

Trierer Cusanus Lecture

Heft 12

Herausgegeben vom Institut für Cusanus-Forschung
in Verbindung mit der Universität Trier

João Maria André

Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes



Paulinus

João Maria André

Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes

Paulinus-Verlag 2006

(Trierer Cusanus Lecture; H. 12)

ISBN 978-3-7902-1480-2

ISBN 3-7902-1480-9

© 2006 Cusanus-Institut Trier

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser

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

Druck: repa-druck, Ensheim

João Maria André

NIKOLAUS VON KUES UND DIE KRAFT DES WORTES*

I. Einleitung

Wir leben in unruhigen Zeiten. Heute wie vor sechs Jahrhunderten entzünden sich die Leidenschaften an den Konflikten der Menschen untereinander und der Völker gegeneinander aufgrund der unterschiedlichsten Motive und Interessen: wirtschaftlich, politisch, ethnisch, religiös und kulturell. Und auch heute, wie vor sechshundert Jahren, scheinen sich nur zwei Auswege zur Überwindung dieser Konflikte anzubieten: der Weg des Dialogs oder der Weg der Gewalt, das heißt, die Kraft des Wortes oder die Kraft der Waffen. Vor etwa zwei Jahren hat Mariano Álvarez-Gómez in einem Vortrag unter Inspiration des Philosophen, der uns auch heute hier versammelt hat, an der hiesigen Universität über die Bedingungen des Glaubensfriedens im Briefwechsel von Nikolaus von Kues und Johannes von Segovia über die möglichen Wege für ihre gegebene Lebenssituation reflektiert. Seine Lektion schloss mit den folgenden Worten: »Was für uns aber heute von beiden großen Männern, sowohl von Nikolaus von Kues als auch von Johannes von Segovia, bestehen bleibt, ist ihr aufrichtiges Bemühen um den Frieden.«¹ Auch dies ist ein Erbe des großen deutschen Denkers des 15. Jahrhunderts, dem wir heute unsere Aufmerksamkeit zuwenden, insbesondere, wenn er in seinem Brief an Johannes von Segovia äußert: »Wenn wir mit dem bewaffneten Angriff die Aggression wählen, müssen wir befürchten, dass wir durch die Waffen sterben,

* Übersetzung ins Deutsche von Cornelia Plag.

¹ MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 2003, S. 26.

wenn wir mit den Waffen kämpfen.«² Alle Bemühungen Nikolaus' von Kues postulieren im Kontext seines eingehend dialogischen Denkens den Rückgriff auf die Kraft des Wortes und eben nicht auf die Kraft der Waffen. Aus diesem Grund habe ich »die Kraft des Wortes« als Thema gewählt.

1. Kontextualisierung der Wichtigkeit der Sprache

Hier geht es in der Tat um das Problem der Sprache im cusanischen Denken und um das Bewusstsein ihrer Wichtigkeit für die Konzeption des Menschen selbst, und zwar nicht nur in horizontaler, sondern auch in vertikaler Perspektive, wodurch die Ebenen der Transzendenz und der Immanenz einander überschneiden und auf der Ebene der Immanenz zur Vertiefung sowohl der Beziehung von Worten und Denken, als auch der Beziehung von Worten und Dingen zwingen, wie auch vor allem der Vertiefung der Beziehung der Menschen untereinander durch die Worte. Aber wenn wir diese Reflexionen mit dem Ausdruck »Kraft des Wortes« bezeichnen, wollen wir die Aufmerksamkeit auf das lenken, was wir als spezifisch für das Denken des Autors erachten und nicht unbedingt auf eine eventuelle »Philosophie der Sprache«. Manche können die wesentlichen Züge dieser Philosophie in seiner Rede erkennen, andere mögen sie als wahre Vorwegnahme künftiger Sprachtheorien erachten, aber nicht Wenige lehnen es ab, sie dort bereits systematisch formuliert zu sehen.³ Mehr noch als in seinem Text die

² NIKOLAUS VON KUES, *Epistula ad Joannem de Segobia*, h VII, S. 97, Z. 9–10.

³ Der cusanischen »Sprachphilosophie« hat JAN BERND ELPERT jüngst seine »*Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*« (Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002) betitelt Dissertation gewidmet. Für einen Überblick über die unterschiedlichen Positionen zur möglichen Existenz einer Sprachphilosophie im cusanischen Diskurs vgl. die dortige Einleitung, S. 1–17. Zuvor hatte sich bereits PETER CASARELLA in seiner Dissertation *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992, der cusanischen Sprachtheologie gewidmet.

Bildung dessen zu verzeichnen, was später mit diesem Ausdruck bezeichnet werden könnte, und ohne die Möglichkeit und Legitimität zu bestreiten, durch Nikolaus von Kues und von ihm ausgehend über ihn hinaus zu denken, bewegen wir uns in diesem Fall lieber ausschließlich im Rahmen seiner Rede oder, um den Titel dieses Vortrags wieder aufzunehmen, respektieren assimilierend die Kraft seiner Worte. Aber wenn wir diesen Ausdruck als zentral und symptomatisch erachten, bezeichnen wir sogleich den praxisbezogenen und ethischen Horizont, in den sich unseres Erachtens das Problem der Sprache bei diesem Autor einfügt, der durch seine Antworten, in der ihm eigenen Art und anhand seines begrifflichen Vermächtnisses, an einer charakteristischen Bewegung des 15. Jahrhunderts beteiligt ist, die in den folgenden Jahrhunderten eine bedeutsame Entwicklung erfahren soll.

Gewisse fundamentale Züge, von denen einige außerhalb des Philosophierens selbst angesiedelt sind, helfen das Aufkommen dieses Bewusstseins in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu verstehen. An erster Stelle steht die Tendenz der Aufwertung der Sprache und der stilistischen Individualität, die sich im gesamten Bildungsideal des Humanismus äußert und in Petrarca und Lorenzo Valla⁴ einige ihrer bedeutendsten Vertreter hat. Diese Tendenz schlägt sich in der Aufwertung der Rhetorik in der genannten historischen Periode nieder und konvergiert gleichzeitig mit der Entwicklung und Konsolidierung der Nationalsprachen, als Instrument und unabdingbares Material für die literarische Schöpfung, sowie auch als Vehikel und Nährboden eines neuen philosophischen »Glanzes«, in dem das Denken sich vom Primat des Lateinischen als bevorzugter Form des Ausdrucks und der Übersetzung emanzipiert. An zweiter Stelle, steht das Streben nach einer neuen, eigenen und genauen Sprache, die universell und eindeutig

⁴ Vgl. E. CASSIRER, »Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie«, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, S. 508.

ist und fähig, die Naturgesetze in einer Emanzipation der Natur-
sprachen und einer Befreiung von ihren Beschränkungen auszu-
drücken, ein Streben, das im 17. Jahrhundert in die Durchlässigkeit
zwischen physikalischen Phänomenen und mathematischer Sprache
und in die Anerkennung ihrer Möglichkeiten mündet, unsere Er-
kenntnis über die Welt und ihr Werden zu übersetzen. Schließlich ist
die Dialektik zwischen der Kraft und den Grenzen der Sprache zu
nennen, mit ihrem bedeutsamsten Ausdruck im scheinbaren Wi-
derspruch zwischen dem Rückgriff auf das Motto Johannes' »Am
Anfang war das Wort«, dem zum einen die Anerkennung der schöp-
ferischen Macht des Wortes zugrunde liegt, und zum anderen der
Entwicklung der Mystik, die auf der Anerkennung der Grenzen des
Wortes und der Rede⁵ beruht und die Stille als bevorzugten Weg
eines *regressus* oder einer *epistrophe* zutage treten lässt. Diese Dialektik
erfährt ihre plastische Übersetzung im Spiel von Licht und Finster-
nis, von Helligkeit und Dunkelheit, das ebenfalls Symbol des Spiels
von Wissen und Unwissen ist. Die Auswirkung dieser Züge auf eine
Philosophie des Wortes erlangen einen mustergültigen Sinn, wenn
wir sie im Lichte der These betrachten, die Heimsoeth in der Ein-
führung zu seinen *Sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*
darstellt. Danach wäre eines der charakteristischen Merkmale des
Übergangs vom Mittelalter zur Moderne, den er ins ausgehende 14.
und beginnende 15. Jahrhunderts zurückverschiebt, eben gerade der
Kampf zwischen dem Denken und der Sprache mit der dadurch
eroberten Freiheit, neue begriffliche Instrumente und neue philo-
sophische Kategorien zu schaffen, die den ursprünglichsten Kern

⁵ Vgl. K.-O. APEL, »Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1(1955), S. 201. Vgl. auch D. DUCLOW, »The Dynamics of Analogy« in Nicholas of Cusa, *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), S. 295–301 und THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, S. 244–260. Vgl. weiterhin den 3. Teil der bereits in Anm. 3 erwähnten Dissertation von PETER CASARELLA.

