

VERNUNFT UND GLAUBE IN DEN SERMONES DES NIKOLAUS VON KUES.

|| Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von
K. Flasch (1998 und 2001) und U. Roth (2000)

Von Albert Dahm, Trier

Die Forschungsgeschichte dokumentiert eindrucksvoll, welche Vielfalt der – nicht selten stark voneinander divergierenden – Auslegungen das philosophisch-theologische Werk des Nikolaus von Kues hervorgerufen hat.¹ Sie läßt zugleich erkennen, wie sehr an einigen Knotenpunkten des cusanischen Denkens sich die Probleme der Interpretation verdichten, ja immer neu aufbrechen.² Zu den nach wie vor kontrovers diskutierten Themen, denen zudem ein besonderes Gewicht für die Deutung des spekulativen Gesamtentwurfs zukommt, gehört auch die Frage, wie Cusanus das Verhältnis von *Vernunft* und *Glaube* bestimmt.³ Eine Frage ganz offenkundig, die noch immer in eine gewisse Verlegenheit führt! Cusanus

¹ Zur Geschichte und zum Stand der Forschung s. J. RITTER, *Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939) 111–155; K. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Symposion. Philosophische Schriftenreihe, Bd. 31 (Freiburg/München 1969) 21–129; W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*. Praktische Theologie heute, Bd. 2 (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 24–43; K. KREMER, *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie*, in: *MFCG* 28 (2003) 27–37.

² Als Beispiel besonderer Herausforderung an die Interpretation mag etwa die Frage nach der cusanischen Konzeption einer mystischen Theologie dienen. Mit der Beantwortung sind zugleich wichtige Weichen gestellt für ein Gesamtverständnis der Lehre des Kardinals. Vgl. dazu neuerdings die Studie von W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 5 (Freiburg/Basel/Wien 2004).

³ Dazu haben neuerdings Stellung genommen S. DANGELMAYR, *Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues*, in: *ThQ* 148 (1968) 429–462; J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*. Trierer Cusanus Lecture, Heft 3 (Trier 1996); K. REINHARDT, *Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken*. FS zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950 – 2000, hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier: *TThSt*, Bd. 65 (Trier 2000) 165–179.

selbst, so scheint es, erleichtert nicht gerade die Suche nach einer Antwort. Angesichts des breiten Spektrums auffindbarer Gedanken und Perspektiven möchte man mit J. Hopkins fragen: Ist die cusanische »Lehre von Glaube und Vernunft . . . existentialistisch, rationalistisch, fideistisch, augustinisch, thomistisch, ockhamistisch oder wie zu verstehen?«⁴

Ein Blick auf die neuesten Arbeiten von K. Flasch⁵ und U. Roth⁶ zeigt, dass die Debatte in dieser Sache noch keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden kann. Die Standpunkte klaffen offenbar noch immer auseinander. Stehen wir Cusanus gegenüber gar vor der Alternative Rationalismus – Fideismus? Die Lektüre der eben genannten beiden Autoren könnte diesen Eindruck suggerieren.

Die Tatsache, dass die Kontroverse fortbesteht, das weitere Faktum, dass die Predigten des Cusanus in der uns interessierenden Problematik kaum in dem ihrem Rang und ihrer Bedeutung entsprechenden Umfang ausgewertet worden sind,⁷ führen die Dringlichkeit vor Augen, die Diskussion erneut aufzunehmen bzw. fortzusetzen. Bevor dies geschieht, müssen wir das Problem, das sich hier stellt, ein wenig näher fixieren. Was ist der Gegenstand der Frage?

Dazu einleitend nur folgende Grundorientierung: Das Studium der einschlägigen Aussagen über *intellectus* und *fides* in den *Sermones* führt sehr rasch zu der Erkenntnis, dass es Cusanus nicht um eine rein wissens-

⁴ J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 3) 14.

⁵ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998); DERS., *Nicolaus Cusanus* (München 2001). Eine Würdigung und zugleich kritische Betrachtung der Studien von Flasch bietet K. Kremer in seinen beiden Rezensionen in: ThLZ 124 (1999) 412–415 und ThLZ 127 (2002) 779–782.

⁶ U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus*. BGPhThMA NF, Bd. 55 (Münster 2000). Kritische Anfragen dazu enthält meine Rezension in: MFCG 28 (2003) 374–377.

⁷ K. Kremer weist in der in Anm. 5 genannten Rezension zu Flasch's erstem Buch darauf hin, dass die »Masse der Predigten« hier kaum berücksichtigt wird. – ThLZ 124 (1999) 410. U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) behandelt das Predigtwerk des Kardinals im dritten Hauptteil seiner Arbeit (a. a. O., 261–312). Aber geht es hier um mehr als um die Suche nach Belegstellen für eine schon erhobene These? Werden nicht gegenläufige Aussagen ausgeblendet? S. dazu meine in Anm. 6 angegebene Rezension. Vgl. auch das Referat von K. KREMER, *Wege und Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues*, oben S.53–100.

bzw. wissenschaftstheoretische Fragestellung im Sinne einer bloß formalen Abgrenzung von natürlichem und übernatürlichem Erkenntnisvermögen geht.

Schon der Begriff *intellectus* leitet uns ins Zentrum der cusanischen Theologie. Erst recht sind wir, wenn wir nach der Bedeutung von Vernunft und Glaube sowie ihrem gegenseitigen Verhältnis fragen, sofort mit einer christologisch – anthropologischen Grundproblematik konfrontiert.⁸ Das Thema von Schöpfung und Erlösung tritt sogleich auf den Plan. Genau dies ist der Horizont, innerhalb dessen unsere Frage zu erörtern ist.

Für unsere Darlegungen bietet sich folgende Gliederung an: Zunächst werden wir die Thesen von Flasch und Roth beleuchten (§ 1). Danach soll im Hauptteil geprüft werden, wie im Grundentwurf der cusanischen Theologie die Vernunft auf den Glauben hingeordnet ist (§ 2). Schließlich beschäftigen wir uns in einem dritten Teil (§ 3) mit der unvermeidlichen Frage, wie Cusanus natürliche und übernatürliche Offenbarung voneinander abhebt und zusammenführt.

§ 1 Die Interpretationsansätze von K. Flasch und U. Roth

In der Auseinandersetzung um das Problem, das uns hier beschäftigt, haben sich jüngst die beiden schon in der Einleitung genannten Autoren sehr dezidiert zu Wort gemeldet. Die von ihnen vertretenen Positionen erwecken, auf den ersten Blick betrachtet, den Eindruck weitgehender Übereinstimmung. In Wirklichkeit berühren sich hier jedoch zwei Extreme. Dies soll im folgenden in einer Vorstellung der beiden Stellungen kurz dargelegt werden.

⁸ S. dazu A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF, Bd. 48 (Münster 1997) 179–204.

I. Die Auflösung des Zusammenhangs von Vernunft und Glaube (K. Flasch)

Nach dem Verständnis von Flasch stehen Vernunft und Glaube bei Cusanus völlig unverbunden nebeneinander. Das vernünftige Denken beschreitet demnach seine eigenen Wege, gänzlich unabhängig vom Glauben. Schon in *Sermo I* zeigt nach Flasch die Heranziehung des Lull'schen Ternars, »dass Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknotwendigkeit bewiesen zu haben.«⁹ In die gleiche Richtung einer eigenständig operierenden Vernunft weist für ihn ein Augustinus-Zitat in *Sermo II*. Mit dem Kirchenvater halte Cusanus daran fest, dass schon Plato »fast das ganze Evangelium mit Ausnahme der Menschwerdung« gefunden habe.¹⁰ Folgerichtig trifft Haubst der Vorwurf, er habe den »philosophischen Anspruch« des Cusanus in Theologie umgemünzt.¹¹ Cusanus habe demgegenüber Trinität und Menschwerdung als »Vernunftinhalt« verstanden.¹²

In seinem Kapitel »Was ist Koinzidenz?« formuliert Flasch seine These in aller Klarheit: »Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch – faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunftnotwendig beweisen.«¹³

Auf die Frage: »Worauf es Cusanus ankam?«, erfahren wir: »Er wollte die *wahre theologia* argumentierend dahin entwickeln, dass sie sich nicht auf die Autorität – sei's der Bibel, sei's der Kirche – stützt, sondern dass sie sich zu dem Einen denkend erhebt, von dem her jede Tradition und jeder Text und jede Kirche als Mutmaßung, *coniectura*, der *einen* Wahrheit einsichtig wird.«¹⁴

⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 5) 24.

¹⁰ A. a. O., 28. In *Sermo II*: h XVI, N. 3, Z. 12–17 beruft sich Nikolaus auf *Confessiones VII* 9,13–14.

¹¹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 5) 26.

¹² A. a. O., 42.

¹³ A. a. O., 54.

¹⁴ Ebd. Flasch hat in seinem Buch *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 5) diese Interpretationslinie grundsätzlich nicht verlassen, sondern nur um eine Nuance bereichert, wenn er bemerkt, Cusanus habe »für seine frommen Freunde« gezeigt, »dass die Koinzidenz-

II. Die apriorische Verbundenheit von Vernunft und Glaube (U.Roth)

Auch Roth vertritt die Überzeugung, Cusanus sehe sich in der Lage, die Inhalte des Glaubens aus der Vernunft abzuleiten. Doch darf dieser Gleichklang nicht dazu verleiten, die wesentliche Differenz zu Flasch zu übersehen. Roth ist weit davon entfernt, der Vernunft bei Cusanus eine Autonomie, eine Unabhängigkeit gegenüber dem Glauben zuzuschreiben. Vielmehr lassen für ihn schon der Gedankengang von *De docta ignorantia*, insbesondere das Konzept der belehrten Unwissenheit eine je schon gegebene Verknüpfung von Glaube und Vernunft erkennen. »Die Belehrung über das Unwissen«, so Roth, »setzt . . . nicht nur ein Wissen voraus, letztlich das des Maximum als obersten Maßes, sondern führt gerade zur allerersten Wahrheit der endlichen Vernunft, Jesus. Er ist als Glaube schon im ersten Schritt des *intellectus finitus* gegenwärtig, wenn dieser seine Endlichkeit erkennen will«. ¹⁵ Steht es aber so, dann »muß Jesus nicht als göttlicher Lehrer auftreten, der sein Wissen weitergibt und den Menschen einen Bereich erschließt, der ihnen von allein völlig unzugänglich wäre«, setzt doch »die Cusanische Vernunft die Menschwerdung als Offenbarung immer schon voraus«. ¹⁶

Roth stützt seine Argumentation dann besonders auf die cusanische Formel: »*Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio*«. ¹⁷

Leider bietet er dazu keine Übersetzung. Seine (nach meiner Überzeugung) unkorrekte Paraphrasierung wirft dafür ein umso helleres Licht auf den Hintergrund und die Wege seiner Cusanus-Deutung. Roth sagt: »Der Glaube ist also die *complicatio intellectus* (sic!), die Vernunft die *explicatio fidei*«. ¹⁸ Damit liegt für ihn auf der Hand, dass bei Cusanus »die Vernunft vom Glauben ungeschieden ist, eben nur seine Entfaltung darstellt«. ¹⁹ Diese Position führt letztlich zu einer Identifizierung: Es

idee nicht nur eine neue philosophische Theologie und eine neue Physik generierte, sondern auch zu einem besseren Verständnis des Evangeliums führe. Sie sollte auch eine bessere Philosophie des Christentums erzeugen« – a. a. O., 137f.; vgl. 76. Zur Bewertung dieser Nuancierung s. die Rezension von K.Kremer in: ThLZ 127 (2002) 782.

