängiges Seiendes gedacht oder soll er sich – wobei die Möglichkeit eines In-Angriff-Nehmens dieser Aufgabe Freiheit und Selbstverantwortung impliziert – von seinem Ursprung her zu verstehen und sein Leben auf diesen hin auszurichten versuchen?⁶⁵ Für eine der cusanischen Position adäquate Beantwortung dieser Frage ist ausschlaggebend, daß Cusanus' Interesse zweifelsohne nicht etwa dem Endlichen als solchem gilt, sondern vielmehr dem Unendlichen und der Möglichkeit einer Bezugnahme des Menschen auf Gott.⁶⁶

Wer jedoch wie Bocken geradezu trunken zu sein scheint vom »Projekt der Moderne«, der wird die Aussage eines spätmittelalterlichen Philosophen über die Unerreichbarkeit der Wahrheit lediglich auf die »*conditio humana*« beziehen und in ihr keine Auskunft über das Unerreichbare selbst sehen können. Solchen Interpreten muß verschlossen bleiben, wie Gott aufgrund des Gesetzes der Disproportionalität

allererst die vielfältigen »Strukturen der Wirklichkeit«; ferner 45: »'Gegenstand' menschlichen Erkennens« sei »eine 'unendliche Wirklichkeit'. Sämtliche Erscheinungsweisen dieser Wirklichkeit sind allein durch den Zugriff des Erkennens bedingt«; 49: »Menschliches Erkennen wird so selbst in radikaler Weise zum schaffenden Hervorbringen. . . Die Differenziertheit ist Schöpfung des Menschen, Produkt seiner begreifenden Tätigkeit«; 54f.: Für Cusanus sei »die von Gott geschaffene unendliche Wirklichkeit unstrukturiert, undinglich, gegenstandslos«; 56: Die Welt sei nur »Strukturmoment der infiniten Subjektivität«.

⁶³ Vgl. F. NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*: BCG IX (Münster/W. 1984) bes. 1ff., 6ff. und 21ff., 164, 178–181 (unter ausdrücklichem Anschluß an Cassirer und Rombach).

⁶⁴ Vgl. CHR. RIEDEL, *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes* (Darmstadt 1989) 54f.: Durch das Prinzip der »*coincidentia oppositorum*« habe Cusanus »die reflexionstheoretischen Voraussetzungen für den neuen Begriff der geistigen Zentriertheit des Menschen«, d. h. für den »Begriff des Subjekts«, der menschlichen »Selbstbestimmung« und der »Kreativität des einzelnen« geschaffen.

⁶⁵ Vgl. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München / Salzburg 1968) 15: Bei Cusanus stehe in Kontrast zueinander: »einmal die absolute, allumfassende Wirklichkeit des Unendlichen, zum anderen die Eigenständigkeit des Endlichen«; 83, 136 und bes. 122: Die »*simpliciter unius*« sei »der Grund, warum die Teilhabe eine wesentliche Abhängigkeit vom Unendlichen und zugleich eine wesentliche Hinordnung zu ihm bedeutet, so daß die Dinge dabei eine eigene Individualität besitzen«.

⁶⁶ Vgl. ULRICH OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues*: BGPThMA, NF Bd. 33 (Münster 1991) 96ff.: unumkehrbares Verhältnis, demzufolge nur ein Bezug der Kreatur auf Gott, nicht jedoch ein Bezogensein des Unendlichen zum Endlichen gegeben ist; 129: des Geschöpfes »Verschiedenheit von Gott liegt in seiner Bedürftigkeit begründet, in der Tatsache, daß es selbst nicht alles ist, was es sein kann. Das einzelne Geschöpf wird konstituiert durch seinen Bezug zu Gott. . . , obwohl es von Gott in seiner Individualität gewollt wird«; vgl. auch P. KAMPITS, *Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 61) 33: Der Mensch werde bei Cusanus »nicht in Bezüglichkeit auf sich selber gesehen, sondern ist in seinem Wesen aus der Relation zum persönlichen Schöpfergott gedacht«; 36f., 46 und 48ff., bes. 50; N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des »Blickes' aus dem Bilde in der Cusanischen Schrift »De visione Dei«*, in: Wahrheit und Begründung, hg. v. V. Gerhard und N. Herold (Würzburg 1985) 90f.: Cusanus betone »den Prozeßcharakter der Wahrheitssuche . . . auf ein Ziel hin, das als das »eigentliche Selbst« vorausliegt. Cusanus plädiert für die Selbstannahme des Individuums, er spricht ihm aber nicht im eigentlichen modernen Sinne Selbständigkeit zu«.

zwischen dem ›*unum absolutum*‹ und der ›*multitudo contractionis*‹ einerseits für uns zwar unerreichbar bleibt (*inattigibile remanet*) und unsagbar ist (*ineffabile*), wie andererseits aber ebensowohl der dialektische Zusatz Geltung hat, daß ›nichtsdestoweniger dennoch jenes Eine selbst . . . dasjenige Eine ist, das in allem Erreichbaren erreicht wird‹, bzw. daß ›jede Redeweise das Unsagbare sagt (*omnis elocutio ineffabile fatur*)‹.⁶⁷

KREMER, KLAUS, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff Münster, 2004 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus). ISBN 3–402–03499–9. XIV+605 Seiten.¹

Der Trierer Theologie- und Philosophiehistoriker Klaus Kremer braucht keinerlei Empfehlung für das Werk, das er als Frucht seiner Retraite vom Universitätsleben einer in jedem Fall darauf begierigen Öffentlichkeit vorlegt. Im Gegenteil, die LeserInnen sind ihm mit Sicherheit dankbar, dass er Zeit und Lust gefunden hat, die respektable Sammlung von 15 Cusanus-Arbeiten² mit der Bedachtsamkeit vorzunehmen, die alle seine Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie und Philosophie – im Speziellen über den Aristotelismus,³ den Neuplatonismus und Thomas von Aquin,⁴ und immer wieder über Nikolaus von Kues⁵ – bisher charakterisierte. So haben wir nicht eine Aufsatzsammlung zu Nikolaus von Kues vor uns, sondern einen eigenständigen Forschungsbeitrag, der sich auf ein oder besser das zentrale Thema in dessen Werk fokussiert, auf die Thematik Gott. Einleitend schon zitiert Kremer jene berühmten Worte des Cusanus, die ihn mit einer weltweiten weisheitlichen Tradition der Aussagemöglichkeiten über das Absolute – mit dem indischen Catuskoti – verbinden:

⁶⁷ Vgl. *De fil.* 4: h IV, N. 72, Z. 13–16 und N. 73, Z. 3f. Ferner: Weil das Unsagbare ›*omnium effabilium principium*‹ ist (siehe auch *De deo abs.*, h IV, N. 10, Z. 5–6), ›drückt alles, was ausgesagt werden kann, das Unsagbare nicht aus‹; und doch ist das ›*ineffabile*‹ als ›das Eine selbst, als Vater oder Erzeuger des Wortes, all das, was in jedem Wort ins Wort gefaßt wird (verbatur), ebenso alles, (was) in jedem Zeichen bezeichnet wird, und so bei (allem) übrigen‹ (ebd. N. 73, Z. 2–5); vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 6; PG 3, 596A–C; Corpus Dionysiacum I, 118,2–119,9; *Liber de causis* V, n. 57 (ed. Pattin 59,22: Causa prima superior est omni narratione); MEISTER ECKHART, *In Exodum*, n. 35: Superius enim non est privatum perfectionibus inferiorum, sed omnes praehabet excellentius. ›Nomen‹ ergo, ›quod est super omne nomen‹ non est innominabile, sed omninominabile (LW II, 41,10–42,1); ERIUGENA, *De divisione naturae* I, 76 und III, 4 (PL 122, 522C; 633A; ed. Sheldon-Williams I, 218,9–11).

¹ Zitate aus dem hier besprochenen Buch Kremers werden im Folgenden als KREMER, mit Seitenzahl in der Anmerkung vermerkt.

² Dass für Kremer damit seine Bemühungen um den Kusaner noch keinesfalls zu Ende sind, belegt er selbst mit seinem Aufsatz: *Der Begriff visio intellectualis in den cusanischen Schriften*, MFCG 30 (2005) 201–231.

³ K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster: Aschendorff 1961 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39/1).

⁴ K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden: E.J. Brill 1966, ²1971.

⁵ K. KREMER, *Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts*, Trier: Paulinus 1999, ²2002 (auch in Englisch und Französisch).

»Von Gott ist nicht so zu reden, dass man das Entgegengesetzte bejahend miteinander verbindet, sondern indem man »negativ das kopulativ Entgegengesetzte völlig verwirft« (*penitus abiciens*). Konkret sieht dies dann so aus: »Du siehst dann, dass einander Widersprechendes von Ihm verneint wird, so dass Er *weder* ist noch nicht ist, *noch* ist und nicht ist, *noch* ist oder nicht ist; sondern all diese Aussagen berühren Ihn nicht, der allen Aussagen vorausgeht (*De principio*). Dennoch erblickt Cusanus darin eine Differenz zum völligen Schweigen in der Gottesfrage.«⁶

Einen ganz besonderen Reiz dieser breit und reich dokumentierten Einführung in die Theo-Logie des Cusanus macht ihr ganzheitlicher Ansatz aus, der für die inhaltliche Bestimmung des cusanischen Projekts der Gottsuche alle notwendigen Perspektiven berücksichtigt. Das beginnt bei dem das Gesamte tragenden Weisheitsgedanken, der den Erfahrungsaspekt (*sapida scientia*) über Intellekt und Affekt (*intellectus-affectus, intelligentia-desiderium, cognitio-amor*) in der Gotteserfahrung angemessen betont.

Kremer geht das Thema der Gottsuche nach Nikolaus von Kues in seiner ganzen Perspektivität an: Da ist *Gott in sich selber* – aber immer in seiner für den Menschen konkreten Wahrnehmbarkeit, als Ein-Dreieiner in einer Welt von Poly- und Monotheisten, als »in allem alles, in nichts nichts« (ein Thema, von Kremer in seiner traditionellen Herkunft erforscht) und als Moment der Vorsehung inmitten einer menschlichen Freiheitsproblematik ermittelt.

Aber nicht weniger interessieren Kremer anthropologische Vorbedingungen des Denkens und Fühlens, welche die religiöse Rezeption Gottes nach Cusanus zu leiten und helfen vermögen, ein weisheitliches Heilswissen über Ihn zu gewinnen. Das Erkennen, die Vernunft, die kognitiven und affektiven Aprioris des Erkennens, aber auch die letztliche Unfähigkeit des menschlichen Verstands, Gott nahe zu kommen, markieren ein Feld von menschlicher Fähigkeit, *capax Dei* zu sein, das bis in Dimensionen der mystischen Erfahrung hineinreicht.⁷

Weiterhin befasst sich Kremer fachkundig und bis in die feinsten Begriffsverstellungen hinein mit cusanischen Begriffen wie »Konkordanz«, »Koinzidenz« oder der Unsterblichkeit der Geistseele, der *lex naturalis* und – zuletzt – mit seiner Nachwirkung in der deutschen Philosophiegeschichte.

Man schwankt schließlich nach der Lektüre dieses erstaunlichen Buches über einen Theologen an der Schwelle zur Neuzeit, was mehr fasziniert hat: die bis in die letzte Zitierung hinein praktizierte Genauigkeit, die reiche Fülle der Gesichtspunkte,

⁶ KREMER, XIII. Zum Argumentationsmodus vgl. HANS P. STURM: *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsverkeant (Catuskeoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg: Ergon 1996, S. 389–404; DERS.: *Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst*, Freiburg/München: Karl Alber 2002 (= Alber-Reihe Thesen, Band 18), S. 174–179, 342f., 430f. und öfter; DERS.: *Widerspiegelung des Geistes I: Die vier Stadien der Entsetzung*, Augsburg: Edition Verstehen 2004, S. 31, 81, 96.

⁷ Man kann sich hier allerdings fragen, ob Kremer (S. 207) angemessen urteilt, wenn er meint, »dass die *unio mystica* für Cusanus deshalb kein ihn fundamental bewegendes Thema ist, weil er der Ansicht ist, dass Gott uns bereits alles Notwendige für das Leben in dieser Welt gegeben habe«. Dem steht doch entgegen, dass Nikolaus von Kues »doch gewichtvolle und aussagekräftige Äusserungen zur *unio mystica* vorgelegt« (S. 208) hat.

die immer in ihrer inneren Konsequenz abgehandelt werden, oder schließlich die trotz aller wissenschaftlichen Akribie gewährte Höhenlage der philosophisch-theologischen Reflexion. Das Letztgenannte hat mich am meisten beeindruckt und an die Lektüre eines Buches von Kremer erinnert, das exakt zu diesem Zeitpunkt im Buchhandel wieder erschienen ist: das 1969 erstmals bei Kohlhammer, Stuttgart, erschienene Werk: Klaus Kremer: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott. Unveränderter Nachdruck 2006, Bond Books – on Demand. Kremers neues Werk atmet dieselbe Frische und Neuheit wie dieses frühere. Beide zeigen: Metaphysik selbst im historischen Vollzug ist lebendig und voller überraschender Gesichtspunkte!

Alois M. Haas, CH-Uitikon Waldegg

Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30). Trier: Paulinus, 2005.

This volume begins with an overview and a general introduction by **Klaus Kremer**, who reminds us that Nicholas's 293 sermons give us a glimpse of the inner side of Nicholas's thinking, as well as of that thinking's development over a period of some thirty years. Yet, the sermons also furnish us, Kremer further reminds, with new materials such as Nicholas's thoughts about the *lex naturalis*, Nicholas's *devotio Mariae*, and Nicholas's viewing of the Son of God as *novitas absoluta*. Kremer finds not unhelpful Josef Koch's dividing of the sermons into four periods: (a) the time prior to the composing of *De Docta Ignorantia*; (b) the decade from 1439 to 1449; (c) the period of his serving as papal legate to Germany (March, 1451 – March, 1452); and (d) the time of his bishopric in Brixen (April, 1452 – 1458). Without detailing all the locations that Nicholas visited on his mission as papal legate to Germany, Kremer lists the major cities in which Nicholas otherwise preached: Koblenz, Trier, Mainz, Augsburg, Frankfurt, Brixen, Rome. The written sermons, which are really sermon-sketches, constitute one-third of Cusa's written works; and some of them (e. g., in Codex Cusanus 220) are autographs.

The overview gives us many crucial details and is altogether even-handed. For example, Nicholas is said to have been deemed an eloquent preacher by many; but sight is not lost of Nicholas's own admission that he was criticized in Brixen for preaching over the heads of the congregants. Similarly, although Kremer recognizes that the sermons are highly pedagogical in a theological direction, he also points out that Nicholas addresses particular circumstances (a) such as admonishing partakers of the Eucharist to be also attentive listeners to the preached word of God and (b) such as reproving priests for being greedy. Or further, in Sermon CCXXXVI Nicholas – showing concern for his hearers because some of them have come from a distance and must hasten back to the fields, given that the harvest-time has arrived – states that he will shorten his preaching on that feast-day. Elsewhere in order to motivate his listeners, he at times uses poignant dramatizations and illustrations; and, at times, he interprets allegorically and presents fictional dialogues.

In addition to being even-handed, the introductory section is also judicious. For it leaves open certain issues that simply cannot be resolved, or that cannot be resolved with a suitable degree of reliability. Thus, there is no attempt to specify the number of times that Nicholas may have preached in Latin rather than in German. We learn that Josef Koch regarded Sermons I, III, and XXIX as having been delivered in Latin. Rudolf Haubst thinks that Sermons CCLXXXIX – CCXCII were preached in Latin, as was perhaps Sermon I but perhaps not Sermons III and XXIX. Here one might well question Haubst's underlying presupposition, one shared by Koch: viz., the assumption that the fact of these sermons' having been written in better, more stylized, Latin is a sign that they were preached in Latin. For, indeed, this assumption is gratuitous and does not serve as a satisfactory criterion. Looking further, we see that the Introduction is also judicious in leaving open the question of the length of the sermons as they were actually preached. Later in the volume Volker Mertens suggests that during the middle of the 14th century and well into the 15th century some written sermons of other clergy would, if read aloud, last 30 minutes (p. 174) but that the usual duration of a sermon was an hour (p. 188). Probably the best judgment to be rendered is that of Marc-Aeilko Aris: »Was Cusanus tatsächlich gepredigt hat und wie es unmittelbar gewirkt hat, verschwindet im Nebel« (p. 114). And this judgment holds equally true for the assessment of length.

Following the informative introductory section comes **Maarten Hoenen's** insightful contribution entitled « »Caput scholae rationis est Christus«. Verschränkung von Exegese und Philosophie in den Predigten des Cusanus.« The Latin quotation is drawn from Sermon CCXXVI, n. 16, which exalts Christ as *noster unus magister*. Already in the Early Middle Ages grammar, logic, and metaphysics were important tools for the clergy. One may recall the dispute that Lanfranc and Anselm had with Berengar of Tours as regards the doctrine of transubstantiation and the reference of the demonstrative pronoun »hoc« in the expression »hoc est corpus meum.« Yet, as Hoenen points out, Nicholas was sufficiently aware that »die Regeln der Grammatik und der Logik reichen . . . nicht aus. Die [Heilige] Schrift ist nur dann zu verstehen, wenn der Leser bis zur *intentio scribentis* vordringt. Er muss wissen, was Gott intendierte« (p. 46).

Hoenen makes an interesting observation regarding Nicholas's understanding of the relationship of faith to reason: according to Cusa faith alone gives access to the highest truth; philosophy plays the limited role of clarifying, rather than of grounding, revealed truth (pp. 65f.). Correspondingly, Cusa's method in the sermons is said to differ sizably from the method employed in his other works. For in most of the other works Nicholas begins with points of common ground between believers and unbelievers. He then proceeds to show that these teachings cohere with the teachings of Scripture. In the sermons, however, he begins with the tenets of faith, to which he subordinates the deliverances of natural reason (p. 66). This procedure is partly explainable, we are told, by Nicholas's desire to communicate effectively with his audience – an audience that is influenced by the *via moderna* and that prefers homilies on Scriptural texts to miniature philosophical disquisitions. The earlier sermons, maintains Hoenen, are more concerned with the doctrine of the Trinity,

whereas the later ones are more focused on the purpose and benefits of Christ's death (p. 68). Nicholas sees that philosophy unaided by revelation and grace will end up contradicting Scripture (p. 67). So, in the end, philosophy as it appears in the sermons is tantamount to exegesis (p. 69).