eines Denkens übersetzen sollten, eine Übersetzung, die dem Mit-
telalter im begrifflichen Zwangskorsett der platonischen und aristo-
telischen Sprache nie gelungen war. »Erst jetzt – als der Überfluss
des alten Materials die Spannung ansteigen lässt und die Möglichkeit,
die vielen Traditionen miteinander zu vereinbaren stetig abnimmt –
beginnt sich der eigene Wunsch, ohne Furcht vor Begriffen, Termini
und systematischen Neugliederungen zu übersetzen.« Für diesen Au-
tor ist dies die »entscheidende Veränderung, die den Beginn der
modernen Philosophie bedeutet«, woraus sich schließen lässt, dass
»das 16. und 17. Jahrhundert und folglich die gesamte moderne
Philosophie auf Grund dieser Vorarbeit möglich waren, die die so-
genannte »Dekadenz der Scholastik geleistet« hatte.«⁶

Man könnte sagen, dass im 14. und 15. Jahrhundert die Macht und
die latente Reichweite der Worte, die über der Außenhaut und der
Gischt des vorhandenen Vokabulars entstanden, versuchten, die be-
grifflichen Fesseln zu sprengen und neue Arten des Gestaltens, des
Sagens und der Übertragung des Denkens aufleuchten zu lassen, und
dabei gleichzeitig einen Vorwand für ein völlig neues Verständnis von
der Erzeugung einer eigenen Rede oder des Erfassens und der As-
similierung der Rede des Anderen zu liefern, ausgehend vom Ein-
tauchen in die Quelle, der alles menschliche Sagen entspringt. Daher
befremdet uns in diesem Zusammenhang keineswegs der Rückgriff
auf den Begriff der Kraft zur gleichzeitigen Übersetzung des Reich-
tums und der Grenzen der Sprache, ihrer Macht und gleichzeitig
ihrer Ohnmacht, ihrer schöpferischen Dimension und des Bewusst-
seins ihrer unausweichlichen Unzulänglichkeit.

⁶ H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Berlin, Verlag von Georg Stilke, 1922, S. 21–22.

2. Cusanische Ausdrücke für die »Kraft des Wortes«

Nikolaus von Kues hat in vielen unterschiedlichen Zusammenhängen auf das zurückgegriffen, was wir als »Kraft des Wortes« bezeichnen können, und verschiedene lateinische Ausdrücke verwendet, um diesen Begriff zu übersetzen. Wenn der unmittelbar sichtbarste Ausdruck »vis vocabuli« ist, so ist »vis« nicht das einzige Wort, das auf diese Dynamik verweist, wie auch »vocabuli« nicht die verschiedenen Bedeutungen dessen ausschöpft, was wir heute Wort nennen und in der Bezeichnung »Kraft des Wortes« zusammenfügen. An erster Stelle ist der häufige Gebrauch des Ausdrucks »vis verbi« zu verzeichnen, bei dem fast immer das Adjektiv »divini« beigeordnet oder vorausgesetzt wird, wodurch unmittelbar eine Verbindung zwischen der Kraft der menschlichen Worte und der Kraft des göttlichen Wortes impliziert wird. An zweiter Stelle wird »vis« nicht selten durch »virtus« ersetzt, und zwar sowohl zur Bezeichnung des Prinzips der Wirkung des Wortes Gottes, als auch zur Übersetzung der Wirkung des Wortes im Inneren des Menschen. An dritter Stelle ist die Übertragung dieser Begriffe der Kraft auf die kommunikative Tätigkeit zu berücksichtigen, wie bei »virtus sermonis«, »virtus orationis« oder gar bei »vis discursiva«. Und wenn auch in einigen Fällen eine deutsche Übersetzung von »vis vocabuli« durch »Bedeutung des Wortes« akzeptabel erscheint, so scheint uns dieser Begriff doch im Allgemeinen den in »vis« und »virtus« enthaltenen aktiven und effektivierenden Charakter nicht vollständig zu umfassen. Hier geht es nämlich in der Tat um eine eingehend dynamische Auffassung von Sprache und Kommunikation durch das Wort und um eine besondere Betonung seiner Wirkung und der entsprechenden Kontextualisierung, was uns im Denken und in der Rede dieses Autors eine nicht nur implizite, sondern häufig explizite Berücksichtigung sowohl der semantischen als auch der pragmatischen Dimension der menschlichen Sprache entdecken lässt. Der tiefe Sinn der Überschneidung dieser beiden Dimensionen wird uns durch das ermöglicht, was wir als die transzendentalen

Grundlagen der Sprache erachten können, und ihre entsprechende Reichweite kann durch die Art und Weise erklärt werden, wie das Wort im Menschen wirkt, durch ihren Verlauf und durch die Metaphern in der cusanischen Rede, die zur Übersetzung eben dieser Wirkung bevorzugt verwendet werden. Unser Übergriff auf das cusanische Denken durch die Kraft des Wortes, der sich vollständig in den Horizont der Dialektik von der Macht und den Grenzen dieser Kraft einpasst, das heißt, in die Art und Weise, wie die Kraft sich innerhalb ihrer eigenen Grenzen potenzieren kann, wird deshalb von einer Erörterung dessen ausgehen, was die Kraft des Wortes begründet, wird die verschiedenen Erwähnungen dieser Kraft des Wortes und der in ihnen enthaltenen Bedeutung verzeichnen und vertiefen, und sich danach der menschlichen Weise ihrer Umsetzung, Assimilierung und Transformation zuwenden, und zwar sowohl in vertikaler Perspektive (durch die Reaktivierung der *epistrophé* durch die *transsumptio*), als auch in horizontaler Perspektive (indem sie die *concordia* durch die *caritas* effektiviert).

II. Begründung der Kraft des Wortes: der expressionistische Begriff der Trinität und die Dynamik des Wortes (*Verbum*)

So können wir mit der Frage beginnen: Worauf begründet sich die Kraft des Wortes? Oder, mit anderen Worten: Welches sind die transzendentalen Fundamente der menschlichen Sprache, der Bedingungen ihrer Möglichkeit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die entscheidende und philosophisch strukturierende Wichtigkeit betonen, die der expressionistischen Reperpektivierung der trinitarischen Auffassung im cusanischen Denken durch Einfluss anderer Autoren des Mittelalters zukommt, von denen Augustinus und Johannes Scotus Eriugena hervorzuheben sind: die Überschneidung der entfalteten Einheit des ersten aristotelischen Prinzips mit dem platonischen Spiel von Einheit und Vielheit der

Gedanken und mit der Produktivität des plotinischen Nus und des proklischen Prinzips, die Cusanus erlaubt, eine Theorie des Logos oder des göttlichen Wortes aufzustellen, die bereits in seiner ersten Predigt vorhanden ist, wie das folgende Zitat belegt: »Wenn es in der Essenz Gottes notwendig ist, dass Gott als Gottvater sich versteht oder begreift (se intelligens sive se concipiens), wurde sein Wort oder sein Begriff, sein Sohn, vom Vater in der Ewigkeit erschaffen.«⁷ Genau diese Vorstellung äußert sich im Kapitel 10 des 1. Buches der *De docta ignorantia*, indem es die Einheit des Größten in »maxime intelligens«, »maxime intelligibile« und »maximum intelligere« entfaltet; sie gliedert gleichfalls einen bedeutenden Teil von *De aequalitate* und *De principio*, wobei die erste Abhandlung mit »das Wort oder der Entwurf ihrer selbst«⁸ die Gleichheit als zweites trinitäres Prinzip identifiziert und die zweite das Wort »Wesenssinn des sich bestimmenden, bestimmten Vaters [nennt], das in sich alles Bestimmbare einfaltet.«⁹ Diese intern expressionistische Trinitätsauffassung schlägt sich in einer expressionistischen Schöpfungs- theorie nieder, die sich in der trinitären Projektion ad extra äußert. Diese ist aus der quellenhaften Vollkommenheit des Gotteswortes entstanden, das sich in seinen Äußerungen vervielfacht, die die Welt der Geschöpfe sind, das heißt, ihre Zeichen, ihre sinnlichen Worte, die im gesamten Werk des Autors häufig auftreten, aber in *De filiatione Dei* vielsagend präsent sind, wenn er sagt: »In einer solchen Ähnlichkeit erschuf unser dreieiniger Ursprung in seiner Güte diese sinnliche Welt, um der vernunfthaften Geister willen; ihre Materie machte er zu einer Stimme, in der er das geistige Wort mannigfach widerstrahlen ließ, so daß alles sinnliche Aussprüche verschiedener Äußerungen sind, von Gott dem Vater durch seinen Sohn, das Wort, im Geist des Gesamten entfaltet, damit durch sinnliche Zeichen die Lehre der höchsten Meisterschaft sich in die Menschen-

⁷ NIKOLAUS VON KUES, Sermo I, h XVI, N. 8, Z. 6–10, S. 8.