¹⁵ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) 133.

¹⁶ A. a. O., 124.

¹⁷ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152, Z. 3f. (N. 244).

¹⁸ U. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 6) 134.

¹⁹ A. a. O., 128.

heißt nämlich nichts anderes, so Roth, »als dass diese endliche Vernunft selbst schon an sich Glaube ist, nämlich geeint mit dem einzigen Fixpunkt des Endlichen, Jesus Christus.«²⁰

Genau diese Deutung findet Roth auch in den Sermones bestätigt. In einer abschließenden Reflexion zum Predigtwerk hält er fest: »Als die eigentliche Bestimmung des Glaubens kristallisiert sich aber bei Cusanus die des Selbstvertrauens der endlichen Vernunft heraus. . . . Insofern ist die Reflexion der Vernunft auf »sich selbst« immer eine Bekehrung zu Jesus Christus.«²¹

§ 2 Die Hinordnung des *intellectus* auf den Glauben

Um die Art der Beziehung von Vernunft und Glauben näher zu bestimmen, ist es erforderlich, zunächst einmal den ontologischen Status und – unter heilsgeschichtlichem Betracht – die mit dem Sündenfall eingetretene Situation der *natura intellectualis* ins Auge zu fassen. Erst danach können wir fortschreiten zu der Frage, was der Glaube für das Sein und Leben der Vernunft (des *intellectus*) bedeute, wie diese auf jenen bezogen ist.

Zuvor ist allerdings noch eine Klarstellung zum Sprachgebrauch notwendig. Cusanus hatte – anfanghaft bereits in *De docta ignorantia*, dann auf der Ebene ausdrücklicher Reflexion, in *De coniecturis* – im Rahmen seiner Beschreibung des gestuften Aufbaus unseres Geistes eine strenge Abgrenzung von *ratio* und *intellectus* vorgenommen.²² Wie K. Kremer gezeigt hat, finden wir diese Unterscheidung auch im Predigtwerk bis in die Spätzeit hinein.²³ Doch läßt sich daneben eine gewisse Flexibilität in der Sprache

²⁰ A. a. O., 169.

²¹ A. a. O., 306.

²² S. etwa *De docta ign.* III, 6; h I, S. 136, Z. 11 – S. 137, Z. 13 (NN. 216–217); *De coni.* I, 4; h III, N. 16, Z. 4–9; II, 16; h III, N. 159, Z. 1–18.

²³ Hier könnte man hinweisen auf *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 30–31.43–44, wo Nikolaus die drei Offenbarungswege mit Hilfe des Schemas *sensus-ratio-spiritus intellectualis* voneinander abgrenzt. Vgl. auch *Sermo* CCLXVII: h XIX, N. 15, Z. 15–17: *Sicut anima rationalis per medium intellectus possidet sapientiam, et sapientia per medium intellectus possidet animam rationalem.* . . . Vgl. ferner *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 7, Z. 24–25; *Sermo* CCLX: h XIX, N. 22, Z. 9–10: *Et Pater in ipso sicut intellectus in*

beobachten. Nikolaus kann dann, auch wenn es um die Belange der Vernunft geht, von *anima rationalis*, *rationalis spiritus* oder einfach von *ratio* sprechen; d. h. er kann den vom Umfang her weiteren Begriff der *anima rationalis* (bzw. *spiritus rationalis*) benutzen, der gelegentlich schlicht durch *ratio* substituiert wird, um den *intellectus* im engeren Sinn zu bezeichnen.²⁴

I. Größe und Schwäche des menschlichen *intellectus*

In einer Weihnachtspredigt aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre notiert Cusanus unter Anspielung auf die verschiedenen Tageszeiten der drei Festmessen:

»Die Einsicht des Menschen ist dunkel und nächtig (*intellectus hominis est tenebrosus et nocturnus*), die Einsicht der Engel klar wie die Morgenröte, die göttliche Einsicht ist gleichsam die Sonne selbst, erleuchtet sie doch jeden Menschen der in die Welt kommt.«²⁵

In diesem Schlüsseltext deutet sich schon die Dialektik an, die wir beachten müssen, wenn wir verstehen wollen, was im Rahmen der cusanischen Philosophie und Theologie mit *intellectus* gemeint ist. Einerseits wird die seinshafte Verbundenheit der menschlichen Vernunft mit dem *intellectus divinus* sichtbar, andererseits tritt sogleich das Trennende, der Unterschied, hervor. Beachtenswert ist zudem, dass sich für Cusanus an dieser Stelle metaphysische und theologisch – heilsgeschichtliche Reflexionen verbinden. Aus dieser an unseren Text aus *Sermo XVI* anknüpfenden kurzen Erwägung ergibt sich schon die Gliederung des folgenden Gedankengangs. Wir haben zunächst die Größe, dann die seinshaft-kreatürliche Schwäche und schließlich die durch die Sünde hervorgerufene Schädigung der Vernunft zu betrachten.

1. Die herausragende Stellung der *natura intellectualis* aufgrund ihrer Nähe zum göttlichen Ursprung

Überschaut man die einschlägigen Darlegungen und Aussagen zu einer

verbo seu ratione et ipse in Patre sicut ratio in intellectu. S. auch die Darlegungen von K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 137–139.

²⁴ S. die Zusammenstellung bei K. KREMER, *Weisheit* (wie Anm. 23) 139.

²⁵ *Sermo XVI*: h XVI, N. 4, Z. 15–18.

metaphysisch – theologischen Wesensbestimmung, so zeigt sich auf den ersten Blick, wie nahe Cusanus den *intellectus humanus* an den göttlichen Urgrund heranrückt. Sein Interesse, so kann man sagen, zielt auf die deutliche Akzentuierung einer gewissen Gottunmittelbarkeit, ja einer Seinsverwandschaft. Darauf deutet schon der Begriff der *similitudo* bzw. der *imago*²⁶ hin. In *Sermo* LIV spricht Nikolaus vom »Licht der Vernunft (*lumen intelligentiae*), das wir in Ähnlichkeit zum göttlichen Licht in uns tragen, welches die Wahrheit selbst ist.«²⁷ Wenn auch die Signatur der Gottähnlichkeit der ganzen Schöpfung eingeprägt ist, so trifft dies doch für die Vernunftnatur in einem hervorgehobenen, unvergleichlichen Sinn zu. In *Sermo* CCXLII heißt es: »Die vernunftthafte Natur (*intellectualis natura*) fließt vor aller spezifischen Natur gleichsam als erste Ähnlichkeit vor aller natürlichen und sinnenhaften Kontraktion aus Gott, gleichsam als umfassende Darstellung der allmächtigen Kraft.«²⁸ Die »*intelligentia*« wird, wie Cusanus sich ausdrückt, »in einem ersten Wurf (*prima emissione*) geschaffen.«²⁹ Sie kann daher ein »*nobilissimum super omne aliud lumen*« genannt werden.³⁰

Cusanus unterstreicht immer wieder die Inkommensurabilität der Vernunft mit allem Irdischen. Sie stammt eben »aus Gott (*e Deo*)«³¹. Vom *spiritus intellectualis* heißt es in *Sermo* CCXLV: »Er ist nicht aus dieser Welt, er kommt vom Himmel.«³² Er ist daher »himmlischer Natur«³³. Präziser gesprochen: »Er fließt aus Gott (*a Deo emanat*)«.³⁴ Es gehört zu den Verdiensten von Flasch, dass er diese von Cusanus so scharf akzentuierte Singularität des menschlichen Geistes entschieden herausgestellt und gegen eine bei Roth zu beobachtende Nivellierungstendenz verteidigt hat.³⁵

²⁶ Zur besonderen Bedeutung des *imago*-Begriffs s. A. DAHM, *Imago foedata – Imago purgata*: KSCG 13 (Trier 2002) 3ff. (Lit.); DERS., *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in De docta ignorantia*, in: TThZ 113 (2004) 122.124.131f.

²⁷ *Sermo* LIV: h XVII, N. 23, Z. 1–3.

²⁸ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 23, Z. 1–5.

²⁹ *Sermo* CCLXIII: h XIX, N. 26, Z. 1.

³⁰ *Sermo* CXXIX: h XVIII, N. 6, Z. 4–5.

³¹ *Sermo* LII: h XVII, N. 4, Z. 18.

³² *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 4, Z. 11–12; vgl. *Sermo* XCVIII: h XVII, N. 6, Z. 21–22.

³³ *Sermo* CCLIII: h XIX, N. 26, Z. 3–4.

³⁴ *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 23, Z. 3–4; vgl. *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 7–8; *Sermo* CCLXVI: h XIX, N. 9, Z. 17–18.

In den soeben beschriebenen sachlichen und begrifflichen Rahmen fügen sich auch die übrigen Bilder und Metaphern ein. Unsere Vernunft, so hören wir in *Sermo LXXI* ist »Licht vom göttlichen Licht.«³⁶ Häufig begegnet die Metapher vom »göttlichen Strahl (*radius divinus*)«,³⁷ vom »Strahl des ewigen Lichts«,³⁸ von der »ersten Ausstrahlung des Schönen«,³⁹ vom »Abglanz des göttlichen Lichts (*splendor lucis divinae*)«,⁴⁰ vom »Funken des göttlichen Feuers.«⁴¹ Auf einer anderen Ebene finden wir die Vorstellung vom »*semen divinum*«⁴² oder vom »*semen lucis*«. ⁴³

Fundamental für diese unübersehbar von platonisch – neuplatonischen Einflüssen geprägte Konzeption ist der Gedanke der *participatio*, den Nikolaus auch anspricht, wenn er etwa sagt: »Unser vernunftthafter Geist hat teil am Geist der göttlichen Ratio«;⁴⁴ »unser Geist« »ist Teilhabe am göttlichen Wort.«⁴⁵ Der Begriff der Teilhabe markiert nun allerdings auch die Grenze und damit die ontologische Schwäche der Vernunft. Das ist im folgenden zu bedenken.

2. Die seinshafte Schwäche der Vernunft

Sieht man näher zu, so wird offenkundig, dass die gleichen Wortbilder, die die unvergleichliche Würde und Erhabenheit des *intellectus* umschreiben, zugleich auch seine Seinsschwäche verraten. Bei allem Pathos, mit dem Cusanus immer wieder unsere Vernunft mit dem schöpferischen Geist Gottes vergleicht, hat er doch die fundamentale Seinsdifferenz nie aus dem Auge verloren. Der *intellectus humanus* ist nicht mit der Wahrheit

³⁵ K. FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*, Bd. 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denk-art* (Frankfurt 2003) 151f.

³⁶ *Sermo LXX*: h XVII, N. 4, Z. 1–2.

³⁷ *Sermo CCXLVI*: h XIX, N. 16, Z. 1–2.

³⁸ *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 8; *Sermo CLXVIII*: h XVIII, N. 9, Z. 2–3.

³⁹ *Sermo CCXLIII*: h XIX, N. 18, Z. 16–17.

⁴⁰ *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 29, Z. 20.

⁴¹ *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 15, Z. 11; *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 11, Z. 5.