All of the interesting claims in the paragraph above may be challenged. But this present review is not the place to do so. Still, a question does need to be raised, in another context, regarding Hoenen's somewhat incautious use of the term »*selbst-evident*«: »Die Wahrheit ist die Wahrheit Christi, die sich im [Heiligen] Wort als selbst-evident offenbart« (p. 62). This statement tends to be misleading, because Nicholas is not saying that Christ's teachings in Scripture are self-evidently true. Rather, he is saying that if one accepts Christ's words as the words of God, then he will accept them as true, on the basis of his belief that God is Truth itself. But he may not know or may not believe that the words are really the words of God (Sermon CLIV, n. 3). Even more misleading is Hoenen's assertion that according to Nicholas it is »unmöglich, nicht an Gott zu glauben, wenn der Glauben [sic] geschenkt wird« (p. 62, n. 79). For, in the passage that Hoenen is referring to, Nicholas is not speaking about *der Glaube an Gott* but about the fact that if one apprehends the words of Scripture to be, indeed, the words of *God*, then he cannot doubt that they are true. But, of course, he can doubt (as Cusa well realizes) that the words are truly God's, even as he can doubt that there is a God. Hoenen is actually advancing the following truism: it is impossible to believe in God if God gives one the belief in God. Now, not even Anselm's Fool of Psalms 13:1 (14:1) would reject such a claim. Finally, Hoenen is incautious in using the word »*unverkennbar*«: »In der Person Jesu Christi . . . zeigt sich die Wahrheit zwar in der Gestalt des Menschen, jedoch in seiner ganzen Vollkommenheit. Cusanus spricht in diesem Zusammenhang von der *consummatio absoluta* der Wahrheit. 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 . . . « (p. 62). However, Cusa does not mean, in Sermon CLIV, n. 3, that truth as it is revealed in and through Christ is *unverkennbar*. He means only that »*si caperet praecepta esse Dei, non posset illa reicere*«: »If one were to apprehend that the precepts are God's, then he could not reject them.« But, as Nicholas explicitly says, a man might, out of ignorance, not recognize that the precepts are from God. Hoenen, *at best*, is presenting us once again with a truism: »Wenn sich der Mensch für das Wort Christi öffnet [d. h., wenn sich der Mensch das Wort als das wahre Wort des Gott-Mensch Christus ohne jeden Zweifel anerkennt], bekräftigt er dessen unmittelbare [und für ihn unverkennbare] Wahrheit. . . «

One misses, with regard to the topic of »eine Verschränkung von Exegese und Philosophie,« a discussion of Nicholas's tendency to interpret Scripture figuratively along philosophical lines. A prime example of this approach is found in Sermon CCVII, n.12, where the five loaves of bread in John 6:9 are interpreted as signifying objects of the five different senses. Another such example occurs in Sermon CXXX, n. 4, where the words from Luke 10:38 »*intravit in castellum*« lead Nicholas to construe the *town* (*castellum*) as the *human species*. Or again, the Apostle Paul's stating (I

Cor. 11:3) that the man is the head of the woman is interpreted by Nicholas as meaning that reason is to rule over appetite (Sermon CLXXXIII, n. 2).

Walter Euler takes up the topic of the various themes that are to be found in the sermons and of the extent to which these themes do or do not change over the span of the sermons. Taking his lead from the end of Nicholas's *De Aequalitate*, Euler notes that Nicholas himself maintained that in his sermons his apprehension of the Gospel-message changed over time. Euler sketches the three stages to which Nicholas alludes: (1) 1430–1436/40, the period before Nicholas became a priest (Sermons I – XVIII or I – XXI, depending upon the dating of his consecration as priest); (2) 1440 – 1449, the period of the priesthood (Sermons XXII – LXXV); (3) 1450 onwards, the period of his bishopric (Sermons LXXVI – CCXCII, Sermon CCXCIII being written after *De Aequalitate*). Euler concedes that not all of the sermons can be dated with certainty. And he acknowledges that Nicholas preached some sermons for which we have no written sketches and that of the sermons for which we do have sketches, some of the sketches were composed after (rather than before) the sermon was preached. The emphases in the sermons change with the liturgical occasions, with the situations of the hearers, and with Nicholas's role as deacon, priest, bishop, and cardinal (p. 74). But they do not develop in the simple way that Nicholas explains in *De Aequalitate*, thinks Euler, who opts for identifying four different periods: (1) the 1430s; (2) the first half of the 1440s; (3) the second half of the 1440s; and (4) the 1450s. And whereas in the passage in *De Aequalitate* Nicholas focuses on the changes in his understanding of the Gospel-message, Euler details some of the ways in which this apprehension relates to the joint-themes of theological anthropology and of Christ's incarnation.

Furthermore, Euler discerns that Nicholas's sermons prior to 1450 are more scholastic in tone, whereas those after 1450 are more homiletical, more centered on expounding and interpreting various Scriptural texts (p. 88). Nicholas's message does *not* develop, says Euler, from a dim apprehending of the Gospel-message to a clearer, brighter apprehension, as is said in *De Aequalitate*; rather, Nicholas moves from a traditional proclamation of faith to a more idiosyncratic and philosophically oriented understanding of faith (p. 90). Euler further judges that Nicholas esteemed the two bound-collections of his sermons (Codices Vaticani 1444 & 1445) as containing materials that were on an intellectual par with his other philosophical and theological works (p. 76). Indeed, some of Nicholas's sermons – in particular, and especially, XXII, XXIV, and XLI – are »small theological masterpieces« (p. 85). One such highly theological passage relates to Nicholas's doctrine – in accordance with Colossians 1:27 – that we find within ourselves Christ, who is the perfection of our nature.

The movement of my humanity is for the purpose of my attaining God in and through a man who is of my humanity. I find, then, in myself a man who is of my humanity [and] who is a man in such a way that He is also God. And this is the man in whom alone I can attain rest in my humanity; for rest is God. Therefore, that man who is also God is He unto whom all men are moved in accordance with the nature of humanity. And this is Blessed Christ Jesus. This Jesus was the Hidden One desired by all nations (Sermon XLI, n. 9 – 10).

Marc-Aeilko Aris deals with the sociology of the recipients of the sermons. He makes the intriguing observation that Nicholas himself is the first recipient of his own sermons. For Nicholas reworks them, corrects and expands them, rearranges their ordering, occasionally cross-references them, and plans to make them, first, into a *liber sermonum* and then into *libri sermonum*. The first collection, which was made for the monks at Tegernsee, has been lost; but we can infer something about it from ms. Magdeburg 38. The *libri sermonum* are the two Vatican manuscripts 1244 and 1245. In having these volumes copied (some time between 1456 and 1459, according to Haubst), Nicholas arranged the sermons chronologically, whereas they may be inferred to have been previously arranged by theme for the Tegernsee monks, if ms. Magdeburg 38 is a good indicator. In planning for the broader readership that the books would bring, Nicholas switched the focus of his sermons from the audience of actual listeners – whether clerics or laymen – to the envisioned audience of future readers (pp. 98 & 114).

Volker Mertens, in his contribution, supplements things said by Aris, though doing so is not his aim. Like Aris, he investigates the relationship between Cusa's oral sermons and his written sermons; and he, too, points to their difference of emphasis. He helpfully situates Nicholas's sermons by comparing their style and form with those of Berthold von Regensburg, Peregrinus von Oppeln, Jakob von Paradies, and Johannes Geiler von Kayserberg. And he points out that the Vatican Codices 1244 and 1245 were intended by Nicholas to serve a double purpose: (a) that of contributing to his heritage and (b) that of being useful in a practical way to clergy (p. 185). Mertens sees, too, that the early sermons cite many authorities and that they excerpt many ideas from others, whereas the later sermons show more independence and more freedom of thought (p. 182). In Brixen, judges Mertens, Nicholas directed his sermons mainly toward the clergy (p. 190). Perhaps, continues Mertens, this fact explains why there was no demand for Nicholas to write down for posterity these »Lehrpredigten« in the Volkssprache. After all, he was not writing for the *Winzer* but for the *belehrten und gelehrten*, so that Latin was the appropriate language. Since he wrote only one sermon in German (viz., XXIV) and since we have only one *reportatio* of a sermon that he preached in German (viz., LXXVI), we have virtually no traces of the German wording of the sermons that, though written in Latin, were oftentimes preached in the Volkssprache (pp. 181 & 189). It seems ironic that although Mertens concedes that we do not know the wording of the sermons as preached in German, he nonetheless cannot resist the temptation to make the following surmising inference about »die volkssprachliche Predigt des Cusanus«: »Wenn wir sie in der Predigtlandschaft des 15. Jh.s situieren, so liegt sie zwischen der Pfarrpredigt ... und der hochtheologischen Predigt Meister Eckharts relativ nahe bei diesem« (p. 189).

The theme of Cusa's relationship to Meister Eckhart is addressed directly and extendedly by **Georg Steer**, who affords a plethora of details: Eckhart has 243 sermons, 50 fewer than does Cusa. Of these, 140 are in German, 103 in Latin. Both the Latin sermons and the German sermons influenced Cusa. Indeed, Cusa had the Latin sermons copied, so that today they are found in Codex 21 of the library in his

hospice at Kues. And, in general, Nicholas in his sermons mentions Eckhart by name 26 times and refers to his *Commentary on John* 60 times.

Steer takes up the topic of Nicholas's defense of Eckhart in his, Nicholas's, *Apologia Doctae Ignorantiae*. And he refers to the reappearance, in Cusa's sermons, of Eckhart's teachings on *filiatio (deificatio)*, on the Eucharist, and on the threefold birth of the Son of God (p. 165). To be sure, Steer's article is very informative. And it wisely concludes that in order rightly to assess Eckhart's influence on Cusa we need to take account, as well, of Cusan works other than the sermons – as Steer himself begins to do by glancing at Cusa's *De Filiatione Dei* and at his *Apologia*. Steer includes – on pp. 148f., n. 17 – a helpful list of articles and books that explore Eckhart's intellectual kinship with Cusa. It would have been of equal value to the reader had he also included such bibliographical information as regards the question of whether Eckhart's German sermons were authorized or unauthorized *reportationes* – whether, indeed, some of them were *ordinationes*, i. e., were copies of autographs. Kremer, in the Introduction, takes some steps in this direction, by referring to Koch, Ruh, and Pauli (p. 20, n. 40).

Kazuhiko Yamaki deals with the topic of Cusa's use of the metaphor of a book. He admits that by Cusa's day the use of this metaphor had become traditional (p. 118). He seeks to show the many applications that Nicholas made of the metaphor; and he examines putative developments of the metaphor within not only Cusa's sermons but also his works generally. Yamaki definitely succeeds in showing the extensive roles that the book-metaphor plays in Nicholas's thought. For Nicholas regards as books not only humanly produced bound-manuscripts and the Divinely inspired books of the Bible but also the following: the world-book; the living book of Christ's humanity; the book of the human soul, or human heart; the Heavenly book of life; the book of conscience; the book of man's intellectual nature (pp. 117f.); the books of the senses (p. 139); and the inner book of the self (p. 143). Since Yamaki could not possibly have time to develop all of these themes in the space allotted him, he concentrates, in general, on making us aware of this wide-ranging variety and, in particular, on pointing to two factors: viz., (a) to that which is unusual and (b) to how the metaphor of the world-as-a-book is a changing metaphor.

One thing that Yamaki sees as unusually engaging is Cusa's discussion of the fact that a reader of the world-book can become *raptus* (p. 135), analogously to St. Paul's having been caught up unto the third heaven (II Cor. 12:2). Another captivating Cusan tenet that Yamaki identifies is Cusa's affirmation that Christ regarded all Scripture as being about Him Himself and that Christ helps us to see God in the book of nature (p. 129). Here Yamaki might have pointed out, but does not, that the Layman (Latin: *Idiota*) is wise *because*, and *insofar as*, he can read the book of nature. For the Layman cannot read ordinary books, or even the Bible, since he is illiterate (Sermon CXXV, n. 4:7–8). Furthermore, one of Yamaki's central claims must be called into question: viz., that prior to 1446 and to Sermon LXXI, n. 13, Cusa did not regard the visible world – the world-book – as playing a positive role in leading us to a knowledge of God: »Die entscheidende Wende in dieser Predigt ist, dass dem Weltbuch nun eine positive Rolle bei der Gottessuche zugemessen wird . . .« (p. 122).

But, in disagreement with Yamaki's claim about a turning-point in Nicholas's thinking, we may adduce the following facts: (1) Already (though Yamaki denies it) in Sermon XXIII (from the year 1441) Nicholas points to the world as affording a knowledge of God. He does so in his hypothetical example of a solitary first man – call him Adam – who enters the as yet unpopulated world and who from inspection of the heavens and of the earthly objects is able to infer the existence of a triune First Beginning – a Beginning that is Oneness, Equality, and Union. (See sections 15–17 in the sermon.) (2) Even in *De Filiatione Dei* (from the year 1445) we find that Nicholas tells us not to *cling* to sensory objects but nevertheless to *use* them, contemplatively, as stepping-stones to things intellectual, so that from things intellectual we may ascend contemplatively unto learning more of God (*De Fil.* II, n. 61). (3) Similarly, *De Quaerendo Deum* (also from the year 1445) addresses the theme of our ascending contemplatively from perceptual apprehension to intellectual apprehension and, thereafter, upwards unto God, who is above all sense, reason, and intellect (*De Quaer.* I, n. 24–27 and III, n. 43).

Nicholas's evaluation of the empirical world as a stepping-stone to a knowledge of God does not significantly change during his adult lifetime. Just as in the sermons he does not deny that there is an infinite disproportion between the finite and the infinite, so too in the sermons he is aware that »the invisible things of God, including His eternal power and divinity, are clearly seen from the creation of the world, by means of understanding created things« (Rom. 1:20). Indeed, his marshalling of this latter verse comes as early as in Sermon VIII, n. 8, from the year 1431.

The volume contains two supplementary articles – one in which **Klaus Kremer** analyzes Cusa's notion of *visio intellectualis* and one in which **Karl Bormann** disputes certain criticisms made of his Latin-German edition and translation of *De Venatione Sapientiae*.

Kremer makes ten central points, all of which are defensible and which we may summarize as follows:

(1) *Visio intellectualis* is to be distinguished from *visio mystica*. (2) The phrase »*visio intellectualis*« is ambiguous. At times, it is used by Nicholas to refer to the future Heavenly state, and, at times, it is used by him to refer to this present earthly pilgrimage. In the Heavenly state *visio intellectualis* is the face-to-Face vision of God (*visio facialis*). (3) Moreover, in this present earthly state there is a distinction between our viewing, intellectually, the ultimate Ground of all things and our viewing the intelligible content that is detectable in that which is perceptual. (4) Furthermore, Nicholas speaks of the historical Jesus's acts of seeing, in their perfection, as a kind of intellectual beholding. (5) In certain contexts *visio intellectualis* is called by Nicholas *visio divina*; but it is never called *visio absoluta*. (6) H. Schwaetzer misleads us when he views Nicholas as anticipating German Idealism's doctrine of *das sich selbst anschauende Ich*. (7) Nicholas speaks of God as the *Forma formarum* rather than as the *Idea idearum*. (8) In Nicholas's thought *visio intellectualis* is distinct from *visio intelligentialis*. (9) *Visio intellectualis* is associated with *lumen intellectuale*. (10) By »seeing« Nicholas sometimes means *knowing*, as is evidenced by his expression »*visio intellectualis sive cognitio*« in Sermon CLXXXVII, n. 16.

Bormann, for his part, touches upon many textual and translation areas that are of interest only to scholars. His remarks respond to certain of Mischa von Perger's criticisms of his translation and edition entitled *Die Jagd nach Weisheit* (Heft 24 (2003) in the series *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung* (Hamburg: Meiner). The remarks also respond to Perger's criticisms of Klibansky and Senger's critical edition of the Latin text (Vol. XII (1982) in the series *Nicolai de Cusa Opera Omnia* (Hamburg: Meiner). Many of these criticisms are picayune and are made severely, so that Bormann cannot be faulted for showing irritation in his replies, though on occasion these replies are not on target. For example, Bormann is perfectly correct (p. 234) in reminding Perger that Nicholas sometimes uses »*implicat*« to mean »*implicat contradictionem*,« something that Perger seems not to have known. Similarly, Bormann is justified in reminding Perger and the rest of us (pp. 233f.) that Nicholas admitted that he had difficulty with the Latin language. Accordingly, some of Nicholas's Latin sentences are imperfectly formed, so that this fact needs to be kept in mind. On the other hand, Bormann misses the mark when he responds (p. 235) to Perger's objecting to his translation of »*puta*« in the phrase »*in maxime ludico*, [misprint here for »*lucido*«] *puta sole*« (n. 16). Bormann translated it as »zum Beispiel«; and Perger points out that »zum Beispiel« is a mistranslation, since the maximally bright object to which Nicholas is referring is uniquely the sun. Bormann's response about how Nicholas does (specifically, in *De Coniecturis*) conceive of more than one object as maximally bright, depending upon the domain (perceptible world, intelligible world, Heaven qua God's abode), is irrelevant. For in the passage in *De Venatione Sapientiae* – the passage under discussion – Nicholas is speaking only of the perceptible world, so that »*puta*« should be translated either as »nämlich« or should (as Perger suggests) be left untranslated, so that »*sole*« becomes an appositive.

As for the volume as a scholarly whole, we may judge it to be of very high quality both in terms of the information that it affords and in terms of the sensitivity with which the information is nuanced.

One will also appreciate the fact that the volume contains tributes to two long-time Cusanus scholars: Raymond Klibansky, who died on August 5, 2005, two months before what would have been his one-hundredth birthday on October 15, and Maurice de Gandillac, whose one-hundredth birthday was celebrated on February 14, 2006. Included, furthermore, is an obituary for the Italian Cusan scholar Giovanni Santinello (February 1, 1922 – August 22, 2003). And there are certain ceremonial items: Dr. Helmut Gestrich gives a word of farewell as he leaves the role of Chairman of the Cusanus-Gesellschaft; correspondingly, Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis gives a word of greeting as he newly assumes the role of Chairman. In addition, Klaus Kremer expresses gratitude to Dr. Gestrich and to Dr. Reinhard Marx, Bishop of Trier, who delivered the sermon, and celebrated mass, at the religious service organized in conjunction with the Symposium.

A book-review and several indices conclude the volume in a standard way.

(Prof.) Jasper Hopkins, Ph.D. University of Minnesota

JORGE M. MACHETTA, CLAUDIA D'AMICO (editores): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Estudios) 2005. ISBN: 950-786-502-0. 442 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Acerca de la docta ignorancia*. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas: JORGE M. MACHETTA y CLAUDIA D'AMICO. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2003. ISBN: 950-786-376-1. 182 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Acerca de la docta ignorancia*. Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas: JORGE M. MACHETTA, CLAUDIA D'AMICO y SILVIA MANZO. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2004. ISBN: 950-786-423-7. 158 S.