⁸ Ders., *De aequalitate*, h X/2c, N. 24, Z. 11–16, S. 32 (Schr. III/395)

⁹ Ders., *De principio*, h X/2b, N. 9, Z. 1–7, S. 10–11 (Schr. II/219)

geister ergieße und sie zu ähnlicher Meisterschaft verwandle und vollende. Diese ganze sinnliche Welt soll um der Vernunfthaften willen bestehen, der Mensch soll das Ziel aller sinnlichen Geschöpfe sein, und der ruhmreiche Gott Ursprung, Mitte und Ende alles seines Tuns.«¹⁰ In diesem äußerst bedeutsamen Passus zeichnet sich neben der gesamten Kraft des Wortes Gottes, der in der Schöpfung wirkenden Kraft, gleichzeitig die konkrete Dimension des Überströmens dieser Kraft auf den Menschen selbst ab, mit dem Ziel seiner Verwandlung in eine ähnliche Meisterschaft, das heißt, seine Durchdringung und Assimilierung eben dieser Kraft im Wort, das er ist und im Wort, das er selbst auch erzeugt. Von daher verwundert es nicht, dass im selben Werk einige Absätze zuvor diese Transzendentalität des Wortes Gottes hinsichtlich aller menschlichen Worte expliziert wird: »So ist es gut, wenn du annimmst, daß jenes Eine, der Ursprung von allem, obwohl es der Ursprung alles Aussagbaren ist, unaussagbar bleibt. Alles, was ausgesagt werden kann, drückt nicht das Unaussagbare aus, und doch sagt jedes Reden das Unaussagbare. Denn es ist das Eine selbst, der Vater und Erzeuger des Wortes; alles das, was in jedem Wort, in jedem Zeichen Zeichen ist, usw.«¹¹ In der Form, wie das menschliche Wort das Wort Gottes ausdrückt, begründet sich so die Kraft unseres Wortes, aber gleichzeitig seine Grenzen: seine Kraft, weil sie Ausdruck der Kraft des Wortes Gottes ist, seine Grenzen, weil es immer ein kontrahierter und durch die menschliche Endlichkeit begrenzter Ausdruck ist, der unendlich weit von der Sinnfülle der göttlichen Unendlichkeit entfernt ist.

¹⁰ Ders., *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, N. 76, Z. 1–10, S. 56 (Schr. II/633)

¹¹ Ebd., cap. IV, h IV, N. 72, Z. 1–6, S. 54. (Schr. II/631)

III. Die Kraft des Wortes in den Texten des Nikolaus von Kues

1. Die Kraft des göttlichen Wortes: die *vis* oder die *virtus divini verbi*, die *virtus sapientiae*, die *virtus* des Wortes Christi und die *virtus* des Wortes der Apostel

Auf diese Weise ist verständlich, dass die Begründung für die Anwendung des Wortes »vis« oder des Wortes »virtus« auf die menschliche Sprache zunächst und im eigentlichen Sinne in seiner Verwendung im Zusammenhang mit der Charakterisierung des Gotteswortes liegt. Diese Belege treten im Werk des Autors am häufigsten in den Predigten auf. Dennoch ist hier nicht außer Acht zu lassen, dass er sich in *De venatione sapientiae*, und zwar im Kapitel unmittelbar vor dem der »vis vocabuli« gewidmeten Kapitel, auf die Möglichkeit beruft, dass die sterbliche Natur des Menschen »in der Kraft des Gotteswortes«, »in virtute verbi dei«, ¹² die Unsterblichkeit erlangen kann. Der Autor greift im folgenden Abschnitt erneut auf das Wort »virtus« zurück, um eine identische Wirkung zu unterstreichen (er verschafft uns damit Zugang zu »ein[em] feste[n] und sichere[n] Weg zur Auferstehung des Lebens« ¹³), formuliert aber diese »virtus« nicht mehr mit dem Wort, sondern mit dem Begriff der »sapientia«, den er häufig als Übersetzung verwendet und der, wie wir sehen werden, eine zentrale Rolle in der Übertragung der Kraft des Gotteswortes auf die menschlichen Worte spielt, die ebenfalls »explicationes« der »sapientia« in ihrer tiefsten und absolutesten Einheit sind. Betrachten wir jedoch einige der Fälle, in denen sich die Sermones auf die »vis« oder die »virtus verbi« berufen. In Sermo XCVIII beispielsweise, in einem besonders interessanten Kontext, in dem die belebende Wirkung des Geistes auf die menschliche Seele betont wird, vergleichbar mit der Wirkung des im Wein enthaltenen Geistes, der das mit ihm verbundene

¹² Ders., *De venatione sapientiae*, cap. 32, h XII, N. 96, Z. 1–3 (Schr. I/149)

¹³ Ebd., cap. 32, h XII, N. 96, Z. 14–16, S. 92. (Schr. I/151)

Wasser belebt, stellt er eine Analogie zwischen der Fähigkeit der Reben her, die unter Einfluss der Sonne das aufgesaugte Wasser in Material für Wein und Schnaps verwandeln können, und der eigenen Fähigkeit der rationalen Geister aufgrund des in ihnen vorhandenen Gotteswortes: »Und so, wie in all dem [das heißt, in den Reben] die Kraft des alles belebenden göttlichen Geistes besteht, der »belebender Geist« genannt wird, so besteht in allen rationalen Geistern die Kraft des Gotteswortes oder der unendlichen Vernunft« ¹⁴. Sermo CLXXXIII gebraucht eine ähnliche Metapher, in diesem Fall die Metapher des Weizenkorns, das auf die Erde fällt und dessen pflanzliche Kraft es dazu führt, seine Stärke zu entwickeln, um auch von der göttlichen Kraft des Wortes und seiner Stärke zu sprechen: »Und wenn du annimmst, diese pflanzliche Kraft befindet sich im Korn aufgrund einer so großen Stärke, dass sie durch keine Vernunft messbar ist, und dass die göttliche Kraft des Wortes auf ähnliche Weise in der Handlung von so großer Stärke ist, dass sie allen Verstand übersteigt, siehst du, wie dieser Vergleich bewundert werden muss.« ¹⁵ Sermo CXXXV vollzieht auf kuriose Weise die Übertragung der »vis« des Gotteswortes auf die menschlichen Worte, in denen Jesus zu seinen Jüngern predigte, denn indem er »seinen Mund als Mensch öffnete, lehrte er sie als Meister, das heißt, indem er menschliche Worte sagte, in denen die Kraft des Gotteswortes war (vis Verbi Dei)«. ¹⁶ Und in Sermo CLXXXIX geht er, nachdem er die schöpferische Weisheit, die in der Vernunft spricht, mit der Quelle des Lebens gleichgesetzt hat (der Autor fragt: »Was bedeutet, die schöpferische Weisheit zu sehen, die im Verstand spricht, wenn nicht die Quelle des Lebens im Geschmack einer unaussprechlichen Süße in sich aufzunehmen?« ¹⁷), zu

¹⁴ Ders., Sermo XCVIII »Qui facit voluntatem patris mei«, N. 6.

¹⁵ Ders., Sermo CLXXXIII, »Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatis« N. 6, Z. 22–27, h XVIII, S. 317–318.

¹⁶ Ders., Sermo CXXXV, »Gaudete et exsultate«, h XVIII, N. 2, Z. 10–12, S. 70

¹⁷ Sermo CLXXXIX »Qui manducat hunc panem«, N. 9, Z. 12–15, h XVIII, S. 362.

einer Betrachtung der heiligen Texte als Kondensierung dieser Kraft des Gotteswortes über: »Das allmächtige Wort Gottes ist seine Rede, von der Moses und alle Propheten sprachen. In der Tat, was sonst ist in der ganzen Heiligen Schrift zu entdecken, wenn nicht das Wort Gottes? Alle heiligen Schriftgelehrten und Propheten haben das Wort bezeugt.« Und gleich anschließend wird der Unterschied zwischen dem Verbum an sich, das heißt, Jesus, und den Worten der Propheten und seiner Jünger unterstrichen: »Jesus ist der Nuntius oder der Gesandte Gottes, in dem das Wort des Vaters ist, in allen anderen Nuntien ist das Wort über das Wort Gottes.«¹⁸

2. Die Kraft des menschlichen Wortes

- a) Die Kraft und die Grenzen des menschlichen Wortes und der Begriff der Sprache als Offenbarung: das Aussprechliche und das Unaussprechliche

Mittels der Betrachtungsweise der Kraft des Wortes als Kraft der Weisheit ist es möglich, von der Bezugnahme auf das Gotteswort auf die menschlichen Worte überzugehen und auf die Kraft, die die menschlichen Worte bewirken und verwirklichen. Und kurioserweise finden wir erstmals in einem Text, in dem die ökumenische und friedensstiftende Kraft des Dialogs in den Vordergrund tritt, diese Dynamik des Denkens und der Weisheit als das allen Religionen, Kulturen und Philosophien zugrunde Liegende und eben deswegen als das, was die Zusammenkunft zwischen den Menschen und den Völkern begründen könnte. So beginnt der erste Dialog zwischen dem Wort und dem Vertreter der Philosophie selbst, dem Griechen, eben mit der Berufung auf die Kraft der Weisheit: »Ihr stimmt also alle darin überein, daß die einfachste Weisheit eine einzige sei, und daß ihre Kraft (vis) unaussprechlich ist. Und jeder erfährt jene unaussprechliche und unendliche Macht (vim) in ihrer

¹⁸ Ebd., N. 20, Z. 1–6 und 10–12.