⁴² *Sermo LXI*: h XVII, N. 3, Z. 4–5; *Sermo CIV*: h XVII, N. 9, Z. 2; *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 8–9; *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 6, Z. 2; *Sermo CXC*: h XVIII, N. 13, Z. 17; *Sermo CCLIV*: h XIX, N. 3, Z. 1; *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 16, Z. 9–10.

⁴³ *Sermo CLXV*: h XVIII, N. 11, Z. 7.

⁴⁴ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 3, Z. 3–4.

⁴⁵ *Sermo XCVIII*: h XVII, N. 6, Z. 21–22.

selbst identisch, sondern von ihr abkünftig und auf sie hinbezogen: »*Sicut intellectus est a veritate, ita inclinatur ad ipsam*«, hören wir in *Sermo CLII*.⁴⁶

Dieses der Vernunft von der Schöpfung her zukommende Streben, das nur in der Wahrheit selbst, in der Weisheit, im (göttlichen) Urgrund (*causa*) seine Erfüllung findet, hat Nikolaus in zahllosen Wendungen immer wieder hervorgehoben.⁴⁷ »Die Ruhe der vernunfthaften Natur«, so heißt es in *Sermo XXXVII*, »besteht im Ergreifen des Lebens und des geistigen Seins, d. h. im Ergreifen des Wahren. Das Wahre ist nämlich der Gegenstand der Vernunft«. ⁴⁸ Und in *Sermo LVIII* lesen wir: »Alle vernunfthafte Natur findet ihre Ruhe allein in der Erfassung des Wahren und so in Gott, der die Wahrheit ist«. ⁴⁹ In stärker weisheitstheologischer Sprache notiert Nikolaus in *Sermo LXXXVIII*, »dass der Vater der Lehrer ist, der die Vernunft geschaffen hat und zugleich mit ihr (*concreavit*) das Verlangen nach der Weisheit«. ⁵⁰ Diese ist »die wahre Nahrung der Vernunft«. ⁵¹ Wie das Eisen zum Magnet, »so bewegt sich unsere Vernunft zur Weisheit«. ⁵²

Genau in dieser ihm von Natur aus eigenen Bewegtheit manifestiert sich, ontologisch betrachtet, die Defizienz des Intellekts: Er ist *von sich aus* noch nicht im Besitz der (göttlichen) Wahrheit. Seine Einsichtskraft ist daher, solange das Ziel nicht erreicht ist, noch nicht voll entfaltet. Hier ist folgendes zu beachten: Cusanus sieht den *intellectus* zunächst in seiner reinen Potentialität. Immer wieder betont er, »dass unsere Vernunft von ihrer Natur her in der Potenz zur Einsicht verharret, aber nicht wirklich (*actu*) einsieht«. ⁵³ »*Intellectus . . . in potentia intelligendi*«, heißt es in *Sermo CXXXI*. ⁵⁴ Dieses *in potentia esse* kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden. Die Vernunft bedarf, um sich als solche überhaupt zu konstituieren, der Sinneswahrnehmung. Cusanisch gesprochen: Der Intellekt

⁴⁶ *Sermo CLII*: h XVIII, N. 3, Z. 8–9.

⁴⁷ Die Thematik ist reich entfaltet bei K. KREMER, *Weisheit* (wie Anm. 23) 121–132. Zur Identifizierung der ewigen Weisheit mit der absoluten Wahrheit durch Cusanus vgl. a. a. O., 119.

⁴⁸ *Sermo XXXVII*: h XVII, N. 7, Z. 5–7.8.

⁴⁹ *Sermo LVIII*: h XVII, N. 26, Z. 7–9.

⁵⁰ *Sermo LXXXVIII*: h XVII, N. 4, Z. 7–9.

⁵¹ *Sermo CLXXXIX*: h XVIII, N. 2, Z. 45–46.

⁵² *Sermo CLVIII*: h XVIII, N. 12, Z. 20–22.

⁵³ *Sermo XLI*: h XVII, N. 31, Z. 21–23.

⁵⁴ *Sermo CXXXI*: h XVIII, N. 7, Z. 11–12.

muß in den *sensus* hinabsteigen. Das genügt aber noch nicht. In seine volle Wirklichkeit kommt er erst dann, wenn er die Wahrheit umfaßt. Dieser Übergang in seine vollkommene Wesensverwirklichung (die volle Aktuierung) gelingt ihm aber nicht aus eigener Kraft.⁵⁵ »Der (göttliche) Same kann nicht von sich aus (*ex se*) in den Akt übergehen.«⁵⁶ Bezogen auf das Ziel kann daher nur gesagt werden: »Aus all seinen Kräften kann der Mensch nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen.«⁵⁷ Diese Position einer fundamentalen Einschränkung der intellektuellen Sehkraft finden wir durchgängig im ganzen Predigtwerk.

Man kann unsere Vernunft daher vergleichen mit finsterner Luft,⁵⁸ mit einem Baum, der auf sich allein gestellt, keine Früchte hervorbringt,⁵⁹ mit einem Acker oder Erdreich, die ohne Samen nichts hervorsprossen lassen, höchstens irdische Früchte,⁶⁰ mit einem Stein, der die Kraft des Feuers in sich enthält, das aber erst aus ihm herausgeschlagen werden muß.⁶¹ Es bleibt also dabei: »Niemand kann in seiner eigenen Kraft, die er aus Adam hat, die Welt überwinden.«⁶² »Nicht durch menschliche Begabung gelangt man zum belebenden Geist.«⁶³ Alle Überlegungen laufen auf die ernüchternde Bilanz zu, dass der Mensch »*medio intellectus* das Ersehnte – gleichsam aus eigenen Kräften – nicht erreichen kann.«⁶⁴

⁵⁵ Cusanus hat diese Problematik ausführlich dargelegt in *De coni.* II, 16: h III, NN. 157–167. S. dazu K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 73–79; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8), 157–160; K. KREMER, *Einheit und Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele*, in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*: BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus (Münster 2004) 425–426.

⁵⁶ *Sermo LXI*: h XVII, N. 3, Z. 11–12.

⁵⁷ *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 8, Z. 5–6.

⁵⁸ *Sermo CXII*: h XVII, N. 4, Z. 9–10.

⁵⁹ *Sermo CLXXIX*: h XVIII, N. 12, Z. 1–4.

⁶⁰ *Sermo CCXVII*: h XIX, N. 8, Z. 5–7; N. 16, Z. 9–12.

⁶¹ *Sermo CXXIX*: h XVIII, N. 7, Z. 1–4.

⁶² *Sermo CCXLV*: h XIX, N. 7, Z. 1–2.

⁶³ *Sermo CCLXV*: h XIX, N. 7, Z. 23–24.

⁶⁴ *Sermo CCLXVIII*: h XIX, N. 20, Z. 8–9.

3. Die Schädigung des *intellectus* durch die Sünde

Bisher sind wir den vorwiegend metaphysischen Überlegungen des Cusanus gefolgt. Die dabei gewonnene Perspektive ist aber noch unvollständig. Nikolaus selbst zieht die Linie seines philosophischen Denkens weiter aus zu einer theologisch – heilsgeschichtlichen Betrachtung. Vollziehen wir diesen Gedankengang mit, begeben wir uns also mit Cusanus auf die theologische Ebene, so zeigt sich, dass die Frage nach dem *intellectus* noch einmal neu gestellt werden muß. Denn unter theologischem Betracht kommt ins Spiel, was bisher noch nicht hervorgetreten ist: Die Sünde und mit ihr der Schatten, der auf die Vernunft fällt.⁶⁵

Wir können auch sagen: Die Problematik, auf die wir in der primär philosophischen Untersuchung gestoßen sind, verschärft sich. Das ontische Defizit, das dem *intellectus* anhaftet, wird durch den Einfluß der Ursünde und ihrer Folgen sozusagen festgeschrieben und verstärkt. Das soll im folgenden im Blick auf die Quellen näher erläutert werden. Dabei wird sich zeigen, wie auch der Zusammenhang von *fides* und *intellectus*, der bislang noch unerörtert blieb, wenn auch zunächst unter negativem Vorzeichen, aus der Verborgenheit heraustritt. Sehen wir näher zu!

In *Sermo XVII* beschreibt Nikolaus den Fall der Stammeltern folgendermaßen: »Der Mensch wollte nicht durch Glauben, sondern durch Wissen dem Höchsten gleich werden.«⁶⁶ Die Sünde Adams wird hier (wie auch in späteren Darlegungen)⁶⁷ in ihrem Kern auf eine Störung des ursprünglich gottgewollten Verhältnisses von Glauben und Wissen, ja auf eine Verkehrung seiner rechten Ordnung zurückgeführt. Und es ist genau diese Störung der Ordnung, die auf die im Ursprung gegebene Harmonie der Seelenkräfte zurückschlägt, deren Desintegration hervorruft, der der Mensch fortan ausgeliefert ist. Cusanus wird nicht müde, die fatalen Konsequenzen hervorzukehren. So hören wir in *Sermo IV*: »Der Mensch ist durch die Sünde der Ureltern aus dem Stand der Unschuld herausgefallen. Und es erhoben sich Dunkelheit im Einsichtsvermögen, Hab-

⁶⁵ Vgl. zum folgenden R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 63–89; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8) 19–30.163–178.

⁶⁶ *Sermo XVII*: h XVI, N. 3, Z. 14–15.

⁶⁷ *Sermo XXV*: h XVI, N. 1, Z. 6–9; *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 22–27; *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 9, Z. 7–14; *Sermo CXXXI*: h XVIII, N. 7, Z. 11–16; vgl. *Sermo CCLXXXII*: h XIX, N. 22, Z. 20 – N. 23, Z. 5.

sucht und Begierlichkeit im Wollen (*tenebra in intellectu, avaritia et cupiditas in voluntate*)«. ⁶⁸ Oder formelhaft in *Sermo VI*: »*Duo . . . contraximus, scilicet ignorantiam et concupiscentiam*«. ⁶⁹ Diese Eckpunkte einer Beschreibung des erbsündlichen Zustands, vor allem die Akzentuierung der *ignorantia* finden wir bis in die Spätzeit. ⁷⁰ So heißt es etwa in *Sermo CXLVIII*: »Was die vernunftthafte Einsicht zerstört (*corrumpit intelligere*), ist die Sünde. Und wegen der Sünde der ersten Menschen ist das ganze Menschengeschlecht betroffen und verfinstert, und die Wahrheit, wie sie ist, bleibt von allen unerkant, wenn auch jeder sich etwas vorstellt. Die volle Wahrheit also bleibt wegen der Sünde in dieser Welt unerkant«. ⁷¹

Sermo CLXVIII skizziert, wie sich im *peccatum originis* die menschliche Vernunft dem göttlichen Licht verschließt und so in das Dunkel der Unwissenheit stürzt: »Der vernunftthafte Geist, in Adam mit der Sinnlichkeit verbunden, bewahrte nicht die Herrschaft seines Adels, sondern ließ seiner Sinnlichkeit und Tierhaftigkeit, die zur Zeit seiner Unschuld ihm unterworfen waren, freien Lauf. So wurde die Ordnung aufgelöst, . . . der Einfluss des vernunftthaften Geistes auf die Sinnlichkeit wich ebenso wie das Einströmen des göttlichen Geistes auf den menschlichen, weil der Gehorsam, der dieses Einströmen ermöglichte, nicht gewahrt wurde«. Das Ergebnis ist: »Der Geist dessen, der sich dem Einfluss des Lebensprinzips der Geistnatur entzog, wurde *unwissend* und *verfinstert*«. ⁷²

Die Sünde ist wie ein »Makel«, so sagt der Kardinal in *Sermo CXLVIII*, »der das Sehen verhindert«. ⁷³ Sie führt daher zur Erblindung. Ja, wir werden schon in Blindheit geboren. ⁷⁴ Zudem erlahmt das geistige Verlangen. »*Desiderium hominis est infectum*«, heißt es in *Sermo CCLXXII*. ⁷⁵ Blindheit, Finsternis, Unwissenheit, so können wir zusammenfassen, beschreiben die Unfähigkeit der Vernunft, Gott als den eigentlichen Gegenstand ihres Erkenntnisdrangs in der ihr angemessenen Weise (intellektual) zu erfassen. *Sermo CCLXXI* bringt dies folgendermaßen zum

⁶⁸ *Sermo IV*: h XVI, N. 1, Z. 4–7.

