

# 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.<sup>1</sup> 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.«<sup>2</sup> 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-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, 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.<sup>3</sup>

Ich verweise weiter auf *De pace fidei*. Nicht weniger gleichnishaft entwickelt er hier seine Theologie der *religio una in rituum varietate*.<sup>4</sup> 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«.<sup>5</sup> 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.«<sup>6</sup> 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

<sup>3</sup> *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.

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

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

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.«<sup>8</sup>

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-

<sup>7</sup> *De ludo* I: h IX, N. 4, Z. 4–6.

<sup>8</sup> G. VON BREDEW, *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*).<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup>

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.

<sup>9</sup> *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 3, Z. 8–11.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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-

<sup>11</sup> *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«. <sup>12</sup> 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. <sup>13</sup> In der frühen Augsburger Predigt »*Dies*

<sup>12</sup> *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.«<sup>14</sup> 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.«<sup>15</sup> 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

<sup>13</sup> *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 <sup>2</sup>1997) 89f.; LUTHER, WA 17 II, 26ff.

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

<sup>15</sup> *Sermo* CLXXVIII: h XVIII, N. 8, Z. 5 – N. 9, Z. 4. Vgl. KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 85. 382<sup>18</sup>.

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«. <sup>16</sup> 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 vernunfthafte Natur« (*intellectualem naturam*). Und dieser Samen wird angeregt und läßt die Frucht der Erkenntnis (*fructus cognitionis*) entstehen. <sup>17</sup> 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*). <sup>18</sup> 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«. <sup>19</sup>

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

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

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

<sup>18</sup> Ebd. N. 4, Z. 7–12.

<sup>19</sup> *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,<sup>20</sup> 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.«<sup>21</sup> 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.«<sup>22</sup> 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.«<sup>23</sup>

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«*).<sup>24</sup> 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.

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

<sup>21</sup> *Sermo CCXLI*: h XIX, N. 10, Z. 1–7.

<sup>22</sup> *Sermo CLVIII*: h XVIII, N. 12, Z. 20–22.

<sup>23</sup> KREMER, *Praegustatio* (wie Anm. 1) 61.

<sup>24</sup> *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.«<sup>25</sup>

Zu den beiden Metall-Gleichnissen kommt noch das vom Diamanten hinzu, das er in *De mente* benutzt.<sup>26</sup> »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*.<sup>27</sup>

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

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

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

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup>

## 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.«.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 6, Z. 1–11.

<sup>29</sup> *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.

<sup>30</sup> *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«*).<sup>31</sup> 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 –,<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

## VII.

Sehr häufig spricht Nikolaus vom Vorgeschmack, *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-

<sup>31</sup> *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 6, Z. 3.

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

<sup>33</sup> *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.<sup>34</sup> Dies gilt wohl aber vor allem für die lutherische Theologie. Jedenfalls muß darauf hingewiesen werden, daß Nikolaus, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe,<sup>35</sup> 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.«<sup>36</sup> 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.«<sup>37</sup> In anderen Predigten kann er das Wort in ganz alltäglicher Bedeutung gebrauchen.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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

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

<sup>36</sup> *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, N. 10, Z. 7.

<sup>37</sup> *Sermo* IV: h XVI, N. 33, Z. 12–17.

<sup>38</sup> Z. B. *Sermo* VII: h XVI, N. 32, Z. 61.

<sup>39</sup> *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*).<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup> Von sich aus kann der Mensch die Weisheit nicht finden, er muß den angeborenen, ihm verliehenen Vorgesmack der Weisheit haben.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

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*

<sup>40</sup> *Sermo* XII: h XVI, N. 26, Z. 33–35.

<sup>41</sup> *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 1–8.

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

<sup>43</sup> 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 (*metiendo*) 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.«<sup>44</sup>

<sup>44</sup> *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.<sup>45</sup>

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«*).<sup>46</sup> 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.

<sup>45</sup> *Sermo* CCXLI: h XIX, N. 9, Z. 5f.

<sup>46</sup> *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,<sup>47</sup> 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,<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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

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

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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.

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

jenseits der Mauer, des Ineinsfalls der Gegensätze, gefunden werden kann,<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> »Jede Einsicht muß sich aber im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen«.<sup>53</sup>

Nikolaus ist – nach Meinung von Lentzen-Deis – in erster Linie weder Philosoph noch systematischer Theologe, sondern Glaubensvermittler, Praktischer Theologe.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup> 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.

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

<sup>52</sup> 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).

<sup>53</sup> *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.

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

<sup>55</sup> *De aequal.*: h X/1, N. 37, Z. 1f.

<sup>56</sup> 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 unterscheidet, scheine für NvK die gleichnishafte Durchdringung des Denkens typisch zu sein. H. Kandler bejaht dies ohne nähere Präzisierung.