Entfaltung.«¹⁹ Und gleich anschließend, als der Dialog vom Griechen auf den Italiener übergeht, fragt das Wort, indem es die Verbindung zwischen der Weisheit und ihrem Ausdruck durch das Wort herstellt: »Schließt die eine Weisheit nicht alles ein, was ausgesagt werden kann?« Darauf erwidert der Italiener Folgendes: »Wahrlich, es gibt kein Wort außerhalb der Weisheit. Das Wort des Weisesten ist in der Weisheit und im Wort die Weisheit. Nichts ist außer ihr.«²⁰ In diese dynamische Auffassung der Sprache und ihrer Verbindung mit der Weisheit fügt sich der Einfluss der augustini-schen Sprachauffassung ein,²¹ insbesondere, wie sie in *De Trinitate* zum Ausdruck kommt, deren in ihrem doppelten Zeichencharakter (der äußeren Dinge und des inneren Wortes) ruhende Spannung in der nun zitierten Äußerung deutlich wird, die die Kraft des Wortes folgendermaßen begründet: »Das Wort, das außen tönt, ist ein Zeichen des Wortes, das im Inneren strahlt, und für das die Benennung ›verbum‹ geeigneter ist. In der Tat ist das Wort, das die Lippen aussprechen, die Stimme des Verbuns und heißt auch Verbum, weil jenes es annimmt, damit es äußerlich erscheint.«²² Nikolaus von Kues wird nicht müde, diese augustinische Vorstellung zu wiederholen und neu zu formulieren. In manchen Fällen geht er beinahe so weit, die Wörter dessen zu verwenden, der ihn inspiriert hat, wie es in *De quaerendo Deum* geschieht, wenn er sagt »Aussprechen bedeutet ja einen inneren Begriff durch lautliche oder andere figürliche Zeichen nach außen hin auszusagen.«²³ In anderen Fällen drückt er dieselben Gedanken wohl in noch kürzerer Form aus, wie

¹⁹ Ders., *De pace fidei*, N. 11, h VII, S. 12, Z. 5–7 (Schr. I/718)

²⁰ Ebd., N. 12, S. 13, Z. 12 und N. 13, S. 13, Z. 14–16. (Schr. III/721)

²¹ Vgl. J. HENNIGFELD, »Verbum-Signum. La definition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues«, *Archives de Philosophie*, 54 (1991), S. 255–268. Vgl. auch J. M. ANDRÉ, »O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa«, *Revista Filosófica de Coimbra*, II (1993), S. 369–402.

²² AUGUSTINUS, *De Trinitate*, L. XV, cap. 11, N. 20.

²³ NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, N. 19, Z. 4–5. (Schr. II/571)

in *De principio*, wo zu lesen ist »Sprechen ist Enthüllen oder Darstellen [loqui est revelare seu manifestare]«. ²⁴ Aber die Texte, in denen Nikolaus von Kues diese expressive und offenbarende Dynamik der Worte eingehender vertieft, sind zweifellos *De mente* und *Compendium*. Im ersten, in dem er eine ganze Worttheorie entwickelt, ²⁵ wird die Kunst, Gedanken in Worte zu übertragen, das heißt, das innere Wort, das an sich bereits eine Übersetzung des genauen und unaussprechlichen Namens ist, mit der handwerklichen Tätigkeit des »Idioten« verglichen, der den Holzstücken, die er bearbeitet, eine Löffelform geben will, die Cochlearitas, die in seinem Geist verborgen und konzentriert ist; um sie auf materielle und sinnliche Weise auszudrücken, verwendet der Handwerker das Material, das er schnitzen will, das Holz, das er allmählich mit den vorhandenen Werkzeugen bearbeitet, bis die immaterielle Form proportional zur Materie glänzt. Aber wenn auch jeder beliebige konkrete Löffel das Löffelsein in seiner Einheit und Einfachheit ausdrückt, so erfüllt es doch keiner im vollen Umfang. Nun ist das Verhältnis zwischen den konkreten Löffeln und der Cochlearitas dasselbe wie zwischen dem natürlichen und dem inneren Namen, dem genauen Wort eines jedes Dinges, und dem Wort, mit dem unsere menschlichen und endlichen Sprachen es bezeichnen. Aber andererseits ist dieser natürliche Name bereits eine »explicatio« der

²⁴ Ders., *De principio*, h X/2b, N. 16, Z. 6 (Schr. II/226).

²⁵ Zu einer Vertiefung der in diesem cusanischen Werk entwickelten Theorie des Wortes vgl. insbesondere M. STADLER, *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, S. 22–37 und THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, E. J. Brill, 1977, S. 209–229. Zur Artikulierung von Sprach- und Signifikationstheorie im selben Werk, unter besonderer Berücksichtigung der Quellen und ihrer Verknüpfung mit dem platonischen und neoplatonischen Denken, eher noch als mit dem nominalistischen Denken, vgl. HUBERT BENZ, »Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in *Idiota de mente*«, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, XXVII (2001), S. 103–132.

Kraft des einen und unaussprechlichen Namens, dessen Ausdruck alle Namen sind: »Es gibt also das eine unaussagbare Wort, welches der genaue Name aller Dinge ist, die mittels der Verstandes-Bewegung bezeichnet werden. Dieser unaussagbare Name strahlt in allen Namen auf seine Weise wider; er ist die unendliche Nennbarkeit aller Namen und die unendliche Aussagbarkeit alles durch Worte Aussagbaren, so daß auf diese Weise jeder Name ein Abbild des genauen Namens ist.« ²⁶ Das *Compendium* nimmt diese Theorie in Form der Definition des Wortes als »ostensio mentis«, Äußerung des Geistes, ²⁷ wieder auf, wenn gesagt wird: »Da also der Geist, der Bildner des Wortes, dieses nur bildet, um sich zu offenbaren, ist das Wort nichts anderes als das Sich-Zeigen des Geistes. Ebenso ist auch die Mannigfaltigkeit der Worte nichts anderes als das mannigfache Sich-Zeigen des einen Geistes. Der Gedanke aber, mit dem der Geist sich selbst denkt, ist das vom Geist gezeugte Wort, d. h. die Erkenntnis seiner selbst. Das lautliche Wort indes ist die Erscheinung dieses Wortes. Alles aber, was gesagt werden kann, ist nichts als das Wort.« ²⁸ Man könnte sagen, dass das Wort als Entfaltung des Geistes gleichzeitig seine Konzentration und Kontraktion ist, was bedeutet, dass es die Konzentration und Kontraktion seiner Kraft und seiner Macht ist. Weil es konzentriert und kontrahiert, befördert es einerseits die Kraft des Geistes, aber wenn alle Kontraktion in gewissem Sinne eine Reduktion ist, enthält sie aus eben diesem Grund eine gewisse Einschränkung. In diesem Sinne ist die Redekunst, die sich nach demselben *Compendium* als Hilfe der

²⁶ NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, N. 64, Z. 7–14, S. 99–100 (Schr. III/499)

²⁷ Zum Sprachbegriff im *Compendium* vgl. M. Stadler, ebd., S. 37–45 und THEO VAN VELTHOVEN, ebd., S. 199–209 sowie M. SCHRAMM, »Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979), S. 616–620.

²⁸ NIKOLAUS VON KUES, *Compendium*, cap. 7, h XI/3, N. 20, Z. 9–14, S. 16 (Schr. II/707)

Natur konstituiert, eine unendliche Kunst, nicht in ihrem Ergebnis, sondern in ihrem Prozess und in ihrer Dynamik: in ihrer Fähigkeit wirkt sich die unendliche Macht der unendlichen Kunst aus, aber ihre Einschränkungen verwandeln sie in die unendliche Suche nach dem verlorenen Wort, dem verborgenen Wort, das in der Stille seiner Vollkommenheit die Quelle aller Worte ist. Die cusanische Philosophie des Wortes begründet in ihren mystischen Wurzeln eine Poetik des Kataphatischen, in der das Gesagte auf das Ungesagte verweist und als Ausdruck des Apophatischen erscheint. Wolf Peter Klein verwurzelt also zu Recht die Kraft des Wortes bei Nikolaus von Kues im Paradox der negativen Theologie, wenn er sagt: »Sprachtheorie im Rahmen negativer Theologie hat es dann immer mit der Problematik zu tun, wie die Bereiche des durch Sprache Erfassbaren und des nicht durch Sprache Erfassbaren gegeneinander abgesetzt und aufeinander bezogen werden.«²⁹

Nur im Kontext dieser offenbarenden Auffassung des Wortes einerseits und seiner Beziehung zur Kraft des Wortes Gottes andererseits können wir die Bedeutung und die Reichweite des Ausdrucks Kraft des Wortes verstehen, den Nikolaus von Kues scheinbar widersprüchlich verwendet: Während dieser Ausdruck in einigen Fällen zur Betonung der Macht des Wortes dient, zielt er in anderen Fällen darauf ab, die Aufmerksamkeit auf seine Grenzen zu lenken und auf die Sorgfalt, mit der die Kommunikation durch die verbale Sprache erfolgen muss. Jedoch handelt es sich, wie wir bislang gezeigt haben und auch weiterhin belegen können, weniger um einen Widerspruch als vielmehr um eine entfaltete Vision dessen, was das Wort ist, um aufzuzeigen, was es demjenigen bieten kann, der es verwendet, der es sich zu eigen macht und der sich in ihm wiederfindet.