⁶⁹ *Sermo VI*: h XVI, N. 17, Z. 3–6.

⁷⁰ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 63) 71.

⁷¹ *Sermo CXLVIII*: h XVIII, N. 8, Z. 20–25.

⁷² *Sermo CLXVIII*: h XVIII, N. 10, Z. 1–5.6–9.14–16. (Hervorhebung vom Verf.).

⁷³ *Sermo CXLVIII*: h XVIII, N. 8, Z. 30–31.

⁷⁴ *Sermo CVIII*: h XVII, N. 6, Z. 7–8; *Sermo CCXI*: h XIX, N. 15, Z. 4–7.

⁷⁵ *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 23, Z. 7.

Ausdruck: »Der Intellekt, das Bild Gottes, ist in dieser sinnhaften Welt von seinem Ursprung her außerhalb des Paradieses gestellt. Weil er durch seine Sinnlichkeit mit den Tieren Umgang pflegt, kann er niemals seinen Vater oder sein Urbild erreichen, von dem er ausgegangen ist, also auch nicht sich selbst erkennen, sei es denn, er werde ihm geoffenbart.«⁷⁶

4. Fazit: Eine widersprüchliche Situation

Unsere bisherigen Überlegungen haben uns an einen Punkt geführt, an dem die widersprüchliche Lage der menschlichen Vernunft offenkundig wird. Mit H. de Lubac⁷⁷ kann man auch im Blick auf die cusanische Zuspitzung des Problems von einem Paradox sprechen. Cusanus selbst hat – unter Anspielung auf das biblische Bild von den das Tor zum Paradies bewachenden Engeln – diesen inneren Widerspruch beschrieben, wenn er sagt: »Die Vernunft, die Gott und die Unsterblichkeit erreichen soll, muß zur Einfachheit des Cherub gelangen, zu der unser Wirken auf dieser Erde unserer menschlichen Erkenntnis nicht hinfinden kann. Denn die einfachste Vernunft des Cherub (*intelligentia subtilissima Cherub*) überragt unser menschliches Wissen so sehr wie die Spitze des Feuers und das feurige Flammenschwert den Staub der Erde.«⁷⁸

In *Sermo XXX* führt Nikolaus den Begriff des Sabbats ein, um den unendlichen Abstand zum ungeschaffenen Licht zu markieren. »Dieses (die *lux increata*)«, so fährt der Prediger fort, »faltet der Mensch nicht in sich ein noch umfasst er es, weil der sechste Tag um ein Unendliches geringer ist als der siebte«. Das führt zu dem Schluß: »Das ungeschaffene Licht erreicht der Mensch nicht mit Hilfe seines Verstandes«. Er »kann also in sich selbst nicht erreichen, was er intellektual als zu erstrebend schaut.«⁷⁹

⁷⁶ *Sermo CCLXXI*: h XIX, N. 4, Z. 24–30.

⁷⁷ Vgl. zum Folgenden H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2: *Das Paradox des Menschen* (Einsiedeln 1971), der das Material der Tradition ausbreitet. Vgl. bes. a. a. O., 145–248.

⁷⁸ *Sermo XXV*: h XVI, N. 2, Z. 15–22.

⁷⁹ *Sermo XXX*: h XVII, N. 9, Z. 12–14.14–15.31–33. Vgl. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 4, Z. 12–15: *Hinc ratio incorporata carni non potest quaesitum in veritate attingere, sicut nec oculus per medium impurum, puta coloratum vitrum, non potest veritatem obiecti attingere. Sermo CLXXXVII*: h XVIII, N. 8, Z. 8–12: *Homo igitur etsi creatus sit, ut sibi notae fiant divitiae gloriae Dei, et hoc in laudem ipsius gloriae Dei, tamen non sic,*

Fassen wir zusammen: Die menschliche Vernunft ist von Natur aus so auf die mit Gott, der ewigen Weisheit, identische Wahrheit ausgerichtet, dass sie allein in ihr Leben und Erfüllung findet. Doch kann sie aus eigenem Vermögen, das – abgesehen von der seinhaften Schwäche – durch die Sünde zusätzlich gelähmt ist, ihr Ziel nicht erreichen. Aus diesem Dilemma gibt es nur einen Ausweg: Die Selbsterschließung der Wahrheit, die ihre Entsprechung findet in der Aufnahmebereitschaft des *intellectus*.

II. Die Überwindung der Unwissenheit und Blindheit durch die Offenbarung in Christus. Der Glaube als Zugang zur geoffenbarten Wahrheit und als Ermöglichung des intellektuellen Aufstiegs

Der erste Schritt unserer Überlegungen hat uns an die Problematik herangeführt, die bei Cusanus durch den Begriff des *intellectus* angestoßen ist. Im zweiten Schritt soll nunmehr dargelegt werden, wie die aufgebrochene Frage (das Paradox, das wir beschrieben haben), auf der Ebene der cusanischen Christologie ihre Lösung findet. Damit wird zugleich deutlich werden, wie sich innerhalb des christologischen Lösungsansatzes das Verhältnis von Vernunft und Glauben klärt.

1. Die Grundlinien der Konzeption

Dass Cusanus die Frage, die mit dem Begriff des *intellectus* sofort gestellt ist (die Frage nämlich, wie er an sein Ziel komme) und damit zugleich die gesamte Problematik von Vernunft und Glauben von vornherein auf eine christologische Ebene hebt, tritt sehr deutlich hervor, wenn wir in *Sermo XXXII* lesen:

»Die Wahrheit ist von oben, vom Himmel, vom anderen Reich; sie verwelkt nicht, sondern lebt ewig. Zu ihr strebst du hin. Du suchst den Weg, aber kein Mensch auf dieser Welt kann ihn dir zeigen, weil die Wahrheit nicht von dieser Welt ist. Du mußt also zu einem himmlischen Menschen gehen.«⁸⁰

quod ex propriis viribus ad hoc pertingere possit. *Sermo CXXI*: h XIX, N. 8, Z. 4–14: Nam intellectualis natura non vivit delectabiliter, nisi se intelligat vivere, nisi cognoscat causam vitae suae, scilicet Deum Patrem, a quo habet et vitam, et Filium mediatorem, per quem habet. Unde omnis rationalis spiritus manet sub veritatis adversario vinculus, quamcumque gratiam generationis habet, nisi liberetur per veritatem Dei, scilicet Sapientiam seu Filium Patris.

Die Lösung, die Cusanus im Auge hat, zeichnet sich ab: Der Mensch vom Himmel ist Christus, die inkarnierte Weisheit. »Dazu, dass der Mensch weise werde und sein höchstes Ziel erreiche«, so vernehmen wir in *Sermo XXXV*, »zog die Weisheit eine Menschennatur an und wurde Christus, Gottes Weisheit, Gott und Mensch, unsere Weisheit, auf dass wir das Verlangen nach der höheren Welt in ihm erfahren«. ⁸¹ Christus hat so »aus Söhnen der Unwissenheit und der Finsternis Söhne des Lichts gezeugt und sie erleuchtet, indem er ihnen die Wahrheit zeigte und sie erzog«. ⁸²

Cusanus besteht darauf: Die Offenbarung von Gott her war der einzige Weg, den Hiatus von Unwissenheit und Finsternis zu überwinden; »*revelatione ipsius Dei solum apprehensio est possibilis*«. ⁸³ »In seinem natürlichen Licht ist der Menscheng Geist unfähig zu jener Schau. Und diese Unfähigkeit kann allein durch das Fleisch gewordene Wort ausgeglichen werden«. ⁸⁴ »Weil der Mensch unwissend blieb, sandte Gott seinen Sohn, um so die Unwissenheit aufzuheben«. ⁸⁵ Das Ziel der Sendung ist die Offenbarung. »Der Sohn kam, um den Vater zu offenbaren«. ⁸⁶ Und diese Offenbarung kann nur durch den Sohn geschehen. ⁸⁷ Die Sendung des Sohnes erfolgt im Fleisch, »damit wir unterrichtet werden (*instrueremur*), wie wir die ersehnte Wahrheit und das Leben, das nicht von dieser Welt ist, erlangen können«. ⁸⁸

⁸⁰ *Sermo XXXII*: h XVII, N. 5, Z. 1–7.

⁸¹ *Sermo XXXV*: h XVII, N. 4, Z. 13–17.

⁸² *Sermo XLII*: h XVII, N. 12, Z. 18–20.

⁸³ *Sermo XLVIII*: h XVII, N. 8, Z. 3–4 (Hervorhebung von Verf.).

⁸⁴ *Sermo LIV*: h XVII, N. 26, Z. 1.7–14: Qui igitur Christum non recipit. . . Numquam enim talis – agat etiam, quaecumque velit – ad quietem spiritus intelligentiae, quae consistit in apprehensione veritatis, uti est, attingere poterit, cum in lumine suo naturali omnis humanus spiritus impotens sit ad istam visionem, quae quidem impotentia suppleri solum potest in Verbo incarnato.

⁸⁵ *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 6–8: Et quia mansit ignorans, misit Filium, ut sic ignorantia tolleretur. Filius igitur venit, ut revelaret Patrem. Vgl. *Sermo LXXI*: h XVII, N. 5, Z. 1–5: Hanc ignorantiam despiciens Deus misit ipsam Rationem absolutam seu Verbum aut Filium consubstantialem in carnem, ut nos instrueremur, quo modo desideratam veritatem et vitam, quae non est in hoc mundo, attingere valeamus.

⁸⁶ *Sermo CLIV*: h XVIII, N. 2, Z. 7–8.

⁸⁷ *Sermo CLXXXIII*: h XVIII, N. 5, Z. 16–18: Unde Deus absconditus ab oculis omnium per solum Filium revelari potest. Vgl. *Sermo CCXXXII*: h XIX, N. 3, Z. 3–4.

⁸⁸ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 5, Z. 3–5.