NICOLÁS DE CUSA: *Un ignorante discurre acerca de la mente. (Idiota. De mente)* (edición bilingüe). Introducción: JORGE M. MACHETTA y CLAUDIA D'AMICO; traducción: Jorge M. Machetta; notas: Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires (Biblos: Presencias Medievales, Textos) 2005. ISBN: 950-786-484-9. 210 S.

Eine Neuauflage des 1999 herausgegebenen und mittlerweile vergriffenen *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota de sapientia)* ist in Planung.

In den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts erschienen in Lateinamerika verstreut, vor allem aber in Buenos Aires Cusanusübersetzungen (z. B. von *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*), die wiederholt aufgelegt wurden, aber auf die Begleitung einer dauerhaften, generationenüberspannenden Beschäftigung mit Cusanus verzichten mussten. Das hat sich nun (soweit sich das vorhersagen lässt) grundlegend geändert: mit dem Mitte der 90er Jahre durch Claudia d'Amico und Jorge M. Machetta gegründeten »Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires« ist ein neuer Schwerpunkt der Cusanusforschung entstanden, der durch gezielte »Nachwuchsarbeit« in Lektürekreisen und Seminaren und seine internationale Verflechtung durch Wissenschaftlertausch, Forschungsprojekte und Tagungen berechtigte Hoffnungen auf eine langfristige und profunde Verankerung der Cusanusforschung in Buenos Aires mit Ausstrahlung in ganz Lateinamerika weckt.

Ein Standbein der Forscherarbeit ist die zweisprachige Edition von Cusanuswerken, die alle nach einem Schema gearbeitet sind: historischen Einleitungen (großer philosophiehistorischer Kontext und der Kontext der jeweiligen Schrift in Werk und Leben des Cusanus) folgt eine kurze Bibliographie, die zwischen allgemeiner und textspezifischer Literatur unterscheidet, sodann der Text in zweisprachiger Gegenüberstellung und anschließend eine Reihe »Notas complementarias«, thematisch geordnete Kommentare, die zentrale Begriffe und Problemstellungen der jeweiligen Schrift besprechen. Jeder Band endet mit einem kurzen lateinisch-spanischen Glossar der wichtigsten Begriffe. Der lateinische Text ist der der kritischen Edition, jedoch ohne Apparate abgedruckt. Im Band mit *De mente* sind die thematischen Kommentare erstmals von Mitgliedern des *Círculo de estudios* geschrieben und nicht mehr nur von deren Leitern, so dass sich auch hier der Fortschritt der Nachwuchsarbeit niederschlägt. In den *notas* werden zunächst die Teilnehmerfiguren des Dia-

loges (*Idiota, philosophus, orator*) erläutert, sodann die Namengebung und andere Leistungen der *mens*, ihre Existenz als *viva imago Dei*, als Maß und Grenze, ihre assimilative Kraft, ihre trinitarische Gestalt und schließlich ihre Unsterblichkeit.

Mit den Textausgaben, den vorzüglichen Einleitungen, die große historische Bögen schlagen und eine Verortung auch in großen Diskussionszusammenhängen möglich machen, mit der gelungenen Textpräsentation, welche Lesbarkeit mit der Möglichkeit, philologisch exakt zu arbeiten, verbindet (die aktuellen französischen Übersetzungen sind samt und sonders einsprachig herausgegeben), und mit den Kommentaren bieten diese Ausgaben eine außerordentlich gelungene Grundlage für ein vertieftes Cusanusstudium.

Als weiteres Ergebnis der Arbeit des Círculo de Estudios Cusanos ist nun kurz die Herausgabe der Beiträge des im Juni 2004 in Buenos Aires stattgefundenen Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica (»El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección«) zu besprechen. Der wie die *De mente*-Ausgabe 2005 erschienene Band vereint 36 Beiträge in spanisch (26), deutsch (2), portugiesisch (3), italienisch (2), englisch (3). Da der Band für eine differenzierte Besprechung ersichtlich zu groß ist, sei dem Rezensenten eine kurze Aufzählung gestattet.

Den Rahmen bilden der Eröffnungsvortrag von Joao Maria André (Coimbra) zu den Metaphern des Erkennens und der dialogischen Dimension der cusanischen Philosophie und der Abschlussvortrag von Klaus Reinhardt (Trier) zur symbolischen Erkenntnis und dem Metapherngebrauch bei Cusanus. André unternimmt es, die cusanische Philosophie als eine dialogische auszulegen: nicht nur, weil viele Werke offene oder verdeckte Dialogform haben, sondern weil die Denkweise selbst des Cusanus tiefgründig dialogisch sei. Eine Grundlage sieht er in der Metaphysik der Gabe: in der Gabe ist der Mensch wesentlich auf den Gebenden hin verwiesen. Eine zweite Grundlage sieht André im Konzept der Gleichheit: in der Artikulation von Einheit und Gleichheit, Gleichheit und Wahrheit sowie Einheit und Andersheit lässt sich der cusanische Erkenntnisbegriff als dialogischer begreifen: Erkenntnis wird zum Dialog zwischen endlichen Geistern, die ihre Konjekturen austauschen (21). Die Identifizierung von *aequalitas* und *Verbum* (so auch die innertrinitarische Dialogizität aufweisend) ist das dritte Fundament der Dialoghaftigkeit menschlicher Erkenntnis. Ferner: das unaussprechliche Wort ist zugleich Quelle der ausgesprochenen Worte; und auf der Grundlage der *docta ignorantia* lässt sich festhalten, dass der Erkenntnisprozess selbst eine unabschließbare Wanderschaft ist (23). Die dialogische Natur der menschlichen Erkenntnis wird näherhin beschrieben in einer Auslegung der conjecturalen und symbolischen Natur der Erkenntnis, die (in beiderlei Gestalten) als dialogische Konvergenz (25) stattfindet; aus den Rekursen auf Symbole läßt sich leicht übergehen zu einer Behandlung der Metaphern als Anzeichen für Dialogizität (27). André weist dies an Metaphern der Schöpfung und des Erkennens auf, so z. B. das *Idem* in *De genesi*, das in Dialog mit dem *non-idem* schafft, oder in *De filiatione Dei* die Schöpfung dargestellt als Dialog Meister-Schüler; in *De mente* wiederum wird das Schaffen dem Komponieren gleichgesetzt, in *De visione dei* dem Austausch der Blicke. Der Schlüssel zu all diesen Erwägungen der Dialoghaftigkeit

liegt, so André, in der Fähigkeit des Menschen zur Antwort auf die Unendlichkeit des Rufes Gottes (30). Die drei Dimensionen der dialogischen Gotteserkenntnis seien die *theologia sermocinalis*, die *transsumptio* und die *manuductio*; die Weiterkenntnis findet statt als *assimilatio* (als Im-Anderen-Sein); die Metapher des lebendigen Spiegels und des lebendigen Bildes u. a. aus *De mente* zeigt deren Eigenleben im Erkenntnisprozess. Ebenso dialogisch ist die Metapher des Kosmographen: Erkenntnis als Dialog mit der Außenwelt. Zum Abschluss weist André auf die ethischen Implikationen dieses Ansatzes hin und endet mit der Beziehung von Erkenntnis und Liebe in der *scientia amoris* des sog. Albergati-Briefes.

Klaus Reinhardt kommt in seinem Schlussvortrag in anderer Weise auf den Metaphernreichtum der cusanischen Philosophie zu sprechen. Grundgelegt in der Unerschöpfbarkeit der Wahrheit selbst, dienen Symbole oder Metaphern als – transitorische – Marken des Anfangs des Weges der Wahrheitserkenntnis. Reinhardt macht dies am Beispiel der cusanischen Interpretation der Namen der göttlichen Dreifaltigkeit deutlich: keiner der Namen trifft das Wesen Gottes, jeder drückt einen Aspekt aus (bis auf das Tetragramm aus der Sicht der Geschöpfe), und es gibt eine Hierarchie unter ihnen. Die Namen Vater-Sohn-Heiliger Geist schätzt Cusanus besonders niedrig ein, weil sie wenig Erkenntniswert bieten. Reinhardt verfolgt daraufhin die Namensgebung der späten Werke Cusanus', die für diesen über dem klassischen biblischen Ternar stehen (dessen Kritik durch Thomas von Aquin er anschließend kurz referiert). Reinhardt hält abschließend aber fest, dass Cusanus aus zwei Gründen an Metaphern festhält: wegen seiner Konzeption der *mens* (Geist ist immer schöpferische Sich-Selbst-Darstellung) und wegen seiner Konzeption von Jesus Christus, dem fleischgewordenen göttlichen Wort: als Ergänzung des Tetragrammas, das nunmehr aussprechbar wird, gibt er den biblischen Metaphern neuen Rückhalt.

Zwischen diesen beiden Vorträgen gliedert sich der Band in 4 große Abschnitte, innerhalb deren jeweils Haupt- und Sektionsvorträge (letztere von Nachwuchswissenschaftlern, von denen sich manche derer aus Buenos Aires als Kommentaraufatoren in der *De mente*-Ausgabe wiederfinden) unterschieden werden.

Der erste Abschnitt widmet sich der »Genealogie des cusanischen Denkens«; Bezüge zu Eriugena (Bauchwitz/Natal), Bonaventura (Casarella/Washington), dem arabischen Neoplatonismus (Guerrero/Madrid) und dem Nominalismus (Krieger/Trier) sowie zu Meister Eckhart (Alves Bezerra/Natal) und Pseudo-Dionysius (Luduena/Buenos Aires) werden thematisiert.

Der zweite Abschnitt umkreist das Thema »Mensch und Erkenntnis aus theoretischer Perspektive« und behandelt im Einzelnen die »Erbsünde« in der Erkenntnistheorie Nikolaus' (Cuozzo/Turin), Ruhe und Bewegung als epistemologische Grundbegriffe neoplatonischer Herkunft in *De Possess* (Eisenkopf/Brühl), den aufsteigenden Weg zu Gott und den Weg der Selbsterkenntnis in *De ludo globi* (Kijewska/Lublin), die Negation als erstes Prinzip der cusanischen Metaphysik (Machetta/Buenos Aires), eine Reinterpretation der cusanischen Wissenschaftsphilosophie auf der Grundlage des Wesens der *mens* (Schwaetzer/Trier), über das Nicht-Wissen als Wissen in *De docta ignorantia* (Ullmann/Porto Alegre) sowie über die Unsterblichkeit der Seele (Di Rienzo/Buenos Aires), die Bedeutungsmacht der Rede vom

»Nicht-Anderen« als *aenigma* für das Nicht-Andere selbst (González Ríos/Buenos Aires), Erkenntnis und Freiheit bei Cusanus (Oliveira Ferreira/Natal), Leib und Erkenntnis in *De mente* (Pico Estrada/Buenos Aires) und die doppelte Bewegung der spekulativen Entfaltung in *De beryllo* (Rusconi/Buenos Aires).

Der dritte Teil behandelt »Mensch und Erkenntnis aus praktischer Perspektive«. Die Beiträge thematisieren die Argumentation im Prooemium des dritten Buches von *De concordantia catholica* (Bertelloni/Buenos Aires), die Rolle von *ignorantia* und *coniectura* im Konkordanzdenken des Cusanus (D'Amico/Buenos Aires), die Vielheit des Endlichen vor dem Horizont des Unendlichen in der Epistemologie des Cusanus (Riedenaer/Wien), Gewissheit und Ungewissheit als Lebensform (Wikström/Björkdoba) sowie *concordantia* und Politik (Arroche/Buenos Aires), Cusanus und Marsilius von Padua im Vergleich zum Thema *consensus* (Castello Dubrá/Buenos Aires), die Synthese zwischen Hierarchie und Konsens in *De concordantia catholica* (D'Ascenzo/Buenos Aires), Einheit des Glauben und Unterschiedlichkeit der Riten (Díez/Buenos Aires) und Gleichheit und Goldene Regel als praktische Prinzipien bei Cusanus (Thomas/Trier).

Der vierte Abschnitt dreht sich um die »Ausstrahlung (proyección) des cusanischen Denkens« und betrachtet dies bei der Popperschen Epistemologie in Bezug auf die *docta ignorantia* (Lértora Mendoza/Buenos Aires), um cusanische Echos in Borges' *La Biblioteca de Babel* (Magnavacca/Buenos Aires) und in Bezug auf Jagd-Bilder für das Erkennen bei Cusanus, Giordano Bruno und Francis Bacon (Manzo/La Plata). Den Abschluss bilden kürzere studentische Beiträge (wohl die jüngste Generation des *Círculo*) zum pythagoreischen Einfluss bei Cusanus (Aragón/Buenos Aires), über den Namen Gottes in *De non aliud* (Cataldi/Buenos Aires), über die cusanische Haltung vor dem Abgrund des Seins, welches den *logos* übersteigt (de Zavalía/Buenos Aires), über den cusanischen »Dialog« mit den Aristotelikern Johannes Wenck und dem Gesprächspartner Fernando in *De non aliud* (Strok/Buenos Aires) sowie über den cusanischen Idiota, aktuelle Ignoranz und die Philosophie (Varela/Buenos Aires).

Der weiten Spanne der geographischen Herkunft der Autoren entspricht also die der Themen, die sich (selbstverständlich) nicht alle in das Thema der Tagung und des Buches eingliedern. Grundzüge lassen sich quer durch die Abschnitte ausmachen: selbstverständliche Themen im Umkreis der Erkenntnistheorie und der Theorie der *mens*; das Thema der Metaphern, und damit (sprachphilosophisch) verbunden Probleme der Benamung Gottes, insbesondere für *De non aliud*; (wenig überraschend) der neoplatonische Traditionszug, in dem Cusanus steht und den man hier in vielen personalen und systematischen Stationen und Bezügen betrachten kann; dafür etwas gering das Interesse an der cusanischen »Wissenschaftsphilosophie« im engeren Sinne (allein Schwaetzer behandelt *Idiota de staticis experimentis*). Überraschend stark das Interesse an der praktischen Philosophie des Cusanus, z. B. mit mehreren Beiträgen zu *De concordantia catholica*. Diese sollen zum Abschluss kurz umrissen werden, auch um einen Eindruck der Vielfalt des Bandes zu geben. Ein Beitrag stammt von einem arrivierten Wissenschaftler, vier von Nachwuchswissenschaftlern, vier sind von Argentinern, einer von einer Deutschen; vielleicht passt

dies zu einer Beobachtung (oder besser: Konjektur) des Rezensenten, dass in Lateinamerika der Philosophie gerade im Hinblick auf eine politische Praxis sehr viel mehr Erwartungen entgegengebracht werden als in der Alten Welt. Darin bestärkt werden kann man durch die Schlussbemerkung des Beitrages von Castello Dubrá, dass das Problem der Vermittlung von Einheit bzw. Kohäsion und Vielheit, also Differenziertheit der Gesellschaft auch heute ein Problem in Theorie und Praxis der Politik ist.

In seinem Beitrag zur Argumentation im Prooemium des dritten Buches von *De concordantia catholica* stellt F. Bertelloni (Buenos Aires) als eine der Herausforderungen, denen sich Cusanus stellt, die Vermittlung von absteigender (monarchisch, von Gott) und aufsteigender (consensual, von den beherrschten) Machtbegründung dar. Die Lösung finde sich (Reinhardt zitierend) darin, die aufsteigende Machtbegründung als eine Aktualisierung der absteigenden zu begreifen (256). Im folgenden nimmt Bertelloni eine Revision der cusanischen Argumentation im Prooemium vor mit dem Ziel, das Verhältnis der einheitlichen absteigenden, d. h. von Gott stammenden Macht zu ihrer vielfältigen Manifestation in der aus dem Volk aufsteigenden Macht zu bestimmen. Für die Konstruktion eines einheitlichen Charakters der aufsteigenden Macht (das ist das eigentliche Problem) durch einen rationalen Diskurs bemühe Cusanus zwei Gedankenfiguren: einen optimistischen Naturalismus, der dafür hält, dass der Mensch aus einem vorzivilisatorischen Status der schieren Vielheit in eine (durch *consensus* und *lex*) einige Ordnung der *civitas* gelangen kann; und die Verbindung der Rationalität der Menschen und ihrer freiwilligen Einordnung in das System zivilisierten Lebens.

Der Beitrag von V. Arroche zu Konkordanz und Politik unternimmt eine Lektüre einiger Begriffe von *De concordantia* mithilfe metaphysischer Kategorien aus *De docta ignorantia*. So wird der Begriff des Unendlichen (in Verbindung mit der Einheit) als Wurzel des vielfältigen Endlichen zu einem Interpretationsschlüssel für die Strukturen von Kirche und Imperium; der trinitarische Charakter des *unum maximum* ist zu nutzen für die Erläuterung der *concordantia*; *contractio*, *complicatio-explicatio* und *imago* werden Interpretationshilfen für die Bedeutung von *consensus* und politischer Repräsentation; *concordia* ist dann auch zu lesen im Lichte der *conexio infinita*.

Der Beitrag von J. Castello Dubrá unternimmt eine komparative Untersuchung von Funktion und Reichweite des Begriffes *consensus* bei Cusanus und Marsilius von Padua (welcher bei den anderen Beiträgen natürlich auch Erwähnung findet) und sucht in diesen aristotelische und platonische Quellen. Die *consensus*-Konzeption des Marsilius beruht darauf, dass Herrschaft auf dem Konsens der Untertanen beruht, der sich im besten Fall in einer Wahl Ausdruck verliehen hat, und dass der Gesetzgeber in der Totalität (oder *valencior pars*) der Bürgerschaft besteht, weil die Totalität am besten das Gemeinwohl vertritt, am ehesten den Effekt der Gesetzesbefolgung hat und die Kongruenz von Gesetzgebenden und Betroffenen nur so besteht. Bei Cusanus stellt Castello Durán drei Schattierungen des *consensus* heraus: den charismatischen oder spirituellen Konsens (beruhend auf der Hilfe des Heiligen Geistes beim universalen Konzil; naturgemäß erst *post festum* festzustellen), den »effektiven« Konsens (gibt Autoritäten wie Gesetzen Legitimität) und den »virtuellen«

Konsens (d. h. still oder durch *usus*). Bei Marsilio sind dabei eher aristotelische (horizontale Realitätsauffassung, die Vielheit vor der Einheit), bei Cusanus eher neoplatonische (vertikale Realitätsauffassung, die Einheit vor der Vielheit) Wurzeln festzustellen.