²⁹ WOLF PETER KLEIN, *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, S. 27.

b) Ausdrücke für die Kraft des menschlichen Wortes in den philosophisch-theologischen Schriften

Der Ausdruck »Kraft des (der) Worte(s)« (*vis verborum*) tritt im cusanischen Werk erstmals im zweiten Kapitel des ersten Buchs von *De docta ignorantia* auf, und zwar in einem Kontext, in dem an die Fähigkeit des Lesers appelliert wird, den wörtlichen Sinn eines Textes und die spezifischen Eigenschaften der Termini zu überwinden: »Jener, der den Sinn erreichen will, muß statt auf den Eigentümlichkeiten der Wörter, die derartigen, geistigen Geheimnissen nicht vollkommen angepaßt werden können, zu verharren, mit seinem Geist über die Kraft der Worte hinaus vordringen.«³⁰ Es könnte hier scheinen, als handle es sich um einen Appell, der sich aufgrund der Forderung nach Überwindung in einer Abwertung der Kraft der Worte äußert. Eine aufmerksamere Lektüre zeigt jedoch, dass diese Überwindung, diese Erhebung (*efferre*) eben gerade aufgrund der Kraft der Worte erreicht wird, denn das Sicherheben über die Kraft der Worte (*supra vim verborum*) bedeutet, sich auf diese Kraft zu stützen und sie zu nutzen, um den entscheidenden Schritt in Richtung eben jenes Weges zu machen, den sie durch eine Handlung öffnen und potenzieren, die sich gerade deshalb vom Beharren auf den Eigenschaften der Wörter unterscheidet (*»proprietas vocabulorum insistere«*).

Der Ausdruck »Kraft der Worte« (nun in der Form *»vis vocabuli«*) tritt erneut in sehr signifikativen Zusammenhängen in zwei Dialogen auf, die den *Idiota* bilden. Im zweiten Buch von *De Sapientia* äußert der Redner, nachdem er sowohl die Grenzen der affirmativen als auch die der negativen Theologie anerkannt hat, hinsichtlich der Vorteile der »*theologia sermocinalis*«³¹ die mit der

³⁰ NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 2, H. I, S. 8, Z. 9–11. (Schr. I/201, mit Korrekturen).

³¹ Vgl. PETER CASARELLAS bereits zitierte Dissertation *Nicholas of Cusa's Theology of Word* sowie, vom selben Autor, »Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of

Rede und der dialogisch-diskursiven Argumentation verbunden ist, dass er die Reichweite ihrer Wahrheit versteht, da »man Aussagen über Gott zugibt« und »die Kraft des Wortes (*vis vocabuli*) nicht völlig ausgeschlossen wird.«³² Darauf antwortet der ungebildete, aber in seiner Unwissenheit weise »Idiota«: »Wenn ich dir die Begriffsvorstellung, die ich von Gott habe, darlegen soll, muß meine Redeweise, um dir nützen zu können, von der Art sein, daß ihre Worte auch bezeichnen, auf daß ich dich durch die Kraft des Wortes (*in vi vocabuli*), die uns beiden gemeinsam bekannt ist, zu dem Gesuchten zu führen vermag. Gott ist es, der gesucht wird. Daher ist dies eine Theologie der Rede und des Wortes, in der ich mich mittels der Kraft des Wortes (*per vim vocabuli*) bemühe, dich auf die möglichst leichte und wahrste Art zu Gott zu führen.«³³ Wie Bernd Elpert gezeigt hat,³⁴ hallen in der hier angeführten »Kraft des Wortes«, vermutlich mittels Augustinus, Züge der alten Rhetorik wider, überwinden aber eindeutig diesen Rahmen, um das entsprechende Potenzial in einer theologischen Studie über Gott im Zusammenhang mit dem Wert der Affirmationen und Negationen über sein Wesen einzubringen. In der Tat tritt der Ausdruck »*vis verbi*« zwar bereits in *De magistro*³⁵ auf, aber sein Begriff wird zum Gegenstand des gesamten 7. Kapitels von *De dialectica*. Dort wird diese »*vis*« in den folgenden, sehr symptomatischen Worten definiert: »Die Kraft [*vis*] eines Wortes ist das, wodurch wir erkennen, wie stark es ist. Es ist aber so stark, wie es den Hörer bewegen kann.«³⁶ Und am Ende desselben Kapitels registriert er die doppelte

Cusa's *Idiota de sapientia*, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, S. 131–142.

³² NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, N. 33, Z. 1–4, S. 66 (Schr. III/461, mit Korrekturen)

³³ Ebd., L. I, h V, N. 33, Z. 5–11, S. 66 (Schr. III/461, mit Korrekturen)

³⁴ Vgl. BERND ELPERT, ebd., S. 141.

³⁵ AUGUSTINUS, *De magistro*, cap. X, N. 34.

³⁶ AUGUSTINUS *De dialectica*, cap. 7.

Betrachtungsweise, die der Kraft des Wortes zugebilligt werden kann, was die Darstellung der Wahrheit (Bereich der Dialektik) und was die Beobachtung des Anstands (Bereich der Rhetorik) angeht, wodurch veranschaulicht wird, dass die Kraft der Worte sich nicht nur auf den rhetorischen Aufbau der Rede bezieht.³⁷ Wir denken, dass diese Dynamik, die der Ausdruck bei Augustinus beinhaltet, bei Nikolaus von Kues in gewissem Maße beibehalten wird, obwohl er einer gewissen Veränderung unterzogen wird, die ihm die bereits besprochenen maßgeblichen Züge seiner Sprachauffassung auferlegen. So ist die Artikulierung der Kraft des Wortes mit der Macht des Wortes im erwähnten Passus des *Idiota de sapientia* unumgänglich, insbesondere, wenn wir seine Auswirkungen berücksichtigen (das heißt, die Form wie es die Gesprächspartner in einem Kommunikationsprozess bewegen kann). In diesem Fall ruht in der Kraft der Worte das Potenzial einer dialogischen Rede über Gott, aber man muss auch berücksichtigen, dass die entsprechende Potenzierung der Kraft der Worte im Kontext dieses dialogischen Prozesses erfolgt. Weil die Worte Kraft haben, können sie etwas über Gott sagen, ohne es zu sagen, aber damit diese Kraft Wirkung zeigt, muss sie im diskursiven Spiel zweier Sprecher freigesetzt werden, die diese Kraft gleichermaßen kennen und gleichermaßen von ihr betroffen sind.

Im 2. Kapitel von *De mente*, im dritten Dialog des Teils mit dem *Idiota* als Protagonisten, auf den wir uns bereits bezogen haben, um die Analogie von menschlicher Kunst und Sprache und die Beziehung zwischen dem genauen Namen, dem natürlichen Wort und dem Wort zu explizieren, mit dem jedes Ding in den verschiedenen menschlichen Sprachen bezeichnet wird, wird der Ausdruck »Kraft der Worte« erneut in einem für unsere Reflexion besonders bedeut-

³⁷ Zur Analyse und Kommentierung dieses Kapitels von *De dialectica* vgl. HANS RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift »De dialectica« mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, Verlag K. J. Wyss Erben, 1981, insbesondere S. 138–144.

samen Kontext wieder aufgenommen. Hier geht es in der Tat um die Genauigkeit der menschlichen Sprache und ihre Angemessenheit für die Übertragung der Kraft der Worte, die in unaussprechlicher Weise der Quiddität der Dinge entspricht. Wenn nun die benennende Tätigkeit auf den Verstand zurückgeführt wird, der sich bei Nikolaus von Kues von der Vernunft unterscheidet und der mit einem vom Prinzip des Nicht-Widerspruchs gekennzeichneten und eben deshalb für die Kraft des Unendlichen unempfänglichen Erkenntnisstand erscheint, schließt man einerseits, dass die Sprachen einen unterschiedlichen Grad der Angemessenheit in ihrem Bemühen aufweisen, das sogenannte »genaue Wort« zu übersetzen, und dass es andererseits unmöglich ist, den Namen dieses Wortes auf rationalem Weg zu erhalten und in ihm die Kraft unseres Geistes zu konzentrieren. Hören wir den Text des »Idiota«: »Wenn man die Kraft des Wortes (de vi vocabuli) genauer nachforschen muß, glaube ich, daß jene Kraft (vim illam) in uns, welche die Urbilder aller Dinge begrifflich einfaltet und die ich Geist nenne, keineswegs im eigentlich Sinn bezeichnet wird. So wie der menschliche Verstand die Washeit der Werke Gottes nicht erreicht, so auch nicht das Wort. Worte sind ja durch einen Akt des Verstandes beigelegt. Aus einem bestimmten Grund nennen wir ein Ding mit einer Bezeichnung, ein anderes mit einer anderen, und eine Sprache hat zutreffendere, eine andere hingegen barbarischere und weniger passende Benennungen. Da der eigentümliche Gehalt der Wörter größer oder geringer werden kann, sehe ich, daß eine genaue Wortbezeichnung nicht gewußt werden kann.«³⁸ Hier geht es erneut um die Dialektik zwischen dem Vermögen und dem Unvermögen menschlicher Sprache. Einerseits erkennt man an, dass es hinter allen Wörtern eine verborgene Kraft gibt, aber andererseits wird gesagt, dass kein Wort sie in ihrer Genauigkeit übersetzt oder aus-