»Das erleuchtende Wort kam vom Himmel und bekleidete sich mit Fleisch, um in der Ähnlichkeit des Fleisches uns Menschen zu erleuchten und uns das Verborgene erschließen zu können«⁸⁹. Christus kann deshalb als der Offenbarer, ja als die Offenbarung schlechthin (»*revelatio sive ostensio*«) angesprochen werden⁹⁰, weil »durch ihn offenbart wird, was er bei Gott, unserem Ursprung und Schöpfer gesehen hat«.⁹¹ Der Heilige Geist schafft sozusagen die Vollendung. Denn auch er »kommt als Offenbarer (*ostensor et revelator*) dessen, was der Menscheng Geist erstrebt, was aber der Mensch nicht kennt (*ignoratur*)«.⁹²

In Christus hat sich die göttliche Weisheit »eine aufs höchste geeignete menschliche Vernunft geschaffen . . ., um durch ihre Vermittlung sich zeigen und ihre Reichtümer uns mitteilen zu können«.⁹³ Deshalb muß man sagen: »Hätte Gott nicht einen solchen Menschen geschaffen, dessen Vernunft zur Einheit mit dem Wort Gottes erhoben worden wäre, dann wäre Gott unerkant geblieben«.⁹⁴

Der Offenbarung durch Christus, in dem Gottes Wort und Weisheit Menschennatur angenommen hat, entspricht auf Seiten des Menschen der Glaube. »Wer die Wahrheit ergreifen will, muß zu diesem Zeugnis der Wahrheit kommen und unbedingt (*necessario*) glauben, daß dieser Zeuge, der in die Welt kam, die Wahrheit ist«.⁹⁵ »Weil allein das Wort Gottes das Leben der Geistseele ist, wird der Ungläubige in Ewigkeit nicht leben«.⁹⁶

Cusanus hat sich gerade als Prediger bemüht, den Zusammenhang von geoffenbartem Wort, Vernunft und Glauben in verschiedenen Metaphern, Bildern und Gleichnissen zu verdeutlichen. Wir wollen im folgenden vier dieser bildhaften Darstellungen wenigstens in ihrem gedanklichen Ansatz betrachten.

⁸⁹ *Sermo* LII: h XVII, N. 2, Z. 11–14.

⁹⁰ *Sermo* CCLX: h XIX, N. 6, Z. 9.

⁹¹ *Sermo* CCLIV: h XIX, N. 28, Z. 8–9.

⁹² *Sermo* CCXXXII: h XIX, N. 3, Z. 4–7.

⁹³ *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 5, Z. 10–15.

⁹⁴ *Sermo* CLIV: h XVIII, N. 21, Z. 25–28.

⁹⁵ *Sermo* CXXII: h XVIII, N. 8, Z. 9–12.

⁹⁶ *Sermo* CCVII: h XIX, N. 10, Z. 3–5.

2. Die Erläuterung des Zusammenwirkens von *verbum*, *fides* und *intellectus* anhand verschiedener Gleichnisse und Metaphern

Cusanus zieht an jeweils mehreren Stellen die Lehrer – Schüler – Metapher, die Bildrede von dem auf eine Insel entführten Königskind, das Samengleichnis und den *imago* – Vergleich heran, um die Struktur des hier zur Diskussion stehenden Zusammenhangs verstehbar zu machen. Diese Versuche seien im folgenden kurz vorgestellt.

a) Die Lehrer – Schüler – Metapher

Cusanus hat mehrfach das Modell des Unterrichts durch den Lehrer herangezogen, um klar zu machen, wie durch die Predigt Jesu unser Intellekt aus seiner Unwissenheit befreit wird. Dazu nur einige Beispiele: »Christus predigte und erleuchtete«, heißt es in *Sermo XXII*, »Es ist Aufgabe des Lehrers, durch seine Stimme zu erleuchten, und so teilt er dem Schüler das Licht ohne Verminderung des eigenen Lichtes mit. So hat Christus uns erleuchtet, um uns Anteil zu geben an seiner Weisheit«. ⁹⁷ »Der (göttliche) Lehrer«, sagt der Prediger in *Sermo LXXXVIII*, belehrt durch sein Wort, durch Christus nämlich, und erleuchtet die blinde Vernunft des gelehrigen Schülers, und so stellt er eine Gleichheit her, wie der Lehrer in der Schule die Vernunft des Schülers der seinigen angleicht«. ⁹⁸ Um die Stimme des Lehrers zu hören, muß man natürlich hinzutreten (»*accedere*«). Das aber geschieht durch den Glauben (»*per fidem*«). ⁹⁹ Nikolaus betont, dass das Wort der Predigt hörbar sein muß. Auch Christus konnte den Glauben nur »*per auditum*« vermitteln. Deshalb nahm er Fleisch an, »um uns so den Glauben zu verkünden und uns vom vergänglichen zum ewigen Leben zu führen«. ¹⁰⁰

⁹⁷ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 12–17.

⁹⁸ *Sermo LXXXVIII*: h XVII, N. 4, Z. 12–15.

⁹⁹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 20–22: Sed ad hoc, ut voces audiantur, oportet accedere; oportet per fidem accedere et devotionem.

¹⁰⁰ *Sermo CLXXXVI*: h XVIII, N. 10, Z. 8–13.

b) Die Gleichniserzählung vom ausgesetzten bzw. entführten Kind

In mehreren seiner Predigten trägt Nikolaus die Erzählung von einem ausgesetzten Kind vor, um die Lage des unwissenden Menschen bzw. seine Erlösung aus der Unwissenheit zu veranschaulichen.¹⁰¹ Ein solches Kind – so lautet der Grundgedanke –, ausgestoßen »in ein von Menschen unbewohntes Land, könnte aus sich selbst niemals den Ursprung seiner Herkunft einsehen, durch keinen Diskurs«. ¹⁰² Soll aber seine Einsicht (*intellectus*) zum Leben erwachen, »so muß ihm seine Herkunft offenbart werden«. ¹⁰³ Genau das ist die Situation des unwissenden Menschen. Ihm kann aber sein göttlicher Ursprung nur offenbart werden von dem, »der den Vater, die schöpferische Vernunft, kennt, und der selbst Urbild der Schöpfung ist«. ¹⁰⁴ Cusanus schließt: »Unserem Intellekt . . . kann die Offenbarung der Wahrheit nur zuteil werden durch das Urbild, jenes Wort, durch das er selbst geschaffen ist«. ¹⁰⁵ Soll die Wahrheit beim Menschen ankommen, so muß noch hinzutreten, was in der Vernunft als »*posse credere*« schon angelegt ist, der Glaube. Ist dies der Fall, so »besteht kein Zweifel, dass er *per fidem* das Leben erreichen kann, die Schau des Vaters«. ¹⁰⁶

c) Das Samengleichnis

Unsere Geistseele kann – wie Cusanus in *Sermo CXC*, an *Mt* 13,1ff. anknüpfend, vorträgt – einem fruchtbaren Acker verglichen werden. Ihre einfaltende Kraft (*virtus complicans*) kann je nach dem Samen, der in sie eingesenkt wird, verschiedene natürliche Früchte hervorbringen, so etwa die Frucht platonischer oder aristotelischer Wissenschaft. ¹⁰⁷ Sie ist aber

¹⁰¹ *Sermo* LI: h XVII, N. 9, Z. 5 – N. 10, Z. 9; *Sermo* LII: h XVII, N. 6, Z. 2–5; *Sermo* LIII: h XVII, NN. 1–9; *Sermo* LIX: h XVII, N. 3, Z. 1–22; *Sermo* CCXLII: h XIX, N. 24, Z. 1–11; *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 17–30; *Sermo* CCLXXXVII: h XIX, N. 2, Z. 5–9; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 63) 73; A. DAHM, *Die Soteriologie* (wie Anm. 8) 251–266.

¹⁰² *Sermo* CCLXXI: h XIX, N. 4, Z. 19–21.

¹⁰³ A. a. O., N. 5, Z. 3–6: Unde si debet ipse intellectus pertingere ad vitam, ut scilicet se intelligat et vivat vita intellectuali, opus est, ut sibi reveletur ortus suus.

¹⁰⁴ A. a. O., N. 5, Z. 7–9.

¹⁰⁵ A. a. O., N. 5, Z. 12–15.

¹⁰⁶ A. a. O., N. 5, Z. 19.22–23.

¹⁰⁷ *Sermo* CXC: h XVIII, N. 10, Z. 17 – N. 14, Z. 13.

auch empfänglich für das Wort Gottes. Aus ihm erwächst »die vollkommenste Frucht, das Einsehen des vollkommensten Einsehbaren, nämlich Gottes«. ¹⁰⁸ Jesus selbst, unser Lehrer, so vermerkt Cusanus, nennt das Wort Gottes, das in die Seele fällt, einen Samen. Wird dieser Same des Wortes in der Seele aufgenommen, »dann ist in ihm (im Wort) in der Potenz das, dessen Same das Wort ist, wie im Samen des Baumes in Potenz der Baum ist. Daher wird in der Aufnahme des Wortes Gottes in der Seele in der Potenz die göttliche Vernunft (*divinus intellectus*) aufgenommen, deren Same es ist«. ¹⁰⁹ Nikolaus hat das Gleichnis, wie für die Predigt nahe liegt, weiter entfaltet. Uns interessiert hier nur noch die Rolle des Glaubens. Dazu notiert der Kardinal: »Wird die Vernunft bzw. die Potenz der Seele von der höheren und übernatürlichen Kraft des Glaubens überkleidet, und nimmt sie das Wort Gottes in sich auf, dann wird der universale Same der natürlichen Gestalten (*species*) zum göttlichen Samen, der vom Samen des Wortes Gottes geformt ist«. ¹¹⁰

d) Der *imago* – Vergleich

Wie wir wissen, steht bei Cusanus der Begriff der *viva imago* für die Fähigkeit bzw. die Berufung des Menschen, sich mehr und mehr seinem Urbild anzugleichen. ¹¹¹ In *Sermo CCLVI* identifiziert der Kardinal diese Angleichung mit dem Einsehen: »*Hoc assimilare est intelligere*«. ¹¹² Wer aber

¹⁰⁸ A. a. O., N. 11, Z. 31–32. Beachtenswert ist hier die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Früchten, die der Intellekt hervorbringen kann je nach der Verschiedenheit des Samens, der in ihn eingesenkt wird. Diesen wichtigen Unterschied unterstreicht Cusanus noch einmal in *Sermo CCLXXIV*: h XIX, N. 17, Z. 2–6, 9–13, wenn er vom *intellectus* bzw. von der *natura intellectualis* sagt: Unde in se habet principium fontale, mediante quo in se ipso generat aquam intelligentiae, et fons ille non potest nisi aquam suae naturae producere, scilicet humanae intelligentiae. Sed si altius principium divinum a Deo intellectualem illam naturam excellens, quae excellentia fides dicitur, infunderetur spiritui, fons ille divinus vivas, veras et aeternas aquas fluere.

¹⁰⁹ *Sermo CXC*: h XVIII, N. 12, Z. 2–7.

¹¹⁰ A. a. O., N. 13, Z. 14–18. Nikolaus hat das Samengleichnis auch noch an anderen Stellen seines Predigtwerks verwandt. S. etwa *Sermo CIV*: h XVII, N. 9, Z. 1–8; *Sermo CCXVII*: h XIX, N. 6, Z. 1 – N. 16, Z. 31; *Sermo CCLIV*: h XIX, N. 20, Z. 1 – N. 23, Z. 9.

¹¹¹ S. die Hinweise in Anm. 26.

¹¹² *Sermo CCLVI*: h XIX, N. 11, Z. 13.