M. D'Ascenzo widmet sich der Beziehung von Hierarchie und Konsens in *De concordantia*; nach einer Skizze beider Begriffe findet er sie im Prinzip der Wahl verbunden, wobei klar zu unterscheiden ist zwischen durch Wahl aufgestellten Gesetzen und dem durch Wahl bestimmten Herrscher, der diesen Gesetzen unterworfen ist: Hierarchie ist so durch Konsens ins Amt gesetzt und in ihrer Vollmacht zugleich durch konsensuelle Normen begrenzt.

S. Thomas (Trier) diskutiert vor dem Hintergrund des schon mehrfach genannten Prooemiums das Verständnis praktischer Prinzipien bei Cusanus anhand des Prinzips »Gleichheit« und der sog. Goldenen Regel. Die Grundlage der »guten Herrschaft«, nach der Cusanus sucht, finde sich in der Gleichheit aller Menschen und dem Prinzip des *consensus*; nach einer Skizzierung beider Begriffe bei Marsilius und Ockham wird die (an Aristoteles angelehnte) natürliche Begründung von Gemeinschaft und deren Zusammenhalt durch konsensuell gefundene Regeln aufgezeigt, wobei die Regeln auch von Repräsentanten (den »Weisen«) aufgestellt werden können, deren Tun durch einen Konsens und auf Zeit abgedeckt ist. Die Herrschaft der »Weisen« über die »Toren« und die Gemeinwohlorientierung komplettiert die gute Herrschaft. Der voluntative Aspekt der Herrschaft stehe insgesamt bei Cusanus vor dem funktionalen. Zum Abschluss wird kurz dargelegt, dass die Goldene Regel bei Cusanus Bedingung des Praktischen, nicht Sinnbestimmung des Praktischen sei (wohl im Sinne einer notwendigen, nicht hinreichenden Bedingung des guten Handelns).

Der Band bietet ein weites Panorama cusanischer Philosophie und eine beeindruckende Zustandsbeschreibung der Beschäftigung mit und Forschung an Cusanus in Lateinamerika (und in seiner Heimat, selbstverständlich); mit gewissem Stolz, vermeint man zu spüren, hat sich der Kongress den ersten in Lateinamerika genannt – es bleibt sehr zu wünschen, dass ihm bald weitere folgen mögen und er in ganz Lateinamerika ausstrahlt. Und schade nur, dass Bücher aus Lateinamerika in Europa erfahrungsgemäß kaum zu bekommen sind.

Matthias Völlet (Mainz)

ARNE MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*. BCG XIV (Münster 2006). 347 Seiten.

»Never judge a book by its cover« rät der englische Volksmund, und die vorliegende Abhandlung des jungen Philosophiehistorikers Arne Moritz (*Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*), die aus dessen Dissertationsschrift an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (2004) hervorgegangen ist, liefert uns ein wunderbares Beispiel für die Gültigkeit solch elementarer Lebensweisheiten

(ganz gleich, woher sie stammen). »Radikaler Holismus« – das ist es, was dem (allzu) oberflächlichen Blick auf dieses Buch sofort ins Auge springen muss. Da will also ein mit den Feinheiten hermeneutischer Diskurse sicher gut vertrauter Autor nicht nur einen Kanoniker des 15. Jahrhunderts in den Denkhorizont eines Pierre Maurice Marie Duhem oder Willard Van Orman Quine rücken, sondern scheut sich nicht einmal, dem derart Verjüngten radikale Tendenzen zu unterstellen – und das jenem Mann, dessen Werk sich doch so besonders auszeichnet durch die in weiten Teilen betont vorsichtigen, gegen (auch für einen hochrangigen Kirchenfürsten in der Dämmerung des deutschen Frühhumanismus nicht immer ungefährliche) Fehldeutungen und Zuspitzungen gerichtete Art der Formulierung und damit einhergehend so mancher, geradezu legendär deutungsresistenter Begriffsungetüme (wie dem *non-aliud*, dem *posse-esse* usw.). Wäre eine holistische Fassung der cusanischen Einheitsphysik nicht genauso absurd, wie die Auslegung des cusanischen Diktums von der Unerreichbarkeit der *praecisio absoluta* durch menschliche Erkenntnismittel als einer (prophetischen) Vorwegnahme der Quantenmechanik? Kann man denn einen Menschen, der stets so sehr um Vermittlung und Ausgleich in allen Bereichen seines Denkens und Wirkens bemüht war wie Nikolaus von Kues überhaupt in irgendeiner Hinsicht das Attribut der Radikalität beimessen?

Genau das ist das erstaunliche Ergebnis von Arne Moritz' wirklich bemerkenswerter Untersuchung: Man kann. Zumindest kann man es, wenn diese Lesart durch so viel Sachverstand und analytische Stringenz untermauert wird, wie hier. Es gehört zu den großen Qualitäten dieses Buches, dass es mit erfrischendem Mut die *intentio auctoris* zugunsten einer *intentio operis* in zeitgenössischen Kontexten zurückstellt,¹ und damit die wichtigsten Grundsätze der cusanischen Seins- und Erkenntnislehre auch demjenigen näher zu bringen vermag, der mit der spezifischen Semantik philosophisch-theologischer Texte des Mittelalters nicht vertraut ist. Nikolaus von Kues selbst wäre wohl der letzte, der die Adaption seiner Lehren innerhalb eines neuen Vokabulars und unter veränderten Erkenntnisprämissen verurteilt hätte, im Gegenteil: Selten hat eine Geistesgröße die beständige Modifikation und Neuformulierung der eigenen theoretischen Erträge so vehement eingefordert (und vollzogen), wie er. So wertvoll Kurt Flaschs »genetischer« Ansatz, die Idee, Nikolaus' Denken nicht nur aus einer statischen Lebenswirklichkeit heraus zu rekonstruieren, sondern seine Schriften in engster Bindung an das Persönliche, Private, Biographische, also vor allem als *Entwicklung* zu begreifen,² auch gewesen ist: Wer Nikolaus von Kues ausschließlich als Produkt seiner unmittelbaren persönlichen wie auch mittelbaren historischen Umwelt heraus betrachtet, der würde die Überzeitlichkeit bestimmter, grundlegender Ideen nicht nur für Nikolaus von Kues, sondern ganz und gar bestreiten und sie zu bloßen Nebenprodukten der Zeitläufte degradieren. In diesem

¹ MORITZ, S. 14. Zur Unterscheidung von Autor- und Werkintention wird an dieser Stelle verwiesen auf: UMBERTO ECO, *Überzogene Textinterpretation*, in: DERS., *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (München 1996) 52–74, hier: 73, 59f., 70–72.

² KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt am Main 1998); DERS., *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay* (Stuttgart 2004).

Fall wäre natürlich völlig unbegreiflich warum – Erich Meuthen hat das einmal in die ironisch überspitzte Formel gefasst, bei ihm, Nikolaus, stünden *die Lösungen*³ – die Schriften des Nikolaus von Kues gerade in unseren Tagen so breite Resonanz finden und ihre Aktualität mehr denn je bis in die Feuilletons der Tageszeitungen hinein behauptet wird.

Naturgemäß fällt es dem Essayisten leichter, aus den Zeilenzwischenräumen historischer Texte die unbewusste Aussage, das Implizite herauszulesen. Das heißt aber keinesfalls, dass es dem strengerer wissenschaftlicher Methodik verpflichteten Autor unmöglich sein muss, zumindest dann nicht, wenn sich dieser zu jedem Zeitpunkt des *historistischen Problems* bewusst ist.⁴ Und das ist bei Moritz zweifelsohne der Fall. Das Entscheidende ist dabei, dass *im Zusammenhang einer solchen Sachorientierung philosophiehistorische Auslegung selbst Philosophie wird*.⁵ Eben weil es neben der rein geistesgeschichtlichen Anerkennung der strukturellen Bedeutung der cusanischen Erkenntnis- und Seinslehre auch noch ein unübersehbares vitales, substantielles Interesse an der großen Synthese, dem Abgleich mit der philosophischen Gegenwarts- oder, allgemeiner, Geisteskultur gibt, kann Moritz mit seiner konzentrierten und gerade deshalb stimmigen methodologischen Einleitung den Leser von seinem Zugang, dem des *moderaten Anachronisten*, überzeugen. Dabei entsteht bemerkenswerterweise nie der Eindruck, dass hier jene standardisierte Apologetik zum Zuge käme, die häufig zum Tragen kommt, wenn zur Erlangung akademischer Weihen schlicht ein neuer »Blickwinkel« aus dem Hut gezaubert wird, um von einem bereits intensiv bearbeiteten Forschungsfeld wissenschaftliche Marginalien zu ernten. Das zeigt sich auch daran, dass sich Moritz nie in die leider immer noch so weit verbreiteten Verschleierungsdialekte vieler philosophiehistorischer Arbeiten geflüchtet hat, sondern immer den Willen zur konkreten Aussage zeigt, zur Anwendung des Interpretationsschemas, ohne dabei den Betrachtungsgegenstand gewaltsam unter die eigenen Forschungsprämissen zu zwingen. Auch wenn Moritz in entwaffnender Ehrlichkeit in seinen wertvollen *Hinweisen zum Gebrauch* gleich zu Beginn anmerkt, seinem *Ausgangsthema* zunächst eher *unambitioniert* gefolgt zu sein,⁶ so ist hier doch ein wirklich neuer, wichtiger interpretativer Ansatz entstanden.

Dreh- und Angelpunkt ist dabei zunächst die Abgrenzung eines radikalen Holismus von seiner »weichen«, traditionellen Spielart. Radikal ist Holismus für Moritz dann, wenn er *bestimmte Gegenstände als Momente in ein Verhältnis ontologischer Dependenz zu einem von seinem Umfang her möglichst groß gewählten und gegenstandsmäßig über die Teile hinaus behaupteten Ganzen stellt*.⁷ Was damit gemeint ist, wird eigentlich erst in der Gegenüberstellung der moderaten Variante holistischer Theoriebildung wirklich klar: »Weichere« Spielarten des Holismus behaupten nach Moritz unter – das ist entscheidend – *Ausklammerung einer Gegenständlichkeit des Ganzen* [...], *dass die fraglichen*

³ ERICH MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Freiheit und Schicksal des Christenmenschen damals und heute* (Trier 1962) 5.

⁴ MORITZ, S. 18.

⁵ MORITZ, S. 15.

⁶ MORITZ, S. 14.

⁷ MORITZ, S. 111.

Gegenstände in einem ontologischen Dependenzverhältnis bzw. holistischen Bestimmungsverhältnis zu anderen Gegenständen derselben Art stehen.⁸ Dies also ist – natürlich in verknappten Worten – der Beurteilungshorizont, vor dem Moritz die cusanische Einheitsmetaphysik analysiert. Wenn er nun Nikolaus als Vertreter eines radikalen Holismus ansieht, dann genügt es demzufolge nicht, in der Philosophie von Ein- und Ausfaltung die Abhängigkeit aller die Einheit (bzw. gestalttheoretisch gesprochen, das *Ganze*) notwendig nur eingeschränkt repräsentierenden *Explicatio* von anderen Ausfaltungen zu behaupten. Vielmehr muss dabei die Teilhaftigkeit der einzelnen Ausfaltungen besonders betont werden, und zwar nicht etwa dergestalt, dass eine beschränkte Anzahl anderer Explikationen aus dem *Ganzen* den (gewissermaßen induktiven) Beweis für dieses Teilhaftigkeitsverhältnis liefern, sondern vielmehr die Komplikation, der übersummativen Ursprung der Ausfaltungen, als Übergeordnetes immer mit-, oder, besser gesagt, vorausgedacht wird. Das hat natürlich weitreichende ontologische Konsequenzen: Die Hervorhebung des Ganzen wird, so die Argumentation bei Moritz, auch durch die *Preisgabe eines eigenen Seins der Explikationen gegenüber der Komplikation* erreicht.⁹ In der Terminologie Roman Ingardens kommt Moritz dabei zu dem Schluss, dass die *Seinsunselbständigkeit* des Ausgefalteten bei Nikolaus von Kues zur Voraussetzung einer *ontologisch absolut fundierten Stellung des holistischen Ganzen* wird,¹⁰ und genau darin liegt die Besonderheit und letztendlich auch die Radikalität des cusanischen Holismus, nicht nur in der rein analytischen, a-historischen Perspektive, sondern auch in der philosophiegeschichtlichen Abgrenzung zur neuzeitlichen Totalitätsperspektive.¹¹

Das alles ist, selbst dort wo Moritz die Mittel der formalen Logik zur Klärung heranzieht, nicht eben leicht verständlich und müsste für sich genommen auf diejenigen Leser und Leserinnen, die mit den feinen Differenzierungen holistischer Theorien kaum oder gar nicht vertraut sind (wie der Autor dieser Rezension), wohl als bloße formale Spitzfindigkeit erscheinen. Hier aber liegt die große Stärke der *Expliziten Komplikationen*: Moritz liefert weit mehr als eine Interpretationsvariante der cusanischen Erkenntnis- und Seinsphilosophie. Seine Abhandlung ist vielmehr zugleich eine fast enzyklopädische Darstellung zur Geschichte des Holismus, die eine wahre Fülle von Querverweisen auf verwandte Gebiete philosophischer und theologischer Diskussionen in Antike und Mittelalter aufbietet, wie etwa auf die jahrhundertelange Auseinandersetzung mit Problemen des unendlichen Seienden vor dem Hintergrund transzendentaler Ontologien, die hier ausgehend von der aristotelischen Physik, über Duns Scotus und Meister Eckhart bis hin zu Nikolaus von Kues als eine zwar nicht prinzipiell neue, aber quellenhistorisch längst nicht erschöpfend nachgezeichnete Entwicklungslinie dargestellt wird.

⁸ MORITZ, S. 111f.

⁹ MORITZ, S. 166. Hier nimmt Moritz offensichtlich Bezug auf: ROMAN INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. 2 (= *Existentialontologie*) (Tübingen 1964) 115.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Gerade durch derartige Ausweitungen des Diskurses, durch das Aufzeigen der begrifflichen Weite und Verweisungsvielfalt des Holismus führt die Betrachtung fast zwangsläufig immer wieder auf Nikolaus von Kues zurück, der wie nur wenige vor (und wenige nach ihm) den Allgemeingültigkeitsanspruch seiner Ideen *in concreto* auf den unterschiedlichsten Gebieten zu beweisen versuchte.¹²

Erst auf dem breiten Fundament dieser philosophiehistorischen Darstellung holistischer Denkansätze wird deutlich, wie ertragreich Moritz' Ausdifferenzierung des ontischen und epistemischen Holismus bei Nikolaus von Kues nicht nur für diese, sondern auch nachfolgende Abhandlungen zur cusanischen Ganzheitslehre ist. Denn erst durch die Gegenüberstellung verschiedener holistischer Positionen wird die Radikalität der cusanischen Emergenzlehre überhaupt wirklich greifbar. Dabei hat es mitunter fast den Anschein, als sei Moritz selbst ein wenig überrascht darüber, wie gut das begriffliche und semantische Instrumentarium des Holismus für die Rekonstruktion der cusanischen Leitideen geeignet ist. Wichtig ist dabei auch, dass Moritz dabei nicht auf einer mehr oder weniger genuin philosophisch-theologischen Perspektive verharrt, sondern u. a. auch politische Theorie (insbesondere die Rolle des Konziliarismus) sowie (wenn auch eher am Rande) naturwissenschaftlich-mathematische Aspekte in sein Bild eines (proto-)holistisch denkenden Nikolaus von Kues mit einbezieht.

Moritz schreibt damit also nicht nur über, sondern in gewisser Hinsicht auch im Geiste des Holismus, und das muss er auch, um die Behauptung einer radikalen Ganzheitslehre bei Nikolaus von Kues schlüssig nachweisen zu können. Nur indem die Vielfältigkeit der Interessen und die damit einhergehende enorme schriftliche Produktivität des Cusanus durch Beispiele illustriert wird, kann schließlich der Blick auf das Ganze gerichtet werden, auf Nikolaus' Behauptung eines die vielen einzelnen Mosaiksteine zum Gesamtbild fügenden übersummativen Einen.

Dabei kann nicht deutlich genug gemacht werden, dass der holistische Bezugsrahmen keinesfalls zu interpretativer Beliebigkeit Anlass gibt (etwa derart, dass der philosophische Ganzheitsbegriff als »allumfassend« zum analytischen »anything goes« reduziert wird), wie sich insbesondere in Moritz' kritischen Einlassungen zur Frage nach der Vorbildrolle platonischer bzw. neuplatonischer Henologien für die cusanische Seins- und Erkenntnislehren zeigt.¹³ Nicht zufällig hat Koch die terminologische Wende vom aristotelisch-platonischen Dualismus zur Gegenüberstellung von Einheits- und Seinsmetaphysik im Zusammenhang mit der *ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues vollzogen.¹⁴ Nicht nur für Nikolaus von Kues, sondern für das Geistesleben des späten, abendländischen Mittelalters hat diese Erweiterung des Bewertungshorizontes Berechtigung. Und würde man in dieser Hinsicht nur das

¹² Flasch spricht in diesem Zusammenhang von einem »discours de la méthode«. Vgl. K. FLASCH, *Nikolaus Cusanus* (München 2001) 26 (unter Bezugnahme auf *De beryllo*): »Dabei hebt Cusanus hervor: Sein Verfahren ist auf alle Art von Forschungen auszudehnen. Jeder, der es verstanden hat, kann es auf seinem Arbeitsgebiet fruchtbar anwenden (ad quaeque indaganda). Er verspricht also einen discours de la méthode.«

¹³ MORITZ, S. 172–189 (= Kap. 4.2: *Schwache Relevanz (neu-)platonischer Henologien*).

¹⁴ J. KOCH, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* (Opladen 1956).

Wort des Kardinals selbst gelten lassen, so müsste man ihn ohnehin wohl am ehesten der pythagoreischen Schule zuschlagen,¹⁵ an der sich Aristoteliker und Platonisten gleichermaßen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, abgearbeitet hatten. Es macht daher auch Sinn, dass Moritz sich, wenn auch nur in einigen wenigen Ausführungen, auch der pythagoreischen Schule zuwendet. Nikolaus' Verhältnis zu platonischen und, wichtiger noch, neuplatonischen Positionen ist, genau wie jenes zum Aristotelismus (und aller aus diesen beiden großen Denkrichtungen hervorgegangenen antiken und mittelalterlichen Derivaten) das eines Eklektikers – und dieser Begriff sei hier ausdrücklich ohne seinen häufig so faden Beigeschmack gebraucht. Geradezu vorbildlich trägt Moritz durch seine differenzierte Darstellung dem Problem der insgesamt unscharfen Quellendependenz der cusanischen Schriften Rechnung.