³⁸ NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, N. 58, Z. 9–18, S. 92–93 (Schr. III/489. mit Korrekturen)

drückt. Und es ist interessant festzustellen, dass der Autor denselben Terminus, mit dem er sich auf den dynamischen Sinn der Worte bezieht (»vis vocabuli«), auch verwendet, um sich auf den Geist zu beziehen (»vim illam quam mentem appello«), und dass hinsichtlich seiner Charakterisierung ebenfalls der Terminus »complicatio« verwendet wird. Die Kraft der Worte erscheint auf diese Weise wie eine Kontraktion der Kraft des Geistes, die sich in den Worten entfaltet, die in ihrem tiefsten Grund energetische diskursive Kerne sind und die nur in dem dynamischen Spiel verstanden werden können, das sie untereinander und gleichzeitig sowohl mit ihren externen Referenten (den Dingen), als auch mit ihrem internen Referenten etablieren (dem Geist und dem, wovon der Geist »imago« ist).

Der Ausdruck »vis vocabuli« tritt in derselben Schrift ein paar Abschnitte später erneut auf, zunächst um die platonische Position gegenüber der aristotelischen Position im Kontext der Problematik der Universalien zu charakterisieren. Hier ist die Absicht, die Beziehung zwischen dem in der Kontraktion seiner Kraft beschränkten Wort und den Idealen oder Vorbildern zu explizieren, denen sich die Menschen in Überwindung dieser Beschränkungen in ihren Nachforschungen theologisch zuwenden sollen.³⁹ Der folgende Beleg besagt, wenn ein ungebildeter Laie, der die Kraft der Wörter nicht kennt, ein Buch liest, liest er nur durch die distinktive und artikulative Fähigkeit der Vernunft eine Anzahl von Zeichen, aber er versteht den entsprechenden Sinn nicht, zu dem nur der hinreichend unterrichtete Geist Zugang hat.⁴⁰ In *De venatione sapientiae*

³⁹ Vgl. ebd., cap. 2, h V, N. 66, Z. 14–16, S. 102. Der Ausdruck »Kraft des Wortes« erscheint außerdem (im Sinne von Bedeutung) in *De theologicis complementis*, h X/2a, N. 12 und in N. 14, um eine erneute Überwindung der Verstörung zu ermöglichen, zu der die Kraft des Wortes führen kann, und schließlich die absolute Einheit des genauen Wortes zu schauen, in der alle Wörter Einheit sind.

⁴⁰ Ders., *Idiota de mente*, cap. 5, h V, N. 84, Z. 6–11.

setzt sich Nikolaus von Kues ausführlicher mit diesem Begriff auseinander und widmet ihm sogar eines der letzten Kapitel seiner »Jagd nach der Weisheit«. Hier nimmt er zunächst die Erwägungen aus *De mente* wieder auf und weist erneut darauf hin, dass »die Worte (...) keine so genauen Bezeichnungen [sind], daß die Dinge nicht noch genauer bezeichnet werden können«,⁴¹ da sie vom Verstand auferlegt werden und betont die Bemühungen Platons, Aristoteles' und Pseudo-Dionysius' in ihren Untersuchungen zur Kraft der Worte, um danach zu erachten, dass »das in der Kraft des Wortes festgelegte Wissen dem Menschen als ein seiner Natur angepaßtes, sehr willkommen ist [Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis].«⁴² Die Schwierigkeiten der Rede, auf die man in der Vulgärsprache im Allgemeinen stößt, werden noch größer, wenn der Kardinal vom genannten Gebiet zum Bereich der göttlichen Namen übergeht, einem der ständigen Motive seiner philosophischen Rede.⁴³ In diesem Kapitel von *De venatione sapientiae* bekräftigt er erneut: »Wer jedoch nach der göttlichen Weisheit jagt, muß solche menschliche Bezeichnungen, eben weil sie vom Menschen gegeben wurden, in Bezug auf Gott ablehnen«,⁴⁴ und das Wirkungsvermögen der Stille und des Sehens in ihrem Spiel mit der Rede und dem Hören erlernen, denn die unaussagbare Weisheit war vor demjenigen, der die Wörter vorschreibt und vor allem, was benennbar ist.⁴⁵ Dieses Spiel zu spielen heißt, den Weg zu erlernen, der uns von der Bedeutung der Wörter, mit denen wir die Dinge bezeichnen, zu

⁴¹ Ders., *De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII, N. 97, Z. 5–7, S. 93 (Schr. I/151)

⁴² Ebd., cap. 23, h XII; N. 98, Z. 7–9, S. 94. (Schr. I/153, mit Korrekturen).

⁴³ Zur Artikulierung der cusanischen Sprachphilosophie mit seiner Hermeneutik der Gottesnamen vgl. D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974.

⁴⁴ NIKOLAUS VON KUES, *De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII; N. 98, Z. 8–11, S. 94. (Schr. I/153).

⁴⁵ Ebd., N. 100, Z. 6–8, S. 95.

ihrer ewigen und zeitlosen Ursache führt, der nur ein zeitloses Wort entsprechen kann⁴⁶ und deren (a)temporale Struktur, wie Hans Gerhard Senger in einer der ersten Studien über die Sprache bei Nikolaus von Kues sehr treffend anmerkt,⁴⁷ er bereits in *De coniecturis* durch die Äußerung betont hatte: »In der höchsten Einheit gehören die Worte gar keiner Zeit« (»in prima suprema verba nullius sunt temporis«⁴⁸), das heißt, »im Göttlichen sind sie von der Zeit losgelöst« (»verba a tempore sunt absoluta in divinis«⁴⁹).

Wenn indessen die Worte durch ihren Ursprung, ihre Quelle, ihre Ursache eine in ihrer Bedeutung ausgedrückte und sich in ihrer kommunikativen Wirkung äußernde Kraft haben, kann dieselbe Kraft jedoch, wie es im *Compendium*, einem seiner letzten Werke, heißt, sozusagen durch die Form vergrößert werden, wie der Mensch durch die Imitation der Natur und den Rückgriff auf die Künste, nicht nur durch Übereinstimmung und Schönheit, sondern auch durch Kraft und »Tugend«, seine eigene Rede in Analogie zur göttlichen schöpferischen Dynamik zu vervollständigen sucht: »Der Mensch stellt also seine Betrachtungen über derartiges an und formt sein Wissen von den Dingen aus Zeichen und Wörtern, so wie Gott die Welt aus den Dingen aufbaut. Und überdies, was Schmuck, Wohlklang, Schönheit, Stärke und Kraft der Rede betrifft [de ornatu, et concordantia, et pulchritudine atque vigrositate et virtute orationis], so fügt er zu den Wörtern die Künste hinzu.«⁵⁰ So besteht eine Verbindung der inneren Kraft der Worte selbst und der äußeren Kraft, die der Stil ihnen verschaffen kann, wobei die Rede die Vereinigung dieser beiden Kräfte ist.

⁴⁶ Ebd., N. 100, Z. 10–13, S. 95.

⁴⁷ Vgl. HANS GERHARD SENGER, »Die Sprache der Metaphysik«, in K. JAKOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, S. 94.

⁴⁸ NIKOLAUS VON KUES, *De coniecturis*, L. I, cap. 8, h III, N. 33, Z. 6 (Schr. II/35).