»informiert« den Menschen, wie solche Angleichung zu geschehen hat? Cusanus antwortet: »Weil der Mensch aus sich selbst nicht finden konnte, wie er sich seinem Schöpfer angleiche, den er ja nicht kannte, mußte, damit er Ruhe und Vollkommenheit nicht entbehre, nach vielen Erziehern der in Menschengestalt sich zeigen, dessen Vernunft mit der Wahrheit und dem ungeschaffenen Bild geeint war. Er sollte den Weg des Aufstiegs zum Ziel der Vollkommenheit in sich zeigen.«¹¹³ »Seine Worte verleihen seinem geschaffenen Abbild das Leben (*verba vivificantia imaginem eius creatam*)«.¹¹⁴ Nimmt der Mensch den in Christus gewiesenen Weg (im Glauben) an, zieht er Christus an, dann »empfängt er seinen Geist, der ihm Leben schenkt und ihn zur Gottessohnschaft führt.«¹¹⁵

3. Die Zuspitzung der Frage: Wie wirkt der Glaube auf den *intellectus*?

In dem, was wir bisher erarbeitet haben, ist die Grundstruktur der Beziehung schon erkennbar geworden. Will man die Antwort des Cusanus auf den Punkt bringen, so ist folgendes festzuhalten:

a) Der Glaube »befreit die Vernunft«.¹¹⁶ Diese empfängt ihr Licht aus dem Glauben. »Die Vernunft geht nämlich immer umher, weil sie eine lebendige Natur hat; und wenn sie nicht das Licht des Glaubens hat, dem sie folgen kann, so bleibt sie in der Finsternis, weil sie nicht weiß, wohin sie geht, und das ist ihr Tod.«¹¹⁷ Vom Glauben kann auch gesagt werden, dass er »heilt«;¹¹⁸ dass er »reinigt«;¹¹⁹ er gilt als »Empfängnis des Erlösers«, die wie ein Feuer »allen Makel verzehrt, alle Finsternisse erleuchtet, alle Kräfte vervollkommnet und alles Vermögen in die Wirklichkeit überführt.«¹²⁰

¹¹³ A. a. O., N. 11, Z. 19.23–30.

¹¹⁴ A. a. O., N. 12, Z. 19–20.

¹¹⁵ A. a. O., N. 12, Z. 23–25. Sehr schön ist der *imago* – Gedanke auch in *Sermo* CLXXXIII: h XVIII, N. 4, Z. 1–N. 5, Z. 50 entfaltet. Weitere Stellen bei A. DAHM, *Imago foedata* (wie Anm. 26) 12–17.

¹¹⁶ *Sermo* CCXXXV: h XIX, N. 3, Z. 7.10–11.

¹¹⁷ *Sermo* CXXXIII: h XVIII, N. 7, Z. 6–10.

¹¹⁸ *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 10, Z. 33.

¹¹⁹ *Sermo* CCXII: h XIX, N. 10, Z. 33.

¹²⁰ *Sermo* CXLVIII: h XVIII, N. 10, Z. 33–34.35–38. Auffallend ist hier eine gewisse sachliche Nähe zu HILARIUS, *De Trin.* II, 35: CCSL 62,71: *Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa – nam oculis, nisi lumen ac dies sit, nullus*

b) Um die heilende Kraft des Glaubens zu wissen, ist »die höchste Wissenschaft. Durch sie gelangt die Seele zu allem Ersehnten. Keine andere unter der Sonne ist ihr ähnlich. Durch sie kann die Seele die Finsternisse ihrer Unwissenheit durchstoßen und die Erleuchtung empfangen zum Aufstieg bis zur Gottheit, die jeder Vernunft ohne den Glauben unerreichbar ist«. ¹²¹

c) Wenn das Wort des Lehrers Christus die »Salbung« schenkt, »welche die Vernunft zum Leben erweckt«, wenn es die »Erleuchtung« bietet »zur Schau des begehrtesten Gegenstands, der absoluten Wahrheit, aus der die Vernunft lebt«, ¹²² dann läßt sich der Glaube als Hohlform und Bereitschaft für solche Gaben bezeichnen. Cusanus spricht hier von »*applicatio*«. Damit ist gemeint die Distanzierung von der Sinnlichkeit und das »*accedere per fidem ad magistrum*«. ¹²³

d) Dieser Glaube steht nicht in der Verfügung des Menschen. Er ist nicht Ausdruck eigener Kraft, sondern ganz Gabe Gottes. ¹²⁴ Immer wieder betont Cusanus die Demutsgestalt dieses Glaubens. Er gehört zum »*regnum humilitatis*«, während die eitle Wissenschaft dem »*regnum praesumptionis*« angehört. ¹²⁵ Man kann ihn daher mit W. Lentzen-Deis als »Gegenfigur zum Sündenfall« bezeichnen. ¹²⁶ Er setzt an die Stelle des Hochmuts, der zum Fall führte, die *simplicitas*, ¹²⁷ den demütigen Gehorsam ¹²⁸. Anders ausgedrückt: Im Glauben wird der Mensch »töricht und zum Sklaven«. ¹²⁹ Er unterwirft die Vernunft, macht sich »zum Sklaven« ¹³⁰ und »führt sich selbst in die Gefangenschaft«. ¹³¹

ministerii erit usus; . . . ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit.

¹²¹ *Sermo* CCLII: h XIX, N. 23, Z. 5–10.

¹²² *Sermo* CLXXVII: h XVIII, N. 3, Z. 54–57.

¹²³ *Sermo* CLXXVI: h XVIII, N. 7, Z. 18–21: Homo propter animam rationalem capax est lucis rationis seu verbi Dei, dummodo se applicet ad irradiationem. Applicatio est exire sensualitatem et accedere per fidem ad magistrum.

¹²⁴ *Sermo* CXX: h XVIII, N. 5, Z. 8.

¹²⁵ *Sermo* CLXXVII: h XVIII, N. 2, Z. 40–41.

¹²⁶ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben* (wie Anm. 1) 79.

¹²⁷ *Sermo* CCXXXVII: h XIX, N. 4, Z. 17–28; *Sermo* CCLXV: h XIX, N. 17, Z. 4–7.

¹²⁸ *Sermo* XXI: h XVI, N. 3, Z. 1–6.

¹²⁹ *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 18, Z. 13.

¹³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 14, Z. 11–12.

¹³¹ *Sermo* CCLXVIII: h XIX, N. 18, Z. 14–15.

§ 3 Zum Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung

Zunächst eine kurze Vorbemerkung: Es muß darauf hingewiesen werden, dass Cusanus sich terminologisch nicht auf die scholastisch-neuscholastische Differenzierung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung festlegen läßt. In der Sache geht es aber auch ihm um genau diese Abgrenzung.

Wir haben gesehen: Für Cusanus kommt der *intellectus* nur zu seiner vollen Entfaltung, wenn er die Wahrheit als den ihm angemessenen Gegenstand seines Strebens erfaßt. Diese kann er nicht aus eigenen Kräften erreichen. In dieser Unfähigkeit, *ex suis viribus* zu erlangen, was er am meisten erstrebt, ist für Cusanus (vom Menschen her gesehen) die Notwendigkeit der Offenbarung begründet. Der Zugang zu der in der Menschwerdung Christi geoffenbarten Wahrheit erschließt sich im Glauben. Indem er sich im Glauben für das Wort öffnet, so zu Christus hinzutritt (*accedere*), gelangt der *intellectus* in seine volle Wirklichkeit, von der Potenz zum Akt.

Nun fehlt es aber bei Cusanus nicht an Aussagen, die – wie K. Kremer dargelegt hat¹³² – der Vernunft auch eine natürliche Gotteserkenntnis zusprechen, ja sogar einen Zugang zu Christus, der in gewisser Weise mit dem *lumen rationis* schon gegeben ist. Auch dazu hat K. Kremer in seiner Arbeit über das »kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen« einiges gesagt.¹³³ Wird dadurch aber das strikte Festhalten an der Notwendigkeit der Christusoffenbarung nicht konterkariert? Entsteht hier gar, wie vermutet wurde,¹³⁴ eine Unausgeglichenheit im cusanischen Denken? Kommt hier eine Widersprüchlichkeit ins Spiel, die aus einem unreflektierten Nebeneinander von philosophischen und theologischen Prämissen resultiert? Behalten dann nicht Flasch und Roth recht, wenn sie behaupten, bei Cusanus sei die Vernunft zur Erkenntnis der Glaubenswahrheiten keineswegs auf die Christusoffenbarung angewiesen?

Wir versuchen im folgenden, das Problem, das sich hier zu erkennen gibt, näher zu beschreiben und dann Hinweise zu einer Lösung zu geben.

¹³² K. KREMER, *Wege und Art der Gotteserkenntnis* (wie Anm. 7) 53–81.

¹³³ K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: MFCG 26 (2000) 123–129.

¹³⁴ Vgl. J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft* (wie Anm. 3) 13–15.

I. Das Problem: Christus und sein Wort als Inhalt natürlicher Offenbarung?

Cusanus vertritt – daran gibt es keinen Zweifel – die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Deren Reichweite und Grenzen hat K. Kremer aufgezeigt.¹³⁵ Brisanter ist die Frage, inwieweit auch Christus und sein Wort der natürlichen Erkenntniskraft zugänglich sind. Gibt es eine Kenntnis Christi und seiner verkündeten Wahrheit aufgrund natürlicher Offenbarung?

In *Sermo* LIV spricht Cusanus vom »*lumen rationis*« und bestimmt dieses Licht als »*ipsi rationi naturale*«. In diesem Licht, so sagt er weiter, »sehen wir, was Inhalt des Gesetzes ist, nämlich, Gott als den Geber des Lebens und in Gott den Bruder, d. h. den Nächsten, zu lieben«. ¹³⁶ In *Sermo* LXXXVIII gesteht er dem Menschen eine »angeborene Kenntnis der Weisheit« zu,¹³⁷ und in *Sermo* CXII hören wir, dass »das Licht immer schon in der Finsternis leuchtete«. ¹³⁸

Sermo CCLXII konfrontiert uns mit der frappierenden Feststellung, auf die schon W. Beierwaltes aufmerksam gemacht hat: »In sich hat jeder Mensch einen Stern, der ihn vom Osten bis zu Jesus, oder dem Wort Gottes, hinführt«. ¹³⁹ Hier könnte ferner angeführt werden, dass nach des Cusanus Überzeugung »unsere mit Schwächen belastete Seele *naturaliter* ihren Befreier (*alleviatorem*) erkennt«. ¹⁴⁰ Höchst beachtlich ist dann, was der Kardinal in *Sermo* CCLXIX ausführt: « Zu jedem Verstand spricht die absolute Vernunft selbst (*ipsa absoluta ratio*) insgeheim und im Verborgenen ein eigenes Wort, das gleichsam aus der Verborgeneheit Gottes zu jedwedem verständigen Geist gesandt ist. Und in dieser Schule Christi, der das Wort Gottes ist, kann jeder die ihm zukommende evangelische Lehre, die Unsterblichkeit verleiht, eifrig aufnehmen und erfassen (*studere et capere*)«. ¹⁴¹

¹³⁵ S. Anm. 132.

¹³⁶ *Sermo* LIV: h XVII, N. 23, Z. 4.7–9.

¹³⁷ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 7–8.

¹³⁸ *Sermo* CXII: h XVII, N. 7, Z. 2–4.

¹³⁹ *Sermo* CCLXII: h XIX, N. 19, Z. 8–10; vgl. W. BEIERWALTES, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 72f.

¹⁴⁰ *Sermo* CCLXIV: h XIX, N. 17, Z. 7–9.

¹⁴¹ *Sermo* CCLXIX: h XIX, N. 14, Z. 1–8.