Es würde hier viel zu weit führen, auf Einzelheiten der Argumentation einzugehen. Ein Aspekt in Moritz' Abhandlung sei aber gesondert erwähnt, da ohne ihn die zweifellos herausragende Stellung des Nikolaus von Kues in der abendländischen Geistesgeschichte nicht gänzlich verständlich würde. Bei aller hochkomplexen Spekulation, die diese Ausnahmefigur des spätmittelalterlichen Geisteslebens in einer schwer überschaubaren Fülle von Schriften betrieb, behielt er doch immer auch einen Sinn für Anschaulichkeit und zugleich ein, modern gesprochen, pluralistisches Wissenschaftsverständnis, das den Laienrezipienten nicht nur mitdachte, sondern den unvoreingenommenen, kanonisierten Wissensformationen entzogenen Leser zum Idealtypus des Erkenntnisuchenden überhaupt erhob. Nikolaus' Versuch eines Brückenschlags zwischen der Schulwissenschaft seiner Zeit, der er sich bei allem Skeptizismus nie gänzlich verschlossen hat, und dem praktischem Erfahrungswissen, dem er schon durch seine Herkunft aus einer quasi-bürgerlichen Kaufmannsfamilie aus Kues, verbunden war, kann dabei ohne Schwierigkeiten in Moritz' holistisches Deutungskonzept eingebunden werden – Ganzheit der Betrachtung meint dabei nämlich immer auch Ganzheit der Betrachtenden. Dem Einzelnen den Blick auf die Gesamtheit zu eröffnen, verlangt bei Nikolaus nach einer Vielzahl alternativer Anleitungen, so dass das, was mitunter in seinen Schriften als Redundanz erscheinen mag, in Wahrheit didaktisches Bemühen ist. So ist es nicht verwunderlich, dass Holismus dabei, wie Moritz im letzten Abschnitt seiner Untersuchung zeigt, selbst noch auf der Ebene des sinnlich direkt Erfahrbaren, der bildlichen Symbolik nachweisbar sein kann. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel liefert Moritz bei seiner Deutung jener Passage aus *De possesset*, in der der bekanntermaßen hochgradig bibliophile Nikolaus von Kues zur Verdeutlichung des Begriffsdualismus von *explicitio* und *complicatio* aus dem Buchstaben *I(esus)* den Buchstaben *N(azareus)* hervorgehen lässt.¹⁶ Wie nun Moritz diese eigentümliche Verständnisstütze schlüssig auf die unmittelbare Alltagserfahrung der mittelalterlichen Buchfaltung (wie sie unter anderem bei Le-

¹⁵ Vgl. hierzu u. a. die Verweise auf Pythagoras in *De docta ignorantia*: h I, N. 6, Z. 7; N. 15, Z. 2; N. 16, Z. 22; N. 23, Z. 8 sowie *Idiota de mente*: h ²V, N. 88, Z. 11, wo Nikolaus seinen Laien (zumindest hier sicher als alter ego) aussagen lässt: »Nescio, an Pythagoricus vel alius sim.«

¹⁶ *De poss.*, h XI/2, N. 54.

porellobüchern zur Anwendung kam) zurückführt,¹⁷ ist nur ein Beispiel für sein großartiges Gespür, sich – trotz des *moderaten Anachronismus*, den die holistische Interpretation in sich birgt – in die Lebenswelt seines Protagonisten und deren symbolsprachliche Reflektion durch diesen hineinzudenken.

Zu behaupten, die *Expliziten Komplikationen* seien eine leichte Lektüre, wäre schon angesichts der im Vorangegangenen nur grob umrissenen inneren Komplexität und äußeren Verweisungsvielfalt des ganzen Gegenstandes völlig abwegig. Moritz hat ein sehr anspruchsvolles und mitunter forderndes Buch geschrieben – aber zugleich eine überaus lohnenswerte und richtungsweisende Lektüre, die zu weiterer Forschung anregt (und durch die umfangreiche Bibliographie dazu auch noch ein wertvolles Werkzeug liefert). Ein wichtiges Buch.

Marco Böblandt, München

¹⁷ MORITZ, S. 301–304.

PERSONENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Aertsen, J. A. 286⁴⁴
Alanus ab Insulis 70⁷⁶
Albertus Magnus 57¹⁷ 73⁸⁵
Albumasar 147
Álvarez-Gómez, M. 27 34³³ 101
211–243 289⁶⁵
Alves Bezerra, S. M. 302
Althusser, L. XV
Anaxagoras 279
André, J. 34³³ 301
Angelus Silesius 135
Anselm von Canterbury 79¹¹³ 94 293
294
Apel, K. O. 44 288 288⁵²
Aragón, C. 303
Aris, M.-A. 49¹⁰⁶ 56¹² 57¹⁷ 73^{88–89} 97¹⁸⁷
165⁶³ 293 296
Aristoteles 42 58 67⁶¹ 83¹²⁶ 85 93¹⁵⁹ 96
98 191 224 290
Arroche, V. 303 304
Athanasius d. Gr. 108
Augustinus 14 19 59 60³³ 75⁹⁸ 89 90¹⁴⁵
93¹⁵⁹ 94 101 117 141¹¹ 237 248
- Bachelard, G. XVI
Bacon, F. 303
Bätzing, G. 276
Balthasar, H. U. von 52
Bartsch, W. 81¹¹⁸
Bauchwitz, O. F. 302
Beauvoir, S. de XV
Beierwaltes, W. 6 10 10³ 31⁹ 39 50
60³³ 100 135 207 218²⁸ 241 268
268¹³⁹ 275
Bellitti, Ch. M. 137¹
Benz, H. 50 51 134 279–290
- Berengar von Tours 293
Berlin, I. 192 193⁸²
Berndt, R. 165⁶³
Bernhard von Clairvaux 57¹⁶
Bernhard von Waging, Prior in Tegern-
see 12
Bertelloni, F. 304
Berthold von Regensburg 296
Bessarion s. Johannes
Blug, S. 276
Blumenberg, H. XXV 56¹² 279 280 283
Bocken, I. 279–290
Böhlandt, M. 305–311
Bohnenstädt, E. 105⁵
Bonaventura 55¹¹ 68⁷² 101 144 214
Borges, A. 303
Bormann, K. 64 255⁵⁵ 298 299
Bormann-Kranz, D. 86¹³⁷
Bredow, G. v. XI-XIV 6 11 11⁸ 185
185⁶⁹ 208³
Bréhier, E. XV XVI
Brüntrup, A. 62³⁵
Bruno, G. XV 281 303
Brunschvicg, L. XV
Buber, M. 279 279³
Buchenau, A. 89¹⁴³
Bucher, A. J. 81¹²² 144²⁴
Büchmann, G. 3³
Bultmann, R. 81¹¹⁸
Cantecor, G. XV
Casarella, P. 5 29–52 135 208 302
Cassirer, E. XV 284³² 287 287⁴⁶ 289⁶³
Castello Dubrá, J. A. 303 304–305
Cavaillès, J. XV
Cataldi, G. A. 303

- Celan, P. 51
 Congar, Y. 141¹¹
 Cuzzo, G. L. 302
 Curtius, E. R. 56¹²

 Dahm, A. 74 80 80¹¹⁵ 80¹¹⁷ 245–276
 D'Amico, C. 32²¹ 47⁹⁷ 300–305
 Dangelmayr, S. 63³⁹ 78 245³ 288 288⁵⁷
 D'Ascenzo, M. 303 305
 Dante Alighieri XIX
 Daßmann, E. 60³³
 Deleuze, G. XV XVIII
 Deninger, G. 89¹⁴²
 Derrida, J. XV XVIII
 Descartes, R. 89 280⁴ 283
 Desjardins, P. XVI XVIII
 Dettloff, W. 81¹²²
 Dietrich von Freiberg 14¹² 26⁵³
 Díez, R. O. 303
 Dionysius Ps.-Areopagita XIX 57¹⁶
 60³⁰ 73⁸⁵ 111 148 290⁶⁷ 302
 Di Rienzo, R. 302
 Duhem, P. M. 306
 Dubrá, C. 304
 Dupré, W. 31 31⁷ 31^{10–11} 33 33²⁷ 34
 35³⁸ 52 208 242 243

 Eco, U. XVIII 306¹
 Eisenkopf, A. 302
 Euler, W. A. 12 12¹⁰ 70⁷⁵ 80 80¹¹⁵
 159⁵⁷ 206 274 295

 Feigl, M. 64 64^{43–44}
 Feuerbach, L. A. 279
 Fichte, J. G. 242 242⁵ 276
 Fischer, Chr. 26⁵²
 Flasch, K. 60³³ 74⁹³ 80 80^{116–117} 81 82
 85 90¹⁴⁶ 91 94 99 99^{196–197} 100 170⁸
 197⁹¹ 245–273 274 280⁵ 306 306²
 309¹²
 Fontane, Th. XI 168²

 Fräntzki, E. 288 288⁶⁰ 288⁶²
 Francesco Gonzaga 170⁹
 Frank, K. S. 60³³
 Franz von Assisi 199
 Friedrich d. Gr. 168

 Foucault, M. XV XVIII
 Fuhrmann, I. 277
 Gadamer, H.-G. XXV 29–52
 Galibois, R. XIX¹⁶
 Gandillac, M. de XV–XX 40 64⁴³ 299
 Gelmi, J. 6
 Gerhard, V. 289⁶⁶
 Gerhardt, C. I. 63³⁹
 Gestrich, H. 6 299
 Gilson, E. XV
 Görgemanns, H. 54⁷
 Goethe, J. W. 91
 Gonzaga s. Francesco G.
 González Ríos, H. J. 303
 Gouhier, H. XVI
 Gründer, K. 288⁵³
 Grünwald, K. 276
 Günther, H. 14¹²
 Guerrero, R. R. 302
 Guilelmus Parisiensis s. Wilhelm v. Au-
 vergne

 Haas, A. M. 129¹¹⁷ 285³⁶ 290–292
 Habermas, J. 44
 Hanslik, R. 168³
 Harris, A. T. XXIV
 Hartmann, N. XI XII
 Haubst, R. 19²⁹ 25 25⁵⁰ 54^{6–7} 57¹⁷ 59²³
 68⁷⁰ 73⁸⁹ 80 80¹¹⁵ 85¹³⁰ 90¹⁴⁸ 92 93
 93¹⁵⁹ 93¹⁶⁵ 94¹⁶⁹ 95¹⁷¹ 98 98¹⁹⁰ 159⁵⁷
 161⁵⁹ 248 256⁶⁵ 257⁷⁰ 276 293 296
 Hegel, G. W. F. XVI XIX 39 40 45 46
 50 51 201¹⁰³ 276 279 280⁴
 Heidegger, M. XI XV 47 50 51 52 207
 284³²

- Heimsoeth, H. 287 287⁴⁷
 Heinzmann, R. 81¹²²
 Helmrath, J. 135 163 165
 Henke, N. 288 288⁵⁶
 Heraklit 207
 Hermes Trismegistos 93 98
 Herold, N. 27 167–209 241 287⁴⁸
 289⁶⁶
 Hieronymus 67⁶¹
 Hilarius v. Poitiers 111 265¹²⁰
 Hilberath, B.-J. 44⁸⁷
 Hirschberger, J. 89¹⁴²
 Hobbes, Th. 185⁷⁰
 Hoenen, M. 293–295
 Hoffmann, E. XV XXIV 105 105⁶ 106
 276 287⁴⁶
 Hopkins, J. 27 52 59²⁹ 60³³ 63³⁹ 73⁸⁶
 74⁹³ 79¹¹³ 80¹¹⁵ 85¹³⁰ 95¹⁷¹ 101 209 241
 245³ 246 246⁴ 273 288⁵⁵ 292–299
 Horst, U. 81¹²² 137
 Hoye, W. J. 245²
 Hugo von St. Victor 55¹¹
 Hugo von Straßburg 19 93
 Hyppolite, J. XV
 Ingarden, R. 308 308⁹
 Ionesco, E. XVIII
 Izbicki, Th. M. 137¹ 150³⁶ 156⁵⁰
 Jacobi, F. H. 276
 Jacobi, K. 25 25⁴⁸ 245¹ 287⁴⁶ 288 288⁵⁵
 288⁶¹
 Jakob vom Paradies 296
 Jankélévitch, V. XX XX¹⁹
 Jaspers, K. XXIV XXV 65 90 90¹⁴⁸ 91
 98¹⁹⁰ 279 279³ 283
 Johannes Bessarion, Kardinal 97¹⁸⁷
 Johannes Cassian 168³
 Johannes Damascenus 57 57¹⁷ 94
 Johannes Duns Scotus 282 308
 Johannes Geiler von Kayserberg 296
 Johannes Scottus Eriugena 127¹¹⁰ 135
 290⁶⁷ 302
 Johannes Wenck von Herrenberg
 161⁵⁹ 303
 Kaiser, A. 277
 Kampits, P. 288 288⁶¹ 289⁶⁶
 Kandler, K.-H. 9–27
 Kant, I. 41 46 61 89 89¹⁴² 167¹ 185⁷⁰
 279 280⁴ 281 282
 Karpp, H. 54⁷
 Kijewska, A. 302
 Klein, L. 159⁵⁷
 Klibansky, R. XV XXI–XXVI 6 105
 105⁶ 106 276 299
 Knoch, W. 139⁵
 Koch, J. XII 64⁴³ 138⁴ 276 292 293 297
 309 309¹⁴
 Kohutek, M. von XI
 Kopernikus, Nikolaus 281
 Koyré, A. XV
 Kremer, K. IX–X 3–6 9–¹ 10³ 15¹³
 15¹⁵ 17 17²³ 18²⁷ 19²⁹ 20 20³² 22⁴³ 29²
 38⁶¹ 53–102 120⁷⁷ 196⁸⁷ 223⁴¹ 242
 245¹ 246⁵ 246⁷ 250 250²³ 251²⁴ 254⁴⁷
 255⁵⁵ 267 267^{132–133} 268 269¹⁴²
 276–277 290–292 –293 297 298 299
 Krieger, G. 302
 Kuhn, Th. S. 281
 Labowsky, L. XXII
 Lactantius 92 93
 Lanfrank 293
 Laporte, J. XVI
 Leibniz, G. W. 62 63³⁹
 Lentzen-Deis, W. 6 14¹² 25 25^{48–49} 26
 26⁵⁴ 30⁶ 80 80¹¹⁵ 242 245¹ 266 266¹²⁶
 273 299
 Lértora Mendoza, C. A. 303
 Lessing, G. E. 3
 Lévinas, E. XV
 Lubac, H. de 258 258⁷⁷

- Ludovico Barbo 170⁹
 Ludueña, E. 302
 Luther, M. 14 15¹³ 167¹
 Lyotard, F.-J. XV XVIII

 Machetta, J. M. 6 32²¹ 47⁹⁷ 300–305
 Magna Vacca, S. 303
 Manzo, S. 303
 Marino, J. 150³⁶
 Marsilius von Padua 303 304 305
 Marwitz, J. F. A. von 167 187
 Marx, R., Bischof 6 299
 Meinhardt, H. 134
 Meister Eckhart XIX XXI XXII 37 63
 115 117 117⁶⁰ 129¹¹⁷ 135 290⁶⁷ 296
 –297 302 308
 Merleau-Ponty, M. XV
 Mertens, V. 12¹⁰ 293 296
 Messahalla 147
 Messiaen, O. 141
 Metzke, E. 288 288⁵³
 Meurer, K. 288 288⁵⁹
 Meuthen, E. 170⁷ 307 307³
 Meyer, M. F. 204¹⁰⁹
 Moritz, A. 305–311
 Most, O. XIII
 Mounier, E. XVI

 Nagel, F. 288 289⁶³
 Neuner, P. 81¹²² 138²
 Nicolle, J. M. XV–XX
 Nietzsche, F. W. XV XIX 281
 Nikolaus Albergati 208
 Nikolaus von Lyra 67⁶¹
 Offermann, U. 63³⁹ 80 80¹¹⁶ 81 81¹²⁰
 289⁶⁶
 Ohly, F. 56¹²
 Oide, S. 5
 Oliveira Ferreira, E. 303
 Origenes 54⁷

 Paetzold, H. 138⁴
 Panofsky, E. XXIV
 Pascal, B. XIX
 Pauli, H. 297
 Peregrinus von Oppeln 296
 Perger, M. von 299
 Petrarca XV
 Petschenig, M. 168³
 Pickavé, M. 286⁴⁴
 Pico Estrada, P. 303
 Pius II., Papst 170 170⁸ 201
 Platon 39 58 59 60³³ 63 66 67 67⁶¹ 94
 191 217 223 248
 Plotin XIX 19
 Popper, K. R. 303
 Proklos XVI 19 64
 Pythagoras 67 67⁶¹ 310¹⁵

 Rahner, H. 127¹¹⁰
 Rahner, K. 85 86¹³⁶ 274
 Raimundus Lullus XIX 78¹⁰⁹ 93 93¹⁶²
 96¹⁷⁹ 98 99 212 248
 Reinhardt, K. 6 12¹⁰ 31⁷ 37 37⁵² 38⁵⁸
 39⁶⁴ 68⁷¹ 139⁵ 235⁸¹ 245³ 272¹⁵⁴ 279¹
 279³ 280⁴ 301 302 304
 Richard von St. Viktor 94 214
 Ricoeur, P. XVIII
 Riedel, C. 288 289⁶⁴
 Riedenauer, M. 208 303
 Ritter, J. 245¹ 287 287⁴⁸
 Robbe-Grillet, A. XVIII
 Rombach, H. 288 288⁵⁴ 288⁶¹ 289⁶³
 Roth, U. 53 62³⁶ 63³⁹ 78–81 ¹²² 83¹²⁶
 86¹³⁷ 90 92 93 93^{159–160} 93¹⁶⁶ 94¹⁶⁷
 94^{169–170} 95 96^{179–180} 97¹⁸⁵ 98 99 99¹⁹⁵
 99¹⁹⁷ 100 100^{198–199} 144²⁴ 165⁶³
 245–273 274
 Ruh, K. 297
 Rusconi, M. C. 303
 Santinello, G. 48 49¹⁰² 299