⁴⁹ Ebd., N. 34, Z. 3–4 (Schr. II/37)

⁵⁰ Ders., *Compendium*, cap. 9, h XI/3, N. 26, Z. 1–4. (h minor, S. 37)

c) Ausdrücke für die Kraft des Wortes in den Predigten

Wenn wir nun aber von den cusanischen philosophisch-theologischen Werken zu den Texten seiner Sermones übergehen, treffen wir auf einige hochinteressante Erweiterungen dessen, was wir in den Worten des Autors »Kraft des Wortes« genannt haben. Der Kontext ist für diese Ausführungen insofern geeignet, als eine Predigt vor allem die Verkündung des Wortes zur Erlangung seiner Wirkung ist, das heißt, zur Effektivierung seiner Kraft. Aber eine Predigt ist auch, im wörtlichen und formalen Sinn, eine Erweiterung des biblischen Wortes und folglich des göttlichen Wortes und seiner Kraft. In manchen Fällen bringt die Verwendung von »vis verbi« oder »vis vocabuli« oder »virtus verbi« freilich die Notwendigkeit zum Ausdruck, in den Sinn der Worte einzudringen, wenn der Autor wie in Sermo XXIX, der hier in Trier gehalten wurde, auf die Notwendigkeit bedacht ist, den jüngeren Klerikern zu erklären, was das Wort »canonicus« beinhaltet. (»Ego non novi vim vocabuli huius«, würde einer von ihnen sagen, »edissere igitur nobis vim vocabuli«⁵¹), oder wenn er sich in Sermo CCXLVI auf den Grund bezieht, aus dem wir jeden Engel mit seinem jeweiligen Namen bezeichnen, gemäß der »vis vocabuli« und den göttlichen Gaben, die sie uns erteilen,⁵² oder aber wenn er, wie in Sermo CCXVI darauf hinweist, dass die Anwendung des Wortes »locus«, Ort, auf Gott nicht einfach gemäß der Kraft des Wortes zu verstehen ist, sondern auf eine Weise, die unseren fehlerhaften Begriff überwindet.⁵³ Aber in anderen Fällen ist der Ausdruck von der transformierenden Dynamik erfüllt, die ihm die Wörter »vis« oder »virtus« verleihen. Manchmal ist diese Kraft die Kraft des Wortes, die durch den Gottessohn selbst erteilt wird, und in diesem Kontext bezieht sich Sermo CCXIII auf die Kraft des Wortes, die die Seelen bekehrt

⁵¹ Ders., Sermo XXIX, »Accepistis«, h XVII, N. 5, Z. 1–2, S. 34.

⁵² Ders., Sermo CCXLVI, »Michael et angeli eius«, h XIX, N. 12, Z. 3–8.

⁵³ Ders., Sermo CCXVI, »Ubi est«, h XIX, N. 4, Z. 23–25, S. 84.

(»vis verbi convertens animas«).⁵⁴ In anderen Fällen, wie in Sermo CCLVII, wird diese Kraft des Wortes von den Aposteln verkündet, durch die der Geist Jesu selbst spricht: »Beachte die wunderbare Kraft des Wortes [attende mirabilem vim verbi]. Sie erweckt die Seele geradezu aus dem tiefen Todesschlaf und macht sie lebendig.«⁵⁵ Dasselbe wird von Paulus gesagt, dessen Lehre laut Sermo CCLXV ebenfalls eine Äußerung der Kraft des Wortes ist (»in virtute verbi«⁵⁶). Es gibt Fälle, in denen die Kraft des Gotteswortes, das auch die Grundlage für die Glaubenskraft ist, die Kraft des menschlichen Wortes dynamisch ansteckt und so eine Analogie begründet, in der die Bewegung, die dieses Wort verleiht, auch dem menschlichen Wort des Gläubigen verliehen werden kann, wie in der Exploration des Verses aus dem Matthäusevangelium »Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könnt ihr sagen zu diesem Berge: Heb dich dorthin!, so wird er sich heben«, dem er bezeichnenderweise folgende Worte voranstellt: »Mich wundert nicht, dass die Kraft des Glaubens groß ist, wenn die Tugend des Glaubens nichts als die Tugend des Wortes ist [virtus verbi]«.⁵⁷ Aber es gibt auch Fälle, in denen die Analogie im umgekehrten Sinn funktioniert, und so könnte man ausgehend von der Form, wie man das Wirken des menschlichen Wortes sieht, verstehen, wie das Gotteswort im Menschen wirkt. In diesem Zusammenhang heißt es im *Dialogus de visitatione*, dass »die Stimme dem Hörer das geistige Wort vermittelt und der Verstand des Hörers die Kraft des Wortes erhält [virtutem verbi] und in seinem Inneren begreift, und die Stimme wird zur Gehilfin und nahezu Spenderin, die aber nicht begreift.«⁵⁸

⁵⁴ Ders., Sermo CCXII, »Annuntiamus vobis vitam aeternam«, h XIX, N. 9, Z. 1–4, S. 74.

⁵⁵ Ders., Sermo CCLVII, »Pax Dei quae exsuperat omnem sensum«, h XIX, N. 7, Z. 21–3, S. 369.

⁵⁶ Ders., Sermo CCLXV, »Plenitudo legis est dilectio«, h XIX, N. 22, Z. 1–5, S. 444.

⁵⁷ Ders., Sermo CXX, »Magna est fides tua«, N. 2.

⁵⁸ Ders., *Dialogus de visitatione*, N. 13.

Im selben Sinn spricht wohl auch Sermo CLXXXIII von der »Kraft des Wortes, das im Inneren des Menschen wirkt [virtutem verbi in interiori hominis operantis]«. ⁵⁹

IV. Die Kraft des Wortes und das Wort als Brot

1. Einleitung: Das Brot als Speise des Leibes und das Wort als Speise des Geistes

Nikolaus von Kues lässt jedoch wie bei der Kraft des Gotteswortes auch im Spiel der Metaphern und Vergleiche die Kraft des menschlichen Wortes mit aller Deutlichkeit zutage treten. In diesem Kontext nimmt freilich die Metapher des Wortes als Speise und insbesondere als Brot einen herausragenden Platz ein. Ihr hat Rudolf Haubst sich in einem vor beinahe vierzig Jahren veröffentlichten Text gewidmet, ⁶⁰ und die Metapher diente als Grundlage für Lentzen-Deis' hochinteressante Ausforschung, besonders in seiner Exploration des Prothemas von Sermo XLI, ⁶¹ und für einen Text Klaus Reinhardts über die lebendige Verkündigung des Gotteswortes. ⁶² Die Grundlage für die Entwicklung dieser Metapher liefern,

⁵⁹ Ders., Sermo CLXXXIII »Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos«, h XVIII, N. 9, Z. 12–17.

⁶⁰ Vgl. R. HAUBST, »Das Wort als Brot«, in: R. HAUBST, K. RAHNER u. O. SEMMELROTH, *Martyria, Liturgia Diakonia. Festschrift für Hermann Völk*, Mainz, Grünewald, 1968, S. 21–39, erneut veröffentlicht in seinem Buch *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, S. 552–572.

⁶¹ Vgl. WOLFGANG LENTZEN-DIES, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991, insbes. S. 129–137. Vgl. auch vom selben Autor »'Prediger sind wie Bäcker' Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt 'Confide filia' (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung«, in A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS, u. E. SCHNECK, *Wége der Evangelisierung*, Trier, 1993, S. 99–115.

⁶² Vgl. KLAUS REINHARDT, »Wo sollen wir Brot kaufen. . .« (Joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Ver-

wie R. Haubst betont, die bereits angesprochene Gleichsetzung von Wort und Weisheit und, ausgehend von dieser Gleichsetzung, die Vertiefung des Begriffs der Weisheit nach einer seiner ethymologischen Erklärungen, die *De sapientia* lapidar durch die folgende Formel übersetzt: »Die Weisheit ist es, die wohlschmeckt [sapientia est, quae sapit]; nichts Süßeres gibt es für die Vernunftseinsicht«, ⁶³ und unmittelbar danach mit der Aussage vervollständigt, »sie ist das Leben unseres vernünftigen Geistes«. ⁶⁴ Auf der Grundlage dieser Ethymologie kann Nikolaus von Kues im Verlauf seines Werkes kontinuierlich den Gedanken weiterentwickeln, dass der Mensch sich auf zwei Wegen ernährt: Seine körperliche Natur erfordert das sinnliche Brot, mit dem er sich hinsichtlich seiner materiellen Bedürfnisse ernährt, und seine geistliche Natur erfordert eine andere Art von Brot, das geistliche und geistige Brot, das nur das Wort und seine Ausdrücke ihm geben können. ⁶⁵ Dieses Wort, das Brot ist, ist an erster Stelle natürlich das Gotteswort, und aus diesem Grund erwähnt der Autor Bethlehem so häufig ethymologisch als Haus des Brotes, »domus panis«. ⁶⁶ Aber darüber hinaus können auch die menschlichen Worte als seine Äußerungen als Brot erachtet werden, das den Menschen durch die unendliche Weisheit ernährt, die in ihnen scheint und sich widerspiegelt.

kündigung des Wortes Gottes«, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 102 (1993), S. 101–109.

⁶³ NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, N. 10, Z. 7, S. 17 (Schr. III/431)

⁶⁴ Ebd., N. 11, Z. 1, S. 19 (Schr. III/431)

⁶⁵ Vgl. Sermo LXXVI hrsg. v. J. KOCH in *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, in CT I/6, Heidelberg, 1940, S. 108 und Sermo XXIV, Jhesus in eyner allerdemutischer Menschheit, h XVI, N. 24 ff.

⁶⁶ In den cusanischen Predigten haben wir diese Ethymologie zumindest in den folgenden Fällen verzeichnet: Sermo II, »Ibant Magi«; Sermo XI, »Verbo caro factum est«; Sermo XVI »Gloria in excelsis Deo«; Sermo XVIII, »Afferte Domino«; Sermo XLII »Ecce evangelizo vos«; Sermo XLIII »Alleluia«; Sermo CXIII »Intrantes«; Sermo CLXXI »Ubi est qui natus est«; Sermo CCLXII »Obtulerunt ei munera«.