In *Sermo CCLXXII* (ähnlich auch in *Sermo CCLXXIII*) identifiziert Nikolaus schließlich das jedem verständigen Geist eingeschriebene, d. h. anerschaffene natürliche Gesetz (*naturalis lex; lex naturae rationalis*), das im bereits früher erläuterten Sinn den Weg der Gerechtigkeit vorgibt, mit dem »Wort Gottes«, mit »Christus« selbst und schließlich mit dem »Bild des Wortes Gottes«. ¹⁴²

Wie gehen solche Äußerungen zusammen mit dem Bekenntnis, dass Gott in Christus Mensch geworden ist, um uns die Wahrheit zu offenbaren, die wir nur im Glauben erfassen können, dass der *intellectus* nur in der im Glauben möglichen Erfassung der Wahrheit sein Leben und seine Vollkommenheit erreicht?

II. Hinweise zu einer Lösung: Abgrenzung und Zusammenhang der verschiedenen Offenbarungswege

Cusanus hat das Problem, das sich uns stellt, durchaus im Auge. Er unterscheidet ausdrücklich zwei bzw. drei Wege einer Offenbarung Gottes, die allerdings nicht gleichrangig nebeneinander stehen, sondern durch Grad und Vollkommenheit voneinander verschieden sind, überdies aber auch in einem Zusammenhang stehen. Dies soll im folgenden wenigstens angedeutet werden.

1. Die Abgrenzung der zwei bzw. drei Offenbarungswege Gottes

Wenn Cusanus in *Sermo CLXIX* bemerkt, vor der Zeit des Gesetzes sei die Wahrheit nur »von fern und undeutlich« erschienen, ¹⁴³ ist schon ein

¹⁴² *Sermo CCLXXII*: h XIX, N. 22, Z. 2–16: Dico, quod sic, nam eo ipso quod creatus fuit et adeptus rationalem spiritum, in ipso spiritu naturalem legem, scilicet viam iustitiae, repperit, quae lex est, ut Deus agnitus veneraretur. Ostendit etiam lex illa mores bonos differre a malis et bonos eligendos, scilicet alteri non facere, quod ipse non vult pati, et est docilis, eo quod intellecta familiaribus suis scit esse revelanda. Et haec lex naturalis est via iustitiae et ita verbum Dei seu Christus . . . Unde in rationali spiritu haec lex scripta est et est imago verbi Dei, sicut lex scripta in tabula imitatur conceptum seu verbum legislatoris. Vgl. *Sermo CCLXXIII*: h XIX, N. 29, Z. 1–13. Vgl. K. KREMER, *Das kognitive und affektive Apriori* (wie Anm. 133) 123–129.

¹⁴³ *Sermo CLXIX*: h XVIII, N. 3, Z. 18.

qualitativer Unterschied von natürlicher und Gesetzesoffenbarung statuiert. Der Unterschied fällt erst recht ins Gewicht, wenn wir natürliche und Christusoffenbarung miteinander vergleichen. Cusanus zieht diesen Vergleich in *Sermo* LIV, wenn er ausführt: »Wir sehen in jenem (natürlichen) Licht nicht das Vermögen unseres Geistes zur Vereinigung mit der reinen Wahrheit, wo das höchste Glück herrscht. Aber Christus, dessen Vernunft aufs höchste mit der göttlichen Wahrheit geeint ist . . ., belehrte uns, wie wir die Gotteskindschaft erlangen können. Und dieses Licht ist das Licht der Gnade, das unsere Vernunft durch den Glauben an Jesus Christus erlangt.«¹⁴⁴ Sich diesem Gnadenlicht verschließen, kommt einer Beleidigung gleich.¹⁴⁵ »Wer also Christus nicht aufnimmt, obwohl er das Verstandeslicht zu haben scheint, in dem er sieht, dass Gott zu verehren und der Nächste zu lieben ist, verbleibt im Dunkel der Unwissenheit, weil er das Gnadenlicht nicht annimmt, das den Geist zur Gotteskindschaft emporträgt.«¹⁴⁶

Sermo LXXI macht einen Unterschied zwischen *assimilatio* und *praecisa similitudo*. Alles in unserer *ratio*, so heißt es hier, spricht von dem Einen. Und alles versucht dieses Eine auszudrücken durch Verähnlichung (*per assimilationem*). Alle Versuche (der *ratio* und der Natur) müssen jedoch scheitern, weil keine Ähnlichkeit an das Eine heranreicht. Erst in Christus, der die Wahrheit ist, ist uns das Eine, wie es ist, d. h. in einer *praecisa similitudo* gegeben.¹⁴⁷ In seiner Schule ergreifen wir auch erst die Weisheit, von der wir »eine angeborene Kenntnis haben.«¹⁴⁸

In *Sermo* CLXXIX unterscheidet Nikolaus ein dreifaches Wort Gottes; eines das in der Natur geschrieben ist, dann das Wort des Gesetzes und der Propheten, schließlich das Wort des Evangeliums. Die beiden ersten können nicht retten (»*non salvati*«).¹⁴⁹ »Allein das dritte rechtfertigt, weil es die Gnade des Glaubens eingießt, durch die der Mensch über die Natur hinaus glaubt und hofft.«¹⁵⁰ Natürliche Offenbarung, Gesetzesoffenbarung und Evangelium verhalten sich zueinander wie *sensus*, *ratio* und *intellectus*.¹⁵¹

¹⁴⁴ *Sermo* LIV: h XVII, N. 24, Z. 1–5.10–14.

¹⁴⁵ A. a. O., N. 25, Z. 1–5.

¹⁴⁶ A. a. O., N. 26, Z. 1–6.

¹⁴⁷ *Sermo* LXXI: h XVII, N. 15, Z. 3–8; N. 16, Z. 1–7.

¹⁴⁸ *Sermo* LXXXVIII: h XVII, N. 3, Z. 7–8.9–11.

¹⁴⁹ *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 11–37; vgl. *Sermo* CLXIX: h XVIII, N. 2, Z. 36 – N. 3, Z. 26; N. 7, Z. 1–4.

¹⁵⁰ *Sermo* CLXXIX: h XVIII, N. 10, Z. 40–42.

2. Der Zusammenhang der drei Offenbarungswege

Bei aller Abgrenzung, die wir kurz beleuchtet haben, versäumt Cusanus es nicht, den übergreifenden Zusammenhang herzustellen. Die drei Stufen der Offenbarung stehen keineswegs disparat nebeneinander, sie greifen vielmehr ineinander und sind aufeinander bezogen. Näherhin erweist sich die dem cusanischen Denken eigene radikale Christozentrik, die an dieser Stelle noch einmal voll durchbricht, als das den Zusammenhang stiftende Prinzip. In dem konsequent durchgehaltenen Gedanken der Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerschaft Christi liegt die Lösung des Problems, das uns auf den ersten Blick mit scheinbar widersprüchlichen Positionen konfrontiert. Was die drei Wege der Offenbarung zusammenbindet, ist Christus selbst.

Cusanus hat diese christozentrische Rückführung und Bündelung ausdrücklich vorgenommen, wenn er in *Sermo CLXXIX* ausführt: »Paulus setzt ein dreifaches Leben oder eine dreifache Bewegung in der Vernunftseele an, das Leben der Natur, des geschriebenen Gesetzes und der Gnade«. Und dann fügt er hinzu: »Wenn du es recht bedenkst, dann kann *jede* Lebensbewegung in der Vernunftseele nur aus dem Wort Gottes sein«. ¹⁵²

Aus der Tatsache, dass auf allen Stufen der Offenbarung Christus spricht, ergibt sich auch die Zuordnung der drei Wege, wie der Vergleich mit *sensus*, *ratio* und *intellectus* schon andeutet.

Cusanus sagt: »Das erste und das zweite Wort *dienen* (*serviunt*) dem dritten, wie Sinn und Verstand dem vernünftigen Geist dienen«. ¹⁵³ Für Cusanus spricht derselbe Logos, der sich in seiner Menschwerdung offenbart, schon im natürlichen Verstandeslicht zu uns. (Hier ist an den

¹⁵¹ A. a. O., N. 10, Z. 30–31.43–44. Zur Abgrenzung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung s. auch *Sermo CCLXXXIII*: h XIX, N. 16, Z. 1–5: Unde Christus dicitur notitia Patris non modo quo in creaturis manifestatur Deus creator, quia illa est remota et obscura ostensio, sed uti quis per nomen cognoscitur, quae est notitia clara et certa. *Sermo CCLXXXIV*: h XIX, N. 14, Z. 3–11; *Sermo CCLXXXIX*: h XIX, N. 7, Z. 16–20: Evangelium igitur est divina doctrina Christi Filii Dei, quae sic potest capi quod quis illius doctrinae particeps fiat et per doctrinae participationem intellectualis natura fit sciens supra suam naturam, scilicet divina scientia. Vgl. auch *Sermo CCLVIII*: h XIX, N. 11, Z. 1–N. 13, Z. 11.

¹⁵² *Sermo CLXXIX*: h XIX, N. 10, Z. 11–13.17–19.

¹⁵³ A. a. O., N. 10, Z. 43–44.

ontologischen Status des *intellectus* zu erinnern, den Nikolaus mit der Wendung »*lux de luce divina*« umschreibt). Und er spricht so zu uns, dass er als der Menschgewordene – wenn auch über alle Vernunft hinaus, eben im Glauben, aber durch den Glauben im Intellekt – erkannt werden kann. Insofern kann man sagen, dass die natürliche Offenbarung dem letzten, in der Inkarnation gesprochenen Wort *dient*, auf es hingeordnet ist. Wenn Cusanus den Stern von Bethlehem als Bild für diese Zuordnung nimmt, zeigt sich wieder einmal, wie sehr sein Genius Schriftexegese und spekulatives Denken miteinander zu verknüpfen weiß.¹⁵⁴

Damit ist aber jeder Weg abgeschnitten, natürliche und übernatürliche Offenbarung (damit auch Glaube und Vernunft) voneinander zu trennen oder gegeneinander auszuspielen. Ebenso wenig können sie in eins gesetzt werden. Cusanus schlägt noch einmal die Brücke von hier nach dort, wenn er in *Sermo LXXI* feststellt: Wenn wir nach dem Bild der *Ratio divina* geschaffen sind, »was Wunder, wenn wir in großer Sehnsucht nach der Wahrheit hinneigen, d. h. zum wahren und unvergänglichen Leben, und dass in uns das ewige Gesetz ist wie in seinem Abbild, das der Weg ist zur Wahrheit und zum Leben«. ¹⁵⁵ In diesem natürlichen Licht »spüren wir, dass durch diese angeborene Sehnsucht das dem Vermögen nach in uns ist, von dem das Fleisch gewordene Wort bekennt, er sei es – die Wahrheit, das Leben und der Weg«. ¹⁵⁶

Abschließende Erwägung

Am Ende unseres Durchgangs durch die cusanischen Predigten dürfte so viel klar geworden sein: *Vernunft* und *Glaube* stehen bei Nikolaus von Kues in einem fruchtbaren polaren Spannungsverhältnis. Die in je unterschiedlicher Ausrichtung reduktionistischen Interpretationsansätze von K. Flasch und U. Roth negieren diese die cusanische Spekulation zutiefst prägende Polarität. Darin liegt ihr fundamentaler Mangel. Weder die Reduzierung der Theologie auf reine Philosophie noch die Identifi-

¹⁵⁴ Vgl. K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Biblexegese*, in: MFCG 27 (2001) 55ff.

¹⁵⁵ *Sermo LXXI*: h XVII, N. 3, Z. 12–18.

