

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 neukanianischen 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 Einen, 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 ($\theta\mu\omega\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu^1$) 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.