- Sartre, J.-P. XV
 Saxl, F. XXIV
 Schätzel, M. 14¹²
 Schelling, F. W. J. 276
 Schillhahn, W. 14¹²
 Schleiermacher, F. XII
 Schlitt, M. W. 150³⁶
 Schmaus, M. 81¹²²
 Schmitt, A. 281⁹
 Schnarr, H. XI-XIV 103–135 185⁶⁹
 Schneider, R. XII
 Schüßler, W. 63³⁹
 Schulz, We. 288 288⁵¹ 288⁶²
 Schwaezter, H. 12¹⁰ 31⁷ 37⁵² 139⁵ 279³
 280⁴ 298 302 303
 Schwarz, W. 288 288⁵⁸
 Senger, H. G. XXI-XXVI 26 26⁵⁶ 56¹²
 137¹ 138³ 145²⁵ 163 163⁶² 164 165 274
 299
 Sikora, J. 105⁵
 Simmer, M. 277
 Simon, P. 90¹⁴⁵ 91¹⁵³
 Sokrates 45 67 67⁶¹
 Sollers, P. XVIII
 Spee, M. v. 80¹¹⁵
 Spranger, E. XII
 Stadler, M. 25⁴⁹ 288 288⁶²
 Stallmach, J. XII 287⁴⁸
 Steer, G. 296–297
 Steiger, R. 20 21³⁴
 Strok, N. 303
 Struever, N. S. 150³⁶
 Stürmer, W. 101 134
 Sturm, H. P. 291⁶
 Thimme, W. 90¹⁴⁵ 241³
 Thomas von Aquin 27 36 54⁶ 58 70⁷⁶
 73⁸⁵ 78¹⁰⁹ 80 85 86¹³⁷ 90 97¹⁸⁵ 212
 212⁸ 214 286³⁸ 290 302 303
 Thomas, M. 287⁵⁰
 Thomas, S. 32²¹ 305
 Thurner, M. 53 54³ 81–91 100
 137–165
 Tocqueville, A. de 168 168⁵
 Tournier, M. XVIII
 Ullmann, W. 302
 Van Orman Quine, W. 306
 Vansteenbergh, E. 276
 Varela, G. M. 303
 Vobbe, J. 6
 Vollet, M. 300–305
 Voss, J. H. 3
 Waas, L. R. 185⁷⁰
 Wahl, J. XV
 Watanabe, M. 6
 Weier, R. 150³⁶
 Weisedel, W. 81¹¹⁸ 89¹⁴² 167¹
 Weitlauff, M. 81¹²² 138²
 Wetter, F., Kardinal 81¹²² 86¹³⁷ 138²
 Wikström, I. 303
 Wilhelm v. Auvergne 213 216
 Wilhelm v. Paris s. Wilhelm v. Auvergne
 Wilhelm von Ockham 78¹⁰⁹ 282 305
 Wilpert, P. 204¹⁰⁹
 Wolter, J. 53 81–91
 Yamaki, K. 5 56¹² 135 279¹ 297–298
 Zavalía, D. de 303
 Zimmermann, A. 288⁶²

SACHREGISTER

(Nach Vorgaben der Autoren zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Abbild 232 233 236
 Abbild u. Urbild 43 46 49
 Abendmahl 19 21
 absolutum gaudium 239
 Adam 117 Mensch 117
 Adoptivsohnschaft 38
 Ähnlichkeit 233
 Aenigma 143
 Allegorische Schriftauslegung 140
 amor Dei 190
 amor sui 188 190 194 s. a. Eigen-
 sinn
 Angleichung 233
 anima devota 237
 anima intellectiva 232
 anima rationalis 230
 Anschauung 220
 Anthropologie 9
 Anwesenheit 233
 arbor intellectualis 32
 Auferstehung 152
 Autorität 167 171 179 187

 Befreiung 239
 Beispiel 17 18 26
 Bekehrung des Menschen 47
 Betrachtung 214
 Bewegung 32 motus animalis 32
 motus naturalis 32 motus rationalis
 32
 Bild 46 Die Seinsvalenz des B. 43–44
 Bild(er) 9 11 12 14 24 27
 Bildlehre 47–48
 Bischof 148
 Botschaft 30

 christiformitas 38–39 129 130 183
 Christologie 46–47 105 108
 Christum evangelizare 38
 Christus 109 152 212 235 236 259
 260 261 262 265 266 267 268 269 270
 271 als der Sohn des Vaters 38 als
 Haupt der Kirche 144 Eins-Werden
 mit Chr. 110 maximus homo 122
 s. a. Jesus Christus; s. a. Jesus
 Christus-Idee 103 108
 cognitio fit similitudine 55 veri-
 tatis *ex similitudine* 55 64
 coincidentia oppositorum 10 34
 communicare 123⁹¹
 complicatio 155 des Universums
 105
 concupiscentia 32 carnis 34
 spiritus 34
 confidentia 206
 conformatio 35 36 36⁴⁸ 36^{50–51} 47
 und das eucharistische Opfer Christi
 37⁵²
 coniectura 151
 cor intellectuale 236

 deiformitas 38 130 183
 deus creatus 14
 Dialog als eine Dialektik von Frage
 und Antwort 45
 docta ignorantia 143
 Dreieinigkeit 213 217 rationes
 Trinitatis 217
 Dreikönigsfest 140–147

 Ehre 167
 Eigensinn 188 s. a. amor sui
 Eine, das 233

- Einfachheit 215
 Einheit 234
 Einung eines Menschen mit der Gottheit 107 s. a. Inkarnation
 Empfängnis 128
 Endliche, das 215 vermag nicht aus sich zu sein 61–64 *Cusanus* 61–63 *Meister Eckhart* 63–64
 Erbsünde 35
 Erkennen 19 21
 Erkennende, das 221
 Erkenntnis 14 15 16 214 218 223 menschliche 143
 Erkenntnis der Wahrheit 238
 Erleuchtung 223 225 226 233
 Erlösung 226 263
 Eschatologie 47 147 162
 Eschatologische Vollendung 141
 esse, vivere, intelligere 220
 ethica 37
 Ethik 142 146
 Eucharistie 146
 exemplar 16 18 24
 exinanitio Christi 34
 explicatio 154
 Falschmünzerei 197
 Fideismus 246
 fides 211 246 249 256
 filiatio 39 112 129 Dei 127 Sohn-Werdung 112 Sohnschaft 112 s. a. Adoptivsohnschaft; s. a. Gotteskind-schaft
 filiatio Dei 127
 Finsternis 117
 Forderung einer Vollendung 133
 formatio 36
 Freiheit 224 232 238 239 240 Bindung 174 des Willens 192 Gesetz 176 negative 192 193⁸² positive 192 193⁸²
 Freude 239
 Friede 187
 frustra 118
 gaudium intellectuale 239
 gaudium rationale 239
 Gebet Macht des 200
 Geburt Christi im Menschen 128
 Gegenstand 233 235 237
 Geheimnis 214
 Gehorsam blinder 201 freier 197 201 lebendiger 194–197 zwanghafter 195
 Geist 13 15 17 18 20 22 24 25 156 211 236
 Geist Christi 113
 Geschichte Menschheit 147 152 160
 Geschöpf 104
 Gesetz ewiges 184
 Glaube 111 125 128 130 143–146 148–156 160 211 214 216 217 218 219 245–273 Grundbedingung 125 für Unsterblichkeit 132 Inhalt *Gottessohnschaft Jesu* 125
 Glauben 233 234
 Glauben und Denken bei J. Wolter 83–87 bei M. Thurner 82–87
 Glaubensvermittlung 30 31
 Glaubenswahrheiten 220
 Gleichheit 121
 Gleichnis 9 10 11 12 13 17 18 19 20 22 24 25 26 27
 Glück 238
 Glückseligkeit 123 131
 Gnade 147 219 270 271 273
 Goldene Regel 32
 Gott 211 212 213 214 215 219 220 221 222 225 231 237 238 240 257 258 möchte erkannt werden 53 53² 54³
 Gott kann nicht nicht sein 60–61

- Gottebenbildlichkeit 35 36 38 47
 48 49 s. a. Bild; s. a. Bildlehre
 Gottes-Sohn-Werdung 127
 Gottesbegriff allein durch die Ver-
 nunft vollziehbar *Augustinus* 89–90
Descartes 89–90 *Kant* 89–90
 Gottesbeweise bei NvK? 62 63
 81
 Gotteserkenntnis aus der in den
 Geschöpfen widerstrahlenden Herr-
 lichkeit Gottes 64–66 der Alten *in*
lumine naturali 58–59 ihre Grenzen
 71–72 *in patria sicut est* 57 *in*
 seinem Sohn und dem Glauben an
 den Sohn 70 81 *in via quod est* 57
 natürliche *grundsätzliche Aussagen*
 58–69 72–74 77 81 *mit eigenen Kräf-*
ten? 75–77 nicht ohne Liebe zu Gott
 56–57 nullibi *quid est* 57 71 77 vier
 Grade 73
 Gottesfrage 40
 Gottesgeburt 127
 Gottesgeburt in uns 37–39
 Gotteskindschaft 37 38 149³⁵
 s. a. filiatio 46
 Gottesschau 25
 Gottessohnschaft 112 113
 Gottmensch 103
 GröÙte, das 103
 Heiden 147 151
 Heiliger Geist 149³⁵
 Heilsgeschichte 139–148 151
 159–163
 Hermeneutik für die Cusanus-
 Predigten 163–165
 Hermeneutische Erfahrung 44
 46
 Hierarchie 147–148 154 156–157
 188
 Hören des Wortes 30 s. a. Glau-
 bensvermittlung; s. a. Konjektur *de*
auditu
 Hoffen 234
 homo caelestis 33
 homo interior 32–35 38 s. a.
 Komposition des Menschseins; s. a.
 interior novus homo
 homo novus 33 s. a. interior novus
 homo
 homo spiritualis 33
 Humanität 196 204
 humanitas 109
 humilitas 175
 Hypostatische Einung 106
 Hypostatische Union 152
 Idee Mensch 104
 Identität 172 179 202 203
 imago 16 18 19 22 23 24
 imago creatoris viva 232
 Inkarnation 103 118 123 133 Not-
 wendigkeit der I. 105 Zuwendung
 des Schöpfers zu seiner Schöpfung
 118 s. a. Einung
 Inkarnationslehre Sonderstellung
 des Menschen 120
 Innerer Stern des Menschen
 66–69
 Intellektuelle Natur / intellec-
 tualis natura 227 240
 intellectus 211 212 214 226 240
 245–273
 Intellekt 13 16 17 139–148 151 152
 158 159–160
 Intellektuelle Erkenntnis 238
 Intellektuelle Seele 240
 Intelligenz 221 222
 intelligere 23 221
 intelligere se vivere 230
 Intention 192
 interior novus homo 34
 Jesus als Mittler 124 notwendiger
 Mittler 124 Vermittler 124 Wenn
 wir nämlich Jesus nicht in uns gefun-

- den haben werden, werden wir ihn niemals finden 68–69 s. a. Christus; s. a. Jesus; s. a. Jesus Christus
- Jesus Christus 250 maximus homo 105 vollkommener Mensch 104 s. a. Christus s. a. Jesus
- Juden 151 152
- Kirche 13 113 137–165 Leib Christi 113
- Koinzidenz 14 188 204
- Komparativ des mehr oder weniger 121
- Komposition des Menschseins 33 34 s. a. homo interior
- Konjektur 39 das Ende der K. 31 de auditu 31
- Konkordanz 156 213
- Kontemplation 214
- Kontraktion 115
- Kreuz 34
- Kultur 151
- Laie 178
- Leben 195 203 215 221 228 230 236 239 240
- Leben Christi 34
- Lebendige, das 221
- Lebenslicht lumen vitale 219
- Legat 184
- Leib Christi 38 Kirche als Leib Christi 39 mystischer 149³⁵ 156–158 162
- lex naturalis-Lehre bei NvK 90
- Licht 110 117 223 229 230 231 236 237
- Lichtbringer 113
- Lichtsymblik 112
- Liebe 32 36 157⁵² 232 234 239 240 göttliche *in caritate, quae Deus est* 36⁴⁷ Gottesliebe 35 47 Nächstenliebe 35 47
- magis et minus 114 Zeichen der Endlichkeit 114 s. a. maius et minus
- maius et minus 114 Zeichen der Endlichkeit 114 s. a. magis et minus
- Maria 128 157 163
- Mariä Himmelfahrt 141
- Materie 115
- maximum absolutum 103
- maximum absolutum et contractum 104 Verbindung von 104
- maximum contractum 103
- maximus homo 107 112 121 122 123 130 133 Christus 122 Jesus Christus 105
- Mehr und Weniger 115 116 133 s. a. magis et minus
- mens 13 16 18 22 23 24
- Mensch 38 106 110 117 130 214 231 232 Ähnlichkeitsbild Gottes 121 completio creaturarum 120 Erfüllung der Geschöpfe 120 fähig, Gott zu erkennen 54 geschaffen, um Gott zu suchen 54 größter 133 Sonderstellung des M. 106 119 vollkommener 104 *Jesus Christus* 104
- Menschheit 213
- Menschliche Natur 107 108 109
- Menschwerdung 106
- Menschwerdung Christi als Aufgabe für die Philosophie 40 43 46
- Menschwerdung Gottes 104 s. a. Inkarnation
- Mikrokosmos 16 32 37 50
- Münze 202 203
- Musik 34
- Mysterium 212
- Mystik 20 155 158–162
- Mystische Theologie 9
- Natürlich und übernatürlich bei NvK 86 86¹³⁷
- Natur 16

- natura intellectualis 240 250 251
264¹⁰⁸
- Neukantianismus 30
- Offenbarung 152 153 158 160 212
215 219 220 227 234 247 249 259 260
261 263 267 268 269 270 271 271¹⁵¹
272 273
- Offenbarung Gottes zweifach
73 73⁸⁸⁻⁸⁹ 74 77 80
- Offenheit zur Welt 40 46 50
- Ordnung 186
- pabulum naturale 89
- Papst 148
- Person Christi als Einigung alles
Menschseins 35 – Jesu 133
- Personenbegriff 225
- Petrusprimat 148–156 158–162
- Philosophie u. Theologie bei
NvK 31 34 39
- pietas 180 204
- Platoniker 40 147
- Platonismus 40 43
- praecisio 151
- praegustare 21
- praegustatio 20 22 25 der göttli-
chen Weisheit 65 88
- Predigen 192 199
- Priester 183
- ratio 15 23 211 214 250 251
- Rationalismus 246
- Realpräsenz 21
- Rechtfertigung 13 14
- Rede zwingende 201
- Reich des Lebens 236
- Reich Gottes 236
- Repräsentation 186
- sapientia 226
- Schlüsselgewalt Petri 153
- Schönheit 48–50 deren Gestaltung
ist ein An-sich-Ziehen 49 göttliche
49
- Schöpfer 104
- Schöpfung 36 123 mangelhafter
Zustand der Sch. 114
- Schöpfungsplan 107
- Seele 215 222 234 237 240
- Sehnsucht 224 231 235 236 237
- Seiende, das 221
- Sein 221
- Sein als Wort 43
- Seinsweise comparative 107 112
133 *magis et minus* 114 superlative
107 112
- Selbstfindung 197
- Selbstgestaltung des Menschen
29–50 als ein Ruf zum Sein 49
- similitudo 18 19 24
- Sinn 222
- Sinnliche, das 216
- Sinnlichkeit 218 219
- Sohn Gottes 111
- Sohnschaft 112 s. a. filiatio
- Sohnschaft Gottes 112 127
- Spiegelbild 49
- Spiel 46 als Begriff bei H.-G. Ga-
damer 41–43
- spiritus 156
- Substanz 222
- Sünde 116 117 236 240 251 256 257
259
- Sündenfall 189
- summa creatura 106
- Superlativ 114 116 121 133
- Teufel 180
- Theopoietik 50
- Tod 240
- Totale Vermittlung unseres Er-
kennens 46

- transformatio 35 47
 transmutatio 35 47
 Trinität 36 40
 Trinitarischer Gott des Christentums erreichbar durch die Vernunft allein? 92–100
 Tugendübungen 146
 Unendliche, das 214
 Unendlichkeit 212 215
 Universalität 222
 universalitas 106
 Universum 103 Unvollkommenheit des U. 105 Vollendung des U. 108 *Wirklichkeit* 109
 Unsterblichkeit 110 131 152 Verlangen des Menschen nach U. 131
 Urbild 236
 Ursache 238
 Ursprung 235 237 238 240
 Ursünde 114
 Verantwortung 224 239
 Verfallensein an den Tod 116
 Verlangen nach Vollendung *nicht sinnlos* 118
 Vernunft 10 20 211 212 213 214 215 217 218 219 220 223 225 227 228 231 233 234 237 238 239 245–273
 Vernunft und Offenbarung völlige Transformation bei NvK? 78–80
 Vernunftgemäße, das 220
 Vernunfthafte Licht, das 219
 Vernunfthafte, das 216
 Verstand 15 18 211 214 215 218 219
 Verstandeshafte, das 216
 Verstehen als ein hermeneutisches Ereignis 40
 Vertrauen 206
 Verwandlung ins Gebilde 41
 vis intellectualis 16
 visio 151
 visio intellectualis 25 49
 Visitation 173 195
 vita contemplativa 21
 vivens imago Dei s. a. Bild; s. a. Bildlehre; s. a. Gottebenbildlichkeit 48
 Vollendung 109 111 118 123 133 Verlangen nach V. 118
 Vollkommenheit 110
 Vorrang der Frage 45 47
 Vorstellbare, das 216
 Wahrheit 143 145 147 151 153 154 160 211 213 218 223 229 233 234 235 236 253 255 257 259 260 261 263 265 266 267 268 269 270 272
 Wahrheit und Methode 41–46
 Weg zur Glückseligkeit 126
 Weisheit 11 18 19 21 22 211 223 224 226 227 231 237 254 259 260 261 262 268 270 273
 Welt 232 235 239 mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch 55–56¹²
 Wiedergeboren in Christus 111
 Wiedergeburt 111 113 126 128
 Wiederherstellung der menschlichen Natur 118
 Wirklichkeit 123 233
 Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein 44–46
 Wissen des Nichtwissens 45
 Wort 212 213 218 219 228 234 Macht des 198 200
 Würde 232
 Ziel 237 240
 Ziel der Schöpfung 106 107 119
 Ziel-Grenze 104
 Zuwendung 133

ORTREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Aachen 175
Augsburg 14 105 292
Bamberg 125
Basel 137
Berlin XI XII XVI XXIV
Bologna XXIV
Brixen 12 13 29 48 66 72 76 117 137
138 138⁴ 139 148 148³⁴ 153 158⁵⁶ 159
160 161⁵⁹⁻⁶⁰ 162 169 175 178 292 296
Buenos Aires 300 301 302
Erfurt 175
Florenz XVIII
Frankfurt 292
Freiburg XI
Göttingen XII XIII
Hamburg XXIV
Heidelberg XVI XXI XXII XXIV
XXV
Innsbruck 15
Koblenz 11 116 119 126 172 292
Leuven XXIV
London XXII
Lüttich XXIV
Magdeburg 148³⁴
Mainz XVIII 11 118 172 292
Mantua 170⁹
Marbach XXV
Marburg XXIV
Mark Brandenburg XI
Montoliveto Maggiore 185
Montreal XXI XXII XXV 21 22 25
Münster XII XIII
Neustift 17 176
Oxford XXII 193⁸²
Padua XVIII 137
Paris XV XXIII
Rom XVIII XIX 137 153⁴⁴ 181 292
Tegernsee 10 185 296
Trier 131 163 172 173 292
Venedig XXIV
Vietznitz XI

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- | | |
|---|---|
| Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals | Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana |
| Cod. Cus. 21 296 | Cod. Vat. Lat. 1244 295 296 |
| Cod. Cus. 50 54 ⁷ | Cod. Vat. Lat. 1245 295 296 |
| Cod. Cus. 96 57 ¹⁷ | |
| Cod. Cus. 220 292 | |
| Magdeburg, Bibliothek des Domgymnasiums | |
| Cod. 38 296 | |

STELLENREGISTER

(Zusammengestellt von Alfred Kaiser)

- Apol. 64⁴⁶ 297
- Brief des NvK an den Novizen Nik.
Albergati 54³ 54⁵ 55⁹ 185
- Brief des NvK an Rodrigo Sánchez de
Arévalo vom 20. Mai 1442 138
162⁶¹
- Comp. 8 64⁴⁶
Comp. 11 63³⁹
Comp. Epilog 53¹
- Crib. Alk. 169
Crib. Alk. II, 2 62³⁷
Crib. Alk. II, 4 53¹
Crib. Alk. II, 16 53¹ 76¹⁰⁰
Crib. Alk. III, 2 169⁶
- De aequal. 26 26⁵⁵ 64⁴⁷ 295
- De ap. theor. 56¹² 204¹⁰⁹
- De beryl. 10 10⁵⁻⁶ 56¹² 58²¹ 98¹⁸⁹ 143²¹
200 200¹⁰¹ 285 303
- De conc. cath. 137 141 148 159 169
206 303 304 305
- De conc. cath. I, 1 144²²
De conc. cath. I, 5 141¹¹
De conc. cath. II, 11 169⁶
De conc. cath. II, 18 159⁵⁸
De conc. cath. III 304
De conc. cath. III, 4 169⁶
- De conii. 17 20 26 87 138 151 241 250
275 286⁴² 299
- De conii. I, 3 55⁹
De conii. I, 4 55⁹ 250²²
- De conii. I, 10 107²²
De conii. II 285
De conii. II, 14 15¹³ 67⁶⁶
De conii. II, 15 172¹²
De conii. II, 16 17²⁰ 20³² 250²² 255⁵⁵
274
De conii. II, 17 286³⁹ 286⁴³
De conii. III, 17 286⁴⁰⁻⁴² 286⁴⁴
- De dato 2 55⁹
- De Deo abs. 290⁶⁷ 300
- De docta ign. 9 25 62 78¹¹⁰ 80¹¹⁴ 93
94¹⁷⁰ 103 105 134 135 138 138² 139
143 145²⁵ 161⁶⁰ 164 216 249 250 284
286⁴² 292 300 302 304
- De docta ign. I 23 78¹⁰⁹⁻¹¹⁰
- De docta ign. I, 1 81¹²⁰ 103¹ 118⁶⁷
De docta ign. I, 2 104³
De docta ign. I, 6 62³⁶
De docta ign. I, 16 25⁴⁷
De docta ign. I, 26 73⁸⁶
De docta ign. II, 1 104² 107²²
De docta ign. II, 2 15¹³
De docta ign. II, 3 224⁴⁴
De docta ign. II, 8 107²²
De docta ign. II, 9 62³⁵
De docta ign. II, 12 67⁶⁶
De docta ign. III, 3 68⁷²
De docta ign. III, 4 68⁷²
De docta ign. III, 5 109³⁰
De docta ign. III, 6 108²⁶ 250²² 274
De docta ign. III, 8 109³⁰
- De docta ign. III, 11 83¹²⁶ 96¹⁷⁹ 144
144²⁴ 161⁵⁹ 249¹⁷

- De docta ign. III, 12 138 144 161⁵⁹ 284 284²⁴
- De fil. 78¹¹⁰ 297 298 301
- De fil. 2 56¹² 298
- De fil. 3 38⁵⁷ 60³³
- De fil. 4 290⁶⁷
- De Gen. 301
- De Gen. 4 55⁹ 56¹²
- De ludo 10 41 302
- De ludo I 11⁷ 41⁷⁴ 64⁴⁶ 108²⁶
- De ludo II 107²²
- De mente 9 11 18 300 301 302 303
- De mente 2 9²
- De mente 3 55⁸
- De mente 5 18²⁶
- De mente 7 64⁴⁶
- De non aliud 303
- De non aliud 1 204¹⁰⁹
- De pace 10 78¹¹⁰ 80¹¹⁴ 83¹²⁶ 100 101 102 138 161⁶⁰ 169
- De pace 1 10⁴
- De pace 4 55⁹ 64⁴⁶ 169⁶
- De pace 12 86¹³⁷
- De pace 13 67⁶⁶
- De poss. 62 62³⁷ 70⁷⁶ 76¹⁰⁰ 76¹⁰⁴ 80¹¹⁴ 86¹³⁷ 302
- De princ. 291
- De quaer. 298 300
- De quaer. 1 298
- De quaer. 3 298
- De sap. 20 21 65 76
- De sap. I 21³⁶ 22⁴² 56¹² 56¹⁴ 65⁵⁰ 65⁵² 65⁵⁴ 76¹⁰¹⁻¹⁰² 76¹⁰⁴ 88¹³⁹ 89¹⁴⁰
- De sap. II 107²²
- De stat. exper. 303
- De theol. compl. 64⁴⁶ 86¹³⁷
- De ven. sap. 298 299
- De ven. sap. 6 64⁴⁶
- De ven. sap. 7 62³⁵
- De ven. sap. 11 63³⁹
- De ven. sap. 17 55⁸
- De ven. sap. 28 53¹
- De vis. 9 25 52 80¹¹⁴ 138 161⁶⁰ 165 185 242 279 301
- De vis., Praef. 10³
- De vis. 9 26⁵¹
- De vis. 16 64⁴⁶
- De vis. 24 26⁵³
- De vis. 25 53¹
- Dialogus concludens Amedistarum errores 138
- Epist. ad Ioh. de Segobia 86¹³⁷
- Reformatio generalis 138
- Sermo I 36⁴⁷ 58²¹ 86¹³⁷ 92 92¹⁵⁵ 92¹⁵⁷⁻¹⁵⁸ 93¹⁵⁹ 98 140 140⁶ 189⁷⁵ 211¹ 212²⁻⁴ 212⁶⁻⁷ 213¹⁰⁻¹¹ 248 293
- Sermo II 58¹⁸ 59²³ 73⁸⁶ 92 93¹⁵⁹ 98 140⁹ 141¹⁰ 212⁸ 213⁹ 248¹⁰
- Sermo III 15¹³ 98 108²⁶ 124 124⁹² 213¹³⁻¹⁴ 293
- Sermo IV 19 19²⁹ 21 21³⁷ 25 57 57¹⁶⁻¹⁷ 86¹³⁷ 92 93 93¹⁶²⁻¹⁶⁵ 98 213¹² 256 257⁶⁸
- Sermo V 214¹⁵ 215 215¹⁶⁻¹⁷
- Sermo VI 108²⁶ 257 257⁶⁹
- Sermo VII 21³⁸ 86¹³⁷ 108²⁶
- Sermo VIII 21 21³⁹ 55¹¹ 57¹⁷ 141¹² 142¹⁷ 298
- Sermo X 141¹¹ 173¹⁴ 187⁷¹

STELLENREGISTER

- Sermo XII 22⁴⁰ 38⁶²
- Sermo XIII 141¹³ 142¹⁴ 142¹⁶ 172
173¹³
- Sermo XIV 140⁸
- Sermo XV 141¹² 142¹⁵
- Sermo XVI 173¹⁴ 187⁷¹ 251 251²⁵
- Sermo XVII 256 256⁶⁶
- Sermo XVIII 38⁶² 143¹⁸
- Sermo XIX 59²³ 92 93¹⁵⁹ 94 94¹⁶⁷⁻¹⁶⁹
217¹⁹ 225⁴⁶
- Sermo XX 94¹⁷⁰
- Sermo XXI 74⁹² 140⁷ 143 143²⁰ 144²²
146²⁷⁻²⁹ 147 147³⁰⁻³³ 187⁷¹ 266¹²⁸
- Sermo XXII 12 15¹⁴ 57¹⁷ 60 62³⁸ 64⁴⁷
65⁴⁹ 67⁶⁷ 68⁶⁸⁻⁷⁰ 70⁷⁸ 71⁷⁹ 74⁹² 81
86¹³⁷ 92 94 105-113 42-46 115 115⁵³
122⁸⁷ 135 222³⁹ 259 262 262⁹⁷ 262⁹⁹
295
- Sermo XXIII 55¹¹ 70⁷⁶ 216¹⁸ 222⁴⁰
223⁴¹ 298
- Sermo XXIV 226⁴⁸⁻⁴⁹ 233⁷⁵ 234⁷⁶ 295
296
- Sermo XXV 59²⁴ 71 116⁵⁸ 256⁶⁷ 258⁷⁸
- Sermo XXVII 117⁶¹ 122 122⁸⁶ 274
- Sermo XXVIII 109³⁰ 111 111³⁷ 124
124⁹³ 131 131¹²⁹⁻¹³⁰ 132¹³¹⁻¹³⁴ 274
274⁴⁻⁵
- Sermo XXIX 173 174¹⁵⁻²¹ 175²² 197⁹²
235 235⁷⁸ 293
- Sermo XXX 71⁸⁰ 256⁶⁷ 258 258⁷⁹
- Sermo XXXI 86¹³⁷ 151³⁷
- Sermo XXXII 38⁶² 60³³ 86¹³⁷ 95¹⁷²
108²⁶ 217²⁰ 217²² 260⁸⁰
- Sermo XXXV 109³⁰ 118 118⁶⁹ 260
260⁸¹
- Sermo XXXVII 55¹⁰ 60³⁰ 76¹⁰³ 86¹³⁷
254 254⁴⁸
- Sermo XXXVIII 86¹³⁷ 92 94¹⁶⁹
- Sermo XL 38⁶² 116⁵⁸ 221³⁶
- Sermo XLI 13¹¹ 14¹² 37 37⁵⁵ 67⁶⁶⁻⁶⁷ 68
68⁷¹⁻⁷² 109³⁰ 218²⁴⁻²⁷ 237⁸⁹ 239¹⁰⁰
254⁵³ 266¹³⁰ 295
- Sermo XLII 37⁵⁴ 127 127¹⁰⁷ 226⁵⁰
260⁸²
- Sermo XLIII 37⁵⁶ 38⁶² 59²⁴ 68⁷² 71 117
117⁶²
- Sermo XLV 116⁵⁸ 118 118⁷⁰⁻⁷¹ 119⁷²
120 120⁷⁹⁻⁸⁰
- Sermo XLVI 62³⁵ 218²⁹
- Sermo XLVII 109³⁰
- Sermo XLVIII 69⁷³ 124⁹⁴ 219³¹⁻³³
256⁶⁷ 260⁸³
- Sermo XLIX 108²⁶ 116 116⁵⁹
128¹¹³⁻¹¹⁴
- Sermo L 117⁶³ 127¹⁰⁶⁻¹⁰⁷
- Sermo LI 96¹⁷⁹ 108²⁶ 119 119⁷³⁻⁷⁵
120⁷⁶ 197⁹² 237 237⁹⁰ 263¹⁰¹
- Sermo LII 220³⁴ 236⁸²⁻⁸⁴ 252³¹ 261⁸⁹
263¹⁰¹
- Sermo LIII 237 237⁹¹ 241 263¹⁰¹
- Sermo LIV 76¹⁰⁰ 122⁸⁷ 236 236⁸⁵⁻⁸⁸ 252
252²⁷ 260⁸⁴ 268 268¹³⁶ 270
270¹⁴⁴⁻¹⁴⁶
- Sermo LVII 235⁸⁰
- Sermo LVIII 86¹³⁷ 109³⁰ 127¹⁰⁷ 254
254⁴⁹
- Sermo LIX 235⁸⁰ 263¹⁰¹
- Sermo LXII 86¹³⁷
- Sermo LXV 86¹³⁷
- Sermo LXVI 92 95 95¹⁷⁴⁻¹⁷⁸ 96¹⁷⁹ 96¹⁸¹
108²⁶ 253⁴² 255⁵⁶
- Sermo LXVII 58²¹ 77¹⁰⁸ 86¹³⁷
- Sermo LXVIII 55⁹ 60³⁰ 109³⁰ 127¹⁰⁷
128 128¹¹¹
- Sermo LXIX 55⁹ 126 126¹⁰⁴ 127¹⁰⁸ 128
128¹¹² 149³⁵
- Sermo LXX 253³⁶
- Sermo LXXI 27 55¹¹ 238⁹⁸ 241 253
253⁴⁴ 258⁷⁹ 260⁸⁵ 260⁸⁸ 270 270¹⁴⁷ 272
272¹⁵⁵⁻¹⁵⁶ 297
- Sermo LXXII 90
- Sermo LXXV 126 127¹⁰⁵
- Sermo LXXVI 296
- Sermo LXXXI 125¹⁰⁰ 132 132¹³⁵⁻¹³⁷

- Sermo LXXXVIII 22⁴¹ 64⁴⁷ 65 65⁵³
74⁹² 76¹⁰³ 224⁴³ 225⁴⁵ 225⁴⁷ 254 254⁵⁰
262 262⁹⁸ 268 268¹³⁷ 270¹⁴⁸
- Sermo LXXXIX 148³⁴
- Sermo XC 59²⁴ 64⁴⁷ 65⁴⁹ 92 94¹⁶⁹
- Sermo XCII 128 128¹¹⁵ 149³⁵
- Sermo XCVI 31¹⁰ 86¹³⁷ 150 150³⁶
232⁷⁰
- Sermo XCVIII 108²⁶ 252³² 253⁴⁵
- Sermo CI 86¹³⁷
- Sermo CIV 16 16¹⁹ 64⁴⁷ 70⁷⁶ 253⁴²
264¹¹⁰
- Sermo CV 36⁴⁷ 175²⁴
- Sermo CVIII 117⁶⁴ 257⁷⁴
- Sermo CX 54³
- Sermo CXII 219³⁰ 255⁵⁸ 268 268¹³⁸
- Sermo CXV 68⁷¹ 125 125¹⁰¹ 132
132¹³⁸⁻¹³⁹
- Sermo CXVI 32 32¹⁷⁻²¹ 33²² 171¹¹
- Sermo CXVII 33²⁴
- Sermo CXVIII 38⁶² 39 39⁶³ 86¹³⁷
- Sermo CXX 71⁷⁹ 86¹³⁷ 266¹²⁴
- Sermo CXXI 60³³ 240¹⁰²
- Sermo CXXII 67⁶⁷ 122 122⁸⁵ 261⁹⁵
- Sermo CXXIV 57¹⁷
- Sermo CXXV 176²⁵ 297
- Sermo CXXVI 150³⁶ 151 152⁴⁰ 152⁴²
153⁴³
- Sermo CXXVII 115 205¹¹¹
- Sermo CXXVIII 115⁴⁸
- Sermo CXXIX 252³⁰ 253³⁸ 253⁴² 255⁶¹
- Sermo CXXX 57¹⁷ 294
- Sermo CXXXI 254 254⁵⁴ 256⁶⁷
- Sermo CXXXIII 265¹¹⁷
- Sermo CXXXIV 86¹³⁷
- Sermo CXXXVIII 220³⁵
- Sermo CXLI 55¹¹ 58²¹ 63³⁹
- Sermo CXLIII 237⁹²
- Sermo CXLIV 150³⁶ 153 153⁴³⁻⁴⁴
154⁴⁵⁻⁴⁶
- Sermo CXLVIII 86¹³⁷ 250²³ 257 257⁷¹
257⁷³ 265¹¹⁸ 265¹²⁰
- Sermo CL 62³⁵
- Sermo CLII 176²⁵ 221³⁷ 237⁹³ 254
254⁴⁶
- Sermo CLIV 54⁴ 55¹¹ 70⁷⁶ 71⁷⁹ 92
94¹⁶⁹ 122 122⁸⁴ 131 131¹²⁷ 171¹¹
176²⁶⁻²⁷ 260⁸⁵⁻⁸⁶ 261⁹⁴ 294
- Sermo CLVIII 17²² 18²⁵ 254⁵²
- Sermo CLX 150³⁶ 154 154⁴⁷ 155⁴⁸
- Sermo CLXII 150³⁶ 151³⁸ 155 155⁴⁹
- Sermo CLXV 117⁶⁴ 253⁴¹ 253⁴³
- Sermo CLXVI 176²⁸
- Sermo CLXVIII 86¹³⁷ 176²⁹ 253³⁸ 257
257⁷²
- Sermo CLXIX 15¹³ 16¹⁷⁻¹⁸ 18 19²⁸ 20
20³¹ 48 48⁹⁹ 73⁸⁹ 86¹³⁷ 124⁹⁵ 125⁹⁹
177³⁰ 195⁸⁶ 205¹¹⁰ 242 253⁴² 269
269¹⁴³ 270¹⁴⁹
- Sermo CLXX 16¹⁶ 117 117⁶⁵
- Sermo CLXXII 34³⁶ 56¹⁵ 240¹⁰¹
- Sermo CLXXIII 73⁸⁸⁻⁸⁹ 75⁹⁸ 86¹³⁷
232⁷¹ 233⁷³⁻⁷⁴
- Sermo CLXXIV 36 36⁴⁸⁻⁴⁹ 129 129¹²⁰
177³¹
- Sermo CLXXV 156⁵¹
- Sermo CLXXVI 266¹²³
- Sermo CLXXVII 86¹³⁷ 266¹²² 266¹²⁵
- Sermo CLXXVIII 15¹⁵ 19³⁰
- Sermo CLXXIX 125⁹⁶⁻⁹⁸ 250²³ 255⁵⁹
270 270¹⁴⁹⁻¹⁵⁰ 271 271¹⁵¹⁻¹⁵³
- Sermo CLXXXII 62³⁵ 121 121⁸²⁻⁸³
- Sermo CLXXXIII 55⁹ 260⁸⁷ 265¹¹⁵ 295
- Sermo CLXXXV 129 129¹¹⁹
- Sermo CLXXXVI 53² 86¹³⁷ 262¹⁰⁰
- Sermo CLXXXVII 53² 54⁴ 57 57¹⁷ 61
62³⁵ 64⁴⁷ 65⁴⁹ 69⁷³ 71 71⁷⁹ 71⁸³ 75
75⁹⁸⁻⁹⁹ 76¹⁰⁰ 108²⁶ 177³²⁻³³ 195⁸⁶ 255⁵⁷
258⁷⁹ 298
- Sermo CLXXXIX 114⁴⁷ 122⁸⁷ 222³⁸
227 227⁵⁵⁻⁵⁶ 228⁵⁷⁻⁶¹ 229⁶³ 230⁶⁴⁻⁶⁵
231⁶⁷⁻⁶⁹ 254⁵¹