¹⁵⁶ A. a. O., N. 3, Z. 8–11.

zierung des *intellectus* mit einem Glauben, den alle Vernunftreflexion immer schon ausfaltet, treffen den Kern des cusanischen Anliegen. Sie führen letztlich, indem sie die Spannung von Natur und Gnade, menschlicher Wahrheitssuche, Liebe zur Weisheit (*philo – sophia*) und göttlicher Offenbarung auflösen, zu einer Entdramatisierung der Theologie.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube klärt sich für Cusanus in einer heilsgeschichtlichen Perspektive, die gerade in den *Sermones* breit ausgefaltet wird. D. h. es läßt sich nur in einem anthropologisch – christologischen Zusammenhang bestimmen. Damit ist sofort der Bogen gespannt von Schöpfung, Fall und erlösender Offenbarung. Der Mensch erscheint als das Geschöpf, das in seinem *desiderium naturale*, als *anima (intellectus) capax veritatis*, nach der Wahrheit greift, im letzten aber, gerade als Sünder, auf die Offenbarung angewiesen ist.

Die Auflösung dieser dialogischen Struktur, von Flasch und Roth gleichermaßen betrieben, führt in die Eindimensionalität, in einen Monolog. Hier kommt nur zur Sprache, was die auf sich selbst oder den von Anfang an ihr zuhandenen Glauben gestellte Vernunft immer schon weiß. Eben das ist Verlust der Theodramatik. Dem philosophischen Anliegen des Nikolaus von Kues ist damit ebensowenig entsprochen wie den tiefsten Aspirationen seiner Theologie.

Diskussionsbericht

Da das Referat in den späteren *Sermones* des NvK manchmal *ratio* für *intellectus* gesetzt sieht, fragt H. Lentzen-Deis an, ob das vielleicht doch, auch angesichts der heutigen Situation, eine tiefere Bedeutung habe. Sähe das Referat anders aus, wenn statt *intellectus* von *ratio* im Kontext mit der *fides* gesprochen würde? H. Dahm: H. Hopkins macht in diesem Kontext keinen Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus*.¹ NvK ist in seinen Ausführungen flexibel: z. B. wo man *intellectus* erwartete, steht *anima* bzw. *spiritus rationalis*; bei einer Verhältnisbestimmung der drei genannten Offenbarungsebenen² erscheint dann wieder die aufsteigende

¹ In: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*. Trierer Cusanus Lecture, H. 3 (Trier 1996).

² S. oben S. 269–272.

Linie: *sensus* – *ratio* – *intellectus*. Blickt man zurück auf *De docta ign.* III, 6 und *De coniecturis* II, 16, ergibt sich alles in allem doch keine Promiskuität in Gebrauch von *ratio* und *intellectus* in Verbindung mit *fides*. Die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung bei NvK bereitet offensichtlich »Bauchschmerzen« (Stockwerksdenken z. B.), wendet H. Euler ein. Sollte man nicht stattdessen K. Rahners Unterscheidung einer transzendentalen und einer kategorialen Offenbarung übernehmen? H. Dahm sieht die Problematik der ersteren Unterscheidung insbesondere durch die Neuscholastik in die Krise geraten. Bei NvK ist alles von der Vollendung her (= Christus) verstanden. Christus ist die vollkommene Offenbarung, welche bis in den menschlichen Geist hineinstrahlt. NvK bringt aber Unterschiede an: In *Sermo CCLXXXIV*³ sagt er, daß unser Intellekt über seine Natur erhoben werden kann und muß, und zwar durch die *virtus divina*. Das gleiche finden wir z. B. in den *Sermones* XXVII und XXVIII, wo es von der *vox emissa* Jesu Christi heißt: *in mentibus nostris sonans*.⁴ Diese *vox* ist bereits in den Propheten da und schwillt dann mächtig an in Jesus Christus.⁵ NvK will neben dem Zusammenhang auch die Unterschiede hervorheben: die Christusoffenbarung ergeht aus Gnade und hebt den menschlichen Intellekt über seine Natur hinaus. Ob die Rahnersche Unterscheidung hilfreich ist, mag dahingestellt bleiben. H. Senger fragt H. Dahm, ob seine Methode im Referat aufgrund seiner Kritik an Roth und Flasch besonders auf Flasch hin nicht eine unangemessene sei. Denn diese Methode basiere auf einer breiten Auswertung der vielen auf Jahre hin verteilten cusanischen *Sermones* – sicherlich legitim –, aber eben dies sei ein Konstrukt, das so als Text nicht dastehe. Flasch habe in seinem Buch von 1998 an den cusanischen Schriften, chronologisch durchgehend, Fallstudien vorgelegt. Sie dagegen haben aufgrund ihrer breiten und kohärenten Darstellung Flasch bereits überholt, und insofern ist Kritik an Flasch gar nicht mehr zulässig. Flasch würde wahrscheinlich antworten: Ich bin nicht Theologe, sondern Philosophiehistoriker, darum beschränke ich mich auf Fallstudien. H. Dahm wollte, wie er bemerkt, keinen Vortrag zu Flasch bieten, sondern seine Sicht der *intellectus-fides*-Beziehung aufgrund eines ausführ-

³ h XIX, N. 14, Z. 1–11.

⁴ *Sermo* XXVIII: h XVII, N. 4, Z. 23f.

⁵ Ebd. Z. 32–35.

lichen Textstudiums darlegen. Die Frage nach zeitlicher Differenzierung ergibt praktisch nichts, da NvK diesbezüglich eine Linie durchhält.

H. Beierwaltes erinnert 1. an seinen inzwischen publizierten Vortrag von 2001 über das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei NvK,⁶ in welchem er dieses Verhältnis weniger als eine Einheit, sondern als eine Dialektik betrachtet. Die Differenz ist darin einbegriffen, und das entspricht durchaus der cusanischen Denkweise und dem Befund der Texte. Im Hinblick auf die Predigten stellt sich eher die Frage: Was tut NvK sozusagen *in actu* seines Denkens und Predigens, um das Verhältnis von Philosophie und Theologie aufzuschließen, auch dann, wenn er nicht ausdrücklich darüber spricht? Dann, so meint er, ergebe sich vielleicht ein etwas anderes Bild als bei einer direkten Textanalyse, die Sie vorgenommen haben. 2. Nach *De coniecturis* gibt es einen Weg zum Erkennen des Ursprungs in uns, nach Ihren Ausführungen ist dies den *Sermones* zufolge nicht der Fall. Das empfinde ich als sehr auseinandergerissen. 3. Das Symposium dieses und schon des letzten Jahres versucht doch herauszufinden, wie es um die Einheit bzw. Grundansicht des NvK in seinem Gesamtwerk, d. h. in den philosophisch-theologischen Schriften einerseits und in den *Sermones* andererseits, bestellt ist. Ihr Referat läßt eine Einheit oder gar Harmonie zwischen beiden Schriftengruppen höchst fraglich erscheinen. Denn danach wird in den *Sermones* die Priorität der *fides* zumindest anders akzentuiert, welcher die nur *per gratiam* aufhebbarer Schwäche des *intellectus* gegenübergestellt wird. Es bleibt die unausweichliche Frage: Wo findet man Sätze wie: Der *intellectus* ist wie ein dunkler Raum oder wie ein dürre Baum u. ä. in den philosophisch-theologischen Schriften? Ich denke, nirgendwo! Daher könnte ich Ihrem Schluß nicht unbedingt zustimmen, daß es ein fruchtbar-polares Spannungsverhältnis zwischen den beiden Größen *intellectus-fides* gebe. H. Dahm wirft angesichts der genannten Diskrepanz zwischen philosophisch-theologischen und Predigtschriften die Frage auf, ob NvK auch innerlich auseinandergerissen war. Er war doch schließlich einer. Auch die cusanischen Predigten haben ihren Sitz im Leben, nämlich die Auslegung des Glaubens, wobei es dann zum Primat der *fides* kommt. H. Beierwaltes insistiert erneut: Gemäß Ihren Ausführungen haben wir hier den größten Widerspruch etwa zu einer Hegelschen Konzeption der Religionsphilo-

⁶ In: MFCG 28 (2003) 65–102.

sophie. Vielleicht hätte F. H. Jacobi sich über den Primat des Glaubens innerhalb der Philosophie gefreut, aber weder Hegel noch Schelling, und Fichte schon gar nicht. – Der Moderator der Sitzung, H. Hopkins, empfiehlt wegen Zeitüberschreitung die Fortführung der Diskussion auf privater Ebene und beendet die Sitzung.

Schlußwort von Prof. Dr. Klaus Kremer

Meine Damen und Herren,

das Symposium über die Sermones des Nikolaus von Kues, erstmals in der Geschichte der Symposien als ein zweiteiliges durchgeführt, ist an sein Ende gelangt. Nicht alle wichtigen Themen des cusanischen Predigtkorpus konnten aufgegriffen werden, z. B. nicht die Mariologie, die Pneumatologie, das Gebet. Mit diesem Symposium, das sich zwar nur den Sermones widmete, aber ohne die zwangsläufig sich ergebenden Seitenblicke auf das übrige Werk des Nikolaus zu vernachlässigen, sollte eine längst fällige Bringschuld in der Erforschung des cusanischen Schrifttums erbracht werden. Haben doch die Nestoren der Cusanusforschung in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, etwa Ed. Vansteenbergh, R. Klibansky, E. Hoffmann und J. Koch, von Anfang an gesehen, daß der Denkweg des Cusanus ohne Einbeziehung seiner Sermones nicht angemessen dargestellt werden kann. Mit der von R. Haubst dann in Angriff genommenen Edition aller uns erhalten gebliebenen *Sermones* hat die Cusanusforschung einen großen Schritt nach vorn gemacht. Wenn es diesem Symposium gelungen ist, eine Reihe von Themen neu zu akzentuieren und in ihrem Zusammenhang darzustellen, hat es sein Ziel nicht verfehlt.

Abschließend habe ich zu danken:

- den *Referenten* und *Moderatoren*,
- dem *Regens* des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mons. Dr. Georg Bätzing, für die erneute Überlassung der herrlichen Promotionsaula zur Durchführung der Veranstaltung,
- den Geldgebern, nämlich der *Cusanus-Gesellschaft*, der *Fritz Thyssen Stiftung*, der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und dem *Evangelischen Kirchenkreis Trier*,
- Herrn *Kurt Grünwald* für die Aufstellung und Handhabung der Technik,
- Frau *Sabine Blug* für die Bedienung des mobilen Mikrophons und Herrn

Mario Simmer für die Betreuung des Tagungsbüros,
– last not least Frau *Ingrid Fuhrmann* und Herrn Dr. *Alfred Kaiser* vom
Cusanus-Institut für ihre unverzichtbare Hilfe bei Vorbereitung und
Durchführung des Symposions.

In diesen Dank einschließen möchte ich natürlich Sie alle, meine
Damen und Herren, die Sie als *Teilnehmerinnen und Teilnehmer* gewisser-
maßen das Corpus des Symposions gebildet haben. Gemäß dem in
Deutschland üblichen Slogan: »Komm gut heim«, wünsche ich Ihnen
eine glückliche Heimreise. So Gott will, sehen wir uns wieder im Oktober
2008 in Trier. Das Thema des Symposions wird dann die cusanische
Spätschrift »Von der Jagd nach Weisheit« (*De venatione sapientiae*) sein.