2. Die dreifache Entwicklung der Metapher

Bei der Exploration dieser Metapher und den Reflexionen, zu denen sie hinsichtlich der Reichweite der Kraft des Wortes Anlass gibt, das sie letztendlich nährt, müssen wir drei verschiedene Aspekte berücksichtigen: an erster Stelle die Fähigkeiten und die Arbeit dessen, dem die Erteilung des Wortes zusteht, der im kirchlichen Kontext natürlich der Prediger ist, aber dessen Ausführungen auf jeden Gesprächspartner ausgedehnt werden können, der versucht, Gedanken in Worte zu übersetzen; an zweiter Stelle, die Arbeit dessen, der hört und sich dadurch bereit erklärt, das Wort in sich wirken zu lassen, das ihn durch die anderen erreicht; und drittens schließlich die Wirkung, die das Wort gerade aufgrund der unterschiedlichen Dimensionen der in ihm beförderten Kraft und aufgrund seiner Wirkungsweise hervorrufen kann.

a) Die Kraft des Wortes als Brot und die Kraft des Sprechers

Hinsichtlich des ersten Aspekts ist zunächst die Art der Vermittlung zwischen der Rede des predigenden Menschen, der spricht und die Wahrheit verkündet, und der Wahrheit, Weisheit oder Meisterschaft selbst zu berücksichtigen, von denen er Zeugnis ablegt. Wenn deshalb Sermo CXLVI bestätigt, dass »im Wort des Meisters die Seele des Schülers mit Weisheit genährt wird«,⁶⁷ äußert Sermo CLII, indem er das Motto erläutert, nach dem »das Brot des Lebens essen heißt, das Wort bewahren«: »Hier liegt der Unterschied zwischen der Rede (sermo) des alleinigen und größten Meisters und der anderen, die es lediglich durch Beteiligung des Meisters sind, wie die Schüler Platons seine Lehre vermitteln, die der Schein des Lichtes Platons ist, aber Platon vermittelt das Licht selbst, das durch den Lichtschein der Schüler mitgeteilt wird.«⁶⁸ Daraus resultiert, dass

⁶⁷ Ders., Sermo CXLVI »Reliquit eum diabolus«, h XVIII, N. 10, Z. 13–14.

⁶⁸ Ders., Sermo CLII, »Si quis sermonem meum servaverit«, h XVIII, N. 7, Z. 13–19.

das Wort des Sprechenden nicht die Wahrheit ist, nicht **der** Ort der Wahrheit ist, sondern ein Vermitteln oder ein Weg der Wahrheit zur Wahrheit, wobei dem Schriftsteller, dem Prediger oder dem Philosophen als Gesprächspartner lediglich der Status des Boten zukommt, mit aller sich daraus ergebenden Kraft, aber auch mit allen Einschränkungen. An zweiter Stelle sind die Unterschiede zu betonen, die sich aus der jedem Mittler eigenen Besonderheit ergeben. In diesem Sinn vergleicht die Predigt »Confide filia« die Tätigkeit des Predigers mit der eines Bäckers und weist auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Bäckern hin, die natürlich nicht alle das gleiche Brot backen: »Es gibt aber unterschiedliche Bäcker und Köche. Es gibt gewisse Bäcker, die aus einem Weizenteig sehr gutes Brot zu machen wissen, ein sehr edles Brot. Und sie mahlen das Korn gut, um bis zum Mark zu gelangen, und aus diesem Mark oder Fett machen sie das Brot, das für Könige oder edelste Geister bestimmt ist. [. . .] Andere machen aus demselben Korn nicht so gutes und reichhaltiges Brot, denn obgleich sie auch den Weizen mahlen, fehlt ihnen die Fähigkeit, bis zum Mark zu gelangen. Und dennoch machen sie weißes und süßes und gutes Brot, das aber größer ist als das vorherige. Wieder andere machen aus dem gleichen Weizen großes Brot, weil sie den Weizen nicht gut mahlen und ihn, nachdem er zerbrochen worden ist, nicht absondern, sondern die äußeren Kleinteile sich mit den anderen vermischen lassen. Und dieses Brot ist immer noch gut zur Ernährung größerer Gemüter.«⁶⁹ Die von der Verschiedenartigkeit der Bäcker ausgehende Analogie wird fortgesetzt und zeigt, wie derselbe Bäcker unterschiedliche Brote backen kann. Im weiteren heißt es: »Selten findet man an verschiedenen Orten die gleichen Bäcker und nicht einmal an einem Ort. Auch liegt es nicht in der Macht eines Bäckers, immer gleich gutes Brot herzustellen.«⁷⁰ Wenn die Analogie der Tätigkeit

⁶⁹ Ders., Sermo XLI, »Confide filia«, h XVII, N. 2, Z. 1–20, S. 140–141 (Lentzen-Deis, S. 130)

⁷⁰ Ebd., N. 2, Z. 25–28, S. 141.

des Predigers zu der des Bäckers eine Bedeutung hat, dann weist diese Bedeutung auf die Notwendigkeit hin, nicht zu vergessen, dass nicht alle, die das Wort gebrauchen, es auf die gleiche Weise tun, dass sie es nicht nur mit der ihnen gegebenen Gewandtheit tun, sondern diese Gewandtheit dem Zielpublikum ihrer Reden anpassen. Wie Lentzen-Deis unter Berücksichtigung der verschiedenen Instanzen der Erkenntnis (»sensus«, »ratio« und »intellectus«) erwähnt, kann es bei einer bestimmten Hörschaft angemessener sein, die Kraft der Worte an die Sinne zu richten, bei einer anderen an den Verstand und bei wieder einer anderen an die Vernunft – hiervon hängt die Wirksamkeit der Rede in jedem spezifischen Kontext ab.⁷¹ Aber die Wirksamkeit der Kraft des Wortes hängt nicht nur von dieser Anpassung an die Hörer ab. Sie resultiert auch und zum großen Teil aus dem inneren Assimilationsvermögen desjenigen, der es als Mittler oder Bote verkündet. Vor allem diese Lehre können wir Sermo CCVII entnehmen, der die Kraft des Wortes der Weisheit mit der Kraft des Feuers vergleicht: »Wie das Feuer die kalten und schwarzen Kohlen entzündet und verwandelt, so entflammt die vom Geist der Weisheit beseelte Stimme die Unwissenden«,⁷² und den Mittler des Wortes damit betraut, es in seinem Sinn zu assimilieren und sich seiner zu bemächtigen, damit es mit all seiner Energie wirken kann, und zu vermeiden, es wie etwas auszuprechen, das man von einem Fremden gekauft hat: »Daher meint »aus eigenem Sinn reden« (loqui sui sensu): das Wort des Lebens aus eigener Einsicht vortragen. Jenes belehrt und nährt; denn es wird mit schmackhaftem Verkosten vorgetragen und empfangen. Die Süßigkeit und der angenehme Geschmack, den der empfindet, der aus seiner eigenen Einsicht heraus vorträgt, verbinden sich mit dem Vortrag, so daß er begierig aufgenommen wird.

⁷¹ Vgl. WOLFGANG LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, S. 134–135.

⁷² Sermo CCVII »Unde ememus panes ut manducant hii?«, h XIX, N. 4, Z. 6–8. (Reinhardt, S. 105)

Und darum vermag die lebendige Stimme, nämlich jene, die aus der Einsicht des Lehrenden herauskommt, wirklich zu belehren, weil sie sich mittels der Würze einer verborgenen Energie einprägt. Wer aber in einer fremden Zunge spricht, der baut nicht auf, weil seine Stimme nicht lebendig ist, da ihr der Geist der Einsicht fehlt.⁷³ Hier wird das Wort »Energie« verwendet, um das in der Stimme enthaltene Leben und das von ihr übertragene Leben zu charakterisieren, und das, wie Klaus Reinhardt zu Recht betont,⁷⁴ nicht nur aus dem Vereinnahmungsvermögen des Sprechers resultiert, sondern auch aus seiner Fähigkeit, seine Rede von einer doppelten Quelle beleben zu lassen, der menschlichen Einsicht und der göttlichen Weisheit: »Ich meine aber, daß in der Kirche nicht nur jene Rede eine lebendige Rede ist, die vom Geist menschlicher Einsicht beseelt wird, sondern vielmehr die, die vom Geist göttlicher Weisheit durchdrungen ist.«⁷⁵ Auf diese unterschiedliche Ausbildung, Veranlagung und Wesensart der Prediger geht auch eine weitere Predigt ein, Sermo CLII, bedacht, die von Abschnitt 7 an ebenfalls die Metapher des Wortes als Brot ergründet und eingangs betont, dass »die Predigt Brot des Lebens ist«,⁷⁶ mehr noch, es ist »Nahrung gegen den Tod«, wobei »sein Sakrament die Eucharistie« ist.