[keine Hervorhebung!]

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

Von Klaus Kremer, Trier

Einleitung:

Ich habe diesen Aufsatz folgendermaßen aufgebaut:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ h XIX: N. 22, Z. 1–3 u. Z. 3–9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ *Sermo* II: h XVI, N. 3, Z. 1.

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

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

²¹ *Sermo* CCIV: h XIX, N. 5, Z. 24–26. Vgl. auch *Sermo* I: h XVI, N. 12, Z. 1–4; *Sermo* LXVII: h XVII, N. 1, Z. 6–10; *Sermo* CXLI: h XVIII, N. 6, Z. 9–11; *De beryl.*: h²XI/1, N. 42, Z. 14–17; *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 11, Z. 3–8.

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

²² *Conf.* VII, 9,13f.

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Gott kann nicht nicht sein

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

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

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

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

³¹ h XIX, N. 3, Z. 1–11.

³² Ebd. Z. 12–18.

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

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

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

2. Das Endliche vermag nicht aus sich zu sein

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

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

³⁴ Vgl. DS 125.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ M. FEIGL, ebd. 17.

⁴⁵ *Über den Ursprung* (wie Anm. 42)

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

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

⁴⁸ S. oben § 1, Abschnitt III.

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ *De sap.* I: h ²V, N. 11, Z. 1–5.

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

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

4. Der innere Stern des Menschen

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

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

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

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

⁵⁸ S. *Mt* 2,11.

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

⁶⁰ Ebd. N. 23, Z. 1–11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ Ebd. Z. 12–14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ Job 14,8.

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

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

⁷⁷ Job 14,10.

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

III Die Grenzen einer Gotteserkenntnis durch den Menschen

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

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

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

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

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

⁸¹ h XVII, N. 5, Z. 1–22.

⁸² S. oben S. 61f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁰ DS 3002.

⁹¹ Ebd. 3004f.

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

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

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

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

⁹⁴ h XVIII, N. 7, Z. 1–6.

⁹⁵ Ebd. Z. 6–8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV Das gewonnene Ergebnis

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

¹⁰⁵ Vgl. Anm. 89.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁹ S. oben S. 62f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ob allerdings der von Thurner gewählte Begriff der »Offenbarungsphilosophie«¹³¹ besonders glücklich ausgewählt ist, zweifelt Wolter nicht ganz zu Unrecht an, da er Thurners Konzeption in die Nähe derjenigen von Flasch rücken könnte.¹³² Nicht weniger günstig findet er die von Thurner zur Kennzeichnung seiner Cusanusdeutung als »Vorwegnahme der transzendentalphilosophischen Methode der neuzeitlichen Philosophie« verwendete Terminologie.¹³³ Denn »Cusanus«, so Wolter¹³⁴ »intendiert ja den Aufweis der ursprünglichen Einheit von Glauben und Denken, nicht aber eine rein philosophische, bewußt alle Glaubensprämissen ausschaltende Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis«.

2. Es gibt jedoch, wie ich in meinem Referat dargelegt habe, triftige Gründe, weder die präreflexive noch reflexive Annahme einer Offenbarung im theologischen Verstand¹³⁵ bzw. die von K. Rahners Verständnis

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁴ *Apparitio* (wie Anm. 123) 46⁹².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁴ Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁰ Ebd. 484.

¹⁵¹ Ebd. 22; 467, 484 et passim.

¹⁵² Ebd. 15.

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

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

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

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

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

¹⁵⁴ Vgl. oben Anm. 6 u. 17.

¹⁵⁵ *Sermo* I: h XVI, N. 6, Z. 1–23.

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

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

¹⁵⁸ Ebd. Z. 6–31.

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

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

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

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

¹⁶¹ *Das Bild* (wie Anm. 17) 308.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁴ h XVII, N. 11, Z. 13–22.

¹⁷⁵ Ebd. N. 12, Z. 1–3.

¹⁷⁶ Ebd. Z. 4–6.

¹⁷⁷ Ebd. N. 13, Z. 1.

¹⁷⁸ Ebd. Z. 3–11.

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

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

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

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

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

¹⁸² *Job* 5,21 u. 6,63.

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

¹⁸⁴ Ebd. N. 5, Z. 8 – N. 6, Z. 2.

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

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

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

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

II. Ergebnis:

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

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

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

¹⁸⁸ Jetzt: h²XI/1, N. 35, Z. 1f.

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

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

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

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

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

¹⁹² Ebd. 269.

¹⁹³ Ebd. 271. – Hervorh. v. mir.

¹⁹⁴ Ebd. 268.

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

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

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

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

Diskussionsbericht

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

H. Beierwaltes ergänzt dazu: Ausgehend vom Schriftbefund des trinitarischen Gottes besteht gemäß dem Jesajate²: *Nisi credideritis, quo modo intellegetis?* doch ein berechtigtes Bedürfnis, nicht nur im Sinne eines Nachtrages, sondern eines tieferen Begreifens, die theologische Aussage durch eine philosophische Reflexion vertiefend sozusagen abzustützen und dem Denken, soweit wie das möglich ist, zugänglich zu machen. Das ist der innere Stern, auf den Theologen wie Philosophen zugehen müs-

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

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

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

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

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

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

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

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