- Sermo CXC 253⁴² 263 263¹⁰⁷
264¹⁰⁸⁻¹¹⁰
- Sermo CXCI 178³⁴
- Sermo CXCII 154⁴⁶
- Sermo CXCIII 153⁴⁴
- Sermo CXCV 202 202¹⁰⁴ 206¹¹³
- Sermo CXCVI 148³⁴ 178³⁵⁻³⁶ 179³⁷⁻³⁸
180⁴¹ 192⁸⁰ 194⁸³
- Sermo CXCVII 33²⁷⁻²⁸ 188⁷² 191⁷⁶
- Sermo CXCIX 59²⁹ 92 96¹⁸¹ 97¹⁸⁷
- Sermo CCI 179³⁹
- Sermo CCII 179⁴⁰
- Sermo CCIII 53² 54 54³ 65⁴⁹
- Sermo CCIV 53² 54³ 58 58²¹ 59²⁴ 60
64⁴⁷ 65⁴⁹ 67⁶⁶ 81
- Sermo CCVII 27 53² 192⁷⁸ 261⁹⁶ 294
- Sermo CCVIII 120 120⁷⁷ 226 227⁵¹⁻⁵³
261⁹³
- Sermo CCXI 54 54⁷ 67⁶³ 86¹³⁷ 116⁵⁸
118 118⁶⁸ 130 130¹²³ 257⁷⁴ 258⁷⁹
- Sermo CCXII 55⁹ 76 76¹⁰⁴ 265¹¹⁹
- Sermo CCXVI 115 115⁴⁹⁻⁵⁰
- Sermo CCXVII 255⁶⁰ 264¹¹⁰
- Sermo CCXVIII 12 223 223⁴²
- Sermo CCXX 53²
- Sermo CCXXIII 33²⁵ 156 157⁵³
- Sermo CCXXVI 86¹³⁷ 127 127¹⁰⁹ 157
157⁵²⁻⁵³ 238⁹⁶⁻⁹⁷ 293
- Sermo CCXXVII 34 74⁹² 109³⁰
- Sermo CCXXIX 38⁶²
- Sermo CCXXXI 115⁵¹⁻⁵²
- Sermo CCXXXII 260⁸⁷ 261⁹²
- Sermo CCXXXIII 20³³ 22 23⁴⁴ 92
93¹⁵⁹ 96 96¹⁸⁰⁻¹⁸¹ 96¹⁸³⁻¹⁸⁴
- Sermo CCXXXIV 76¹⁰⁰
- Sermo CCXXXV 265¹¹⁶
- Sermo CCXXXVI 292
- Sermo CCXXXVII 60³³ 72⁸⁴ 266¹²⁷
- Sermo CCXXXVIII 33²⁶ 35³⁹ 75⁹⁸
157⁵² 158⁵⁵ 180⁴²⁻⁴³
- Sermo CCXXXIX 120⁷⁸ 157 158⁵⁴
- Sermo CCXL 17²⁴ 32
- Sermo CCXLI 17 17²¹ 24 24⁴⁵ 35
35⁴⁰⁻⁴³ 47 48⁹⁸ 55⁹ 57¹⁶ 59²⁷
- Sermo CCXLII 54⁵ 55⁹⁻¹¹ 56 64⁴⁷ 252
252²⁸ 252³⁴ 263¹⁰¹
- Sermo CCXLIII 48 49¹⁰³⁻¹⁰⁵ 49¹⁰⁷⁻¹⁰⁸ 51
52 54⁵ 57¹⁶ 253³⁹
- Sermo CCXLIV 32 33²⁶ 34 34³⁴ 38
- Sermo CCXLV 33 33²³ 34 34²⁹⁻³² 38⁶²
252 252³² 255⁶²
- Sermo CCXLVI 70⁷⁶ 115 116⁵⁴ 180⁴³
253³⁷
- Sermo CCXLVII 86¹³⁷ 171¹⁰ 180⁴⁴⁻⁴⁵
- Sermo CCXLVIII 62³⁵ 71⁷⁹
- Sermo CCXLIX 197⁹² 202¹⁰⁵
203¹⁰⁶⁻¹⁰⁷
- Sermo CCL 107²² 114 114⁴⁷ 116 116⁵⁵
- Sermo CCLI 48 48¹⁰⁰⁻¹⁰¹
- Sermo CCLII 266¹²¹
- Sermo CCLIII 67⁶⁵ 252³³
- Sermo CCLIV 31¹⁰ 31¹³ 68⁷¹ 72 116⁵⁶
253⁴² 261⁹¹ 264¹¹⁰ 294
- Sermo CCLVI 204¹⁰⁸ 264 264¹¹²
265¹¹³⁻¹¹⁵
- Sermo CCLVII 3¹ 4 4⁷⁻¹¹ 5¹²⁻¹⁷ 239⁹⁹
- Sermo CCLVIII 53² 54⁴ 57 57¹⁷ 70⁷⁶ 73
73⁸⁷⁻⁸⁸ 77¹⁰⁷ 80 86¹³⁷ 88¹³⁸ 125 126¹⁰²
271¹⁵¹
- Sermo CCLX 35⁴⁵ 36⁴⁶ 108²⁶ 123
123⁸⁹⁻⁹¹ 128 128¹¹⁶ 130 130¹²⁵ 132¹³⁹
180⁴² 192⁷⁸ 196⁹⁰ 250²³ 261⁹⁰
- Sermo CCLXI 34³⁶ 180⁵⁰ 181⁵¹ 196⁹⁰
197⁹³ 198⁹⁴
- Sermo CCLXII 55⁹ 58¹⁹ 64⁴⁷ 66⁵⁷
66⁵⁹⁻⁶⁰ 67⁶²⁻⁶⁵ 71⁷⁹ 229 268 268¹³⁹
- Sermo CCLXIII 252²⁹
- Sermo CCLXIV 76¹⁰⁴ 199⁹⁷⁻⁹⁸ 200¹⁰²
268¹⁴⁰
- Sermo CCLXV 55⁹ 72⁸⁴ 181⁵⁵ 255⁶³
266¹²⁷
- Sermo CCLXVI 238⁹⁴⁻⁹⁵ 252³⁴
- Sermo CCLXVII 58²¹ 72⁸⁴ 122 123⁸⁸
180⁴⁶⁻⁴⁷ 180⁴⁹ 181⁵⁵ 250²³

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES II

Sermo CCLXVIII	54 ⁷ 59 ²⁹ 255 ⁶⁴ 266 ¹²⁹ 266 ¹³¹	Sermo CCLXXXIII	53 ² 55 ¹⁰ 68 ⁷¹ 70 70 ⁷⁶ 70 ⁷⁸ 71 ⁷⁹ 74 77 ¹⁰⁸ 80 181 ⁵⁵ 196 ⁸⁸⁻⁸⁹ 206 ¹¹³ 271 ¹⁵¹
Sermo CCLXIX	33 ²³ 55 ¹¹ 268 268 ¹⁴¹	Sermo CCLXXXIV	86 ¹³⁷ 271 ¹⁵¹ 274
Sermo CCLXXI	76 ¹⁰⁰ 86 ¹³⁷ 198 ⁹⁵⁻⁹⁶ 200 ⁹⁹ 252 ³⁴ 257 258 ⁷⁶ 263 ¹⁰¹⁻¹⁰⁶	Sermo CCLXXXV	71 ⁷⁹
Sermo CCLXXII	35 35 ⁴⁴ 86 ¹³⁷ 117 117 ⁶⁶ 256 ⁶⁷ 257 257 ⁷⁵ 269 269 ¹⁴²	Sermo CCLXXXVII	58 ²⁰ 70 ⁷⁶ 71 ⁷⁹ 74 ⁹² 76 ¹⁰⁰ 150 ³⁶ 155 ⁴⁹ 158 158 ⁵⁶ 181 ⁵⁴ 263 ¹⁰¹
Sermo CCLXXIII	24 ⁴⁶ 67 ⁶⁶ 68 ⁷¹ 253 ⁴⁰ 269 269 ¹⁴²	Sermo CCLXXXVIII	15 ¹³ 86 ¹³⁷ 95 ¹⁷²
Sermo CCLXXIV	12 ⁹ 54 ⁵ 59 ²⁵⁻²⁶ 59 ²⁸⁻²⁹ 180 ⁴² 192 ⁷⁸ 253 ⁴¹⁻⁴² 264 ¹⁰⁸	Sermo CCLXXXIX	116 116 ⁵⁷ 182 ⁵⁶⁻⁶⁰ 271 ¹⁵¹ 293
Sermo CCLXXVI	64 ⁴⁷ 65 ⁴⁹ 72 72 ⁸⁴	Sermo CCXC	33 ²⁶ 36 ⁵¹ 54 ³ 70 ⁷⁶ 129 129 ¹²¹ 130 131 ¹²⁶ 158 ⁵⁶ 182 183 ⁶¹⁻⁶³ 293
Sermo CCLXXVII	34 ³⁶⁻³⁷ 36 ⁵⁰ 168 ³ 175 ²³ 181 ⁵³	Sermo CCXCI	96 ¹⁸¹ 183 183 ⁶⁴ 185 ⁶⁸ 293
Sermo CCLXXVIII	53 ² 70 ⁷⁶ 129 129 ¹²² 205 ¹¹⁰	Sermo CCXCII	183 ⁶⁵ 184 ⁶⁶⁻⁶⁷ 185 ⁶⁸ 191 ⁷⁷ 192 ⁷⁹ 293
Sermo CCLXXIX	180 ⁴⁸ 181 ⁵⁵ 195 ⁸⁴⁻⁸⁶	Sermo CCXCIII	208 295
Sermo CCLXXX	13 14 ¹² 38 ⁶¹ 67 ⁶⁷ 70 ⁷⁶ 133 133 ¹⁴⁰ 188 ⁷³ 189 ⁷⁴		
Sermo CCLXXXII	64 ⁴⁷ 76 ¹⁰⁴ 86 ¹³⁷ 92 97 ¹⁸⁵⁻¹⁸⁷ 126 ¹⁰³ 130 130 ¹²⁴ 181 ⁵²		

Die Autoren dieses Bandes

Mariano Álvarez-Gómez, Lizentiat in Philosophie und Theologie, Dr. phil. Seine Forschungen hat er an der Universität München bei H. Kuhn begonnen, zuerst über Nikolaus von Kues, über dessen Werk er seine Doktorarbeit geschrieben hat, und dann über Hegel. Seit 1974 ist er Professor für Philosophie (Geschichte der Philosophie und Metaphysik) an der Universität Salamanca. Er hatte zuerst den Lehrstuhl für antike und mittelalterliche Philosophie und seit 1983 der Lehrstuhl für Metaphysik und Religionsphilosophie. Von 1971 bis 1989 war er auch ausserordentlicher Professor für Philosophie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Von 1985 bis 2001 war er Vorsitzender der Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Seit 1997 ist er Vorsitzender der Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Anfang 2005 wurde er zum Mitglied der »Real Academia de Ciencias Morales y Políticas« in Madrid ernannt. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die verborgene Gegenwart des unendlichen bei Nikolaus von Kues* München 1968; *Experiencia y sistema: Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978). *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004). Der Band enthält die bis 2003 veröffentlichten wichtigsten Aufsätze über Nikolaus von Kues, Hegel und Heidegger, sowie über Fragen der Metaphysik und Religionsphilosophie, plus einen neuen über die Gottesfrage bei Heidegger. *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad* (Madrid 2003). Der Band enthält die wichtigsten Aufsätze über diese spanische Denker. Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues (Trier 2003). Circa 30 weitere Aufsätze über verschiedene Themen der Geschichte der Philosophie und Autoren, vorwiegend über Cusanus und Hegel. Er bereitet eine zweisprachige Ausgabe von *De venatione sapientiae*.

Peter Casarella, ist als »Associate Professor of Systematic Theology« an der Catholic University of America zu Washington, D.C. lehr tätig. Er ist Vizepräsident der American Cusanus Society und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Darüber hinaus hat er die Akten von dem Jubiläumskongress vom Jahre 2001 zu Washington als einen Sammelband mit dem Titel *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance* (Washington, 2006) herausgegeben.

Albert Dahm, Dr. theol. habil., ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft. Wichtigste Veröffentlichungen: *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Bd. 47, Paderborn 1983; *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigen bis zum Jahre 1445: BGPhThMA NF*, Bd. 48, Münster 1997; *Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther*, in: *TThZ* 107 (1998) 300–311; *Christus – »Tugend der Tugenden«*, in: *MFCG* 26 (2000) 187–202; *Imago foedata – Imago purgata. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von*

Kues: KSCG, Heft 15, Trier 2002; Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*, in: *TThZ* 113 (2004) 118–136.

Norbert Herold, Dr. phil., ist Akademischer Oberrat am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Zahlreiche Arbeiten zu Cusanus, u. a.: Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. *BCG*, Bd. VI (Münster 1975); ›Subjektivität als Problem der Cusanus-Interpretation, in: *MFCG* 14 (1980) 146–166; Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des ›Blicks aus dem Bild‹ in der Cusanischen Schrift ›De visione Dei, in: Gebhardt / Herold (Hg.), *Wahrheit und Begründung* (Würzburg 1985) 71–98; Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues, in: *MFCG* 26 (2000) 145–185.

Karl-Hermann Kandler Dr. theol. habil., apl. Professor für Systematische Theologie (Universität Leipzig), Kirchenrat i. R., seit 1993 Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft. Veröffentlichungen zu Nikolaus von Kues: Die Einheit von Endlichem und Unendlichem, in: *Kerygma und Dogma* (1979); NvK in der marxistischen Philosophie, in: *MFCG* 14 (1980); NvK als testis veritatis, in: *MFCG* 17 (1986); NvK als Theologe, in: *Theol. Literaturzeitung* (1990); *Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis*, in: *FS K. Flasch* (1991); Christliches Denken im Mittelalter (1993); *Congregatio multorum in uno*, in: *MFCG* 21 (1994); NvK – Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit (1995, 1997); Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und NvK, in: *Kerygma und Dogma* (1997); NvK, in: *Ev. Kirchenlexikon V* (1997); Gottes Offenbarung in der Welt, in: *FS H. G. Pöhlmann* (1998); Unsere Rechtfertigung besteht nicht aus uns, sondern aus Christus, in: *Luth. Theologie und Kirche* (1999); Die Absolutheit des Christentums bei NvK, in: *idea-Dokumentation* (1999); Belehrt oder wissende Unwissenheit, in: *FS F. Krüger* (2001); Das Werk des NvK, in: *Theol. Literaturzeitung* (2001), Ist NvK ein Vorreformer?, in: *Den Koblenzer Cusanus entdecken* (2001); Die Bedeutung der Hl. Schrift für die Begründung phil.-theol. Fragen im Mittelalter, vor allem bei Dietrich von Freiberg und NvK, in: *FS H. Günther* (2002); NvK, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI* (2003); *Cibus mentis*, in: *Kerygma und Dogma* (2004); NvK: *Opera omnia*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* (2006); dazu 61 Rezensionen zur Cusanus-Literatur, vor allem in der *Theol. Literaturzeitung* (seit 1974).

Klaus Kremer, Dr. phil., ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier und Honorarprofessor an der Universität Trier. Seit 1990 ist er Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, vom 15. April 1993 bis 1. Juli 2000 hatte er zusammen mit Prof. Dr. Klaus Reinhardt die Leitung des Cusanus-Instituts inne. Wichtigste Veröffentlichungen: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden ¹1966, ²1971); Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge in Gott

(Stuttgart 1969²2006); Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, in: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus, hg. v. K. Kremer, E. Meuthen u. K. Reinhardt (Münster 2004). Enthält die bis 2004 veröffentlichten 14 wichtigsten Aufsätze plus einen neuen zu Nikolaus von Kues in Form von Angleichung an die kritische Textausgabe in h und in Form von Berücksichtigung der wichtigsten neueren Literatur bis 2003; Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften, in: MFCG 30 (2005) 201–231.

Hermann Schnarr, geb. 1935, Promotion bei Gerda von Bredow mit einer Arbeit über NvK. Seit 1976 Mitarbeit an der kritischen Edition der Sermones des NvK im Rahmen der Heidelberger Ausgabe der Opera omnia.

Martin Thurner, Priv.-Doz., ist Akademischer Rat am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut für mittelalterliche Theologie und Philosophie an der Universität München. Seine Forschungsschwerpunkte sind Philosophie der Antike und des Mittelalters, insbesondere Anthropologie, Nikolaus von Kues. Das Grundanliegen der verschiedenen Studien ist die Wiederentdeckung und Erneuerung von philosophischen Denkformen, die noch vom Ursprung der Vernunft von der Erfahrung her bestimmt sind. Von daher sind die Vorsokratik, die Geschichte der Mystik und auch die philosophische Interpretation von Musik seine Arbeitsschwerpunkte. Diesen Anliegen dient die Herausgeberschaft einer Buchreihe »Ursprünge des Philosophierens« und von »Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik« (jeder Band mit eigenem Schwerpunktthema), beides im Kohlhammer-Verlag Stuttgart. Wichtigste Veröffentlichungen: Der Ursprung des Denkens bei Heraklit (2001); Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (2001); Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (Hg., 1998); Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposions in der Villa Vigoni vom 28.3.–1.4.2001 (Hg., 2002); daneben Aufsätze zur Philosophie der Antike und des Mittelalters, zu Jacob Böhme, Nietzsche, Heidegger und zur Tiefenphänomenologie.

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

30

DIE SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES

Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur

Akten des Symposions
in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004

Herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt

2005
PAULINUS

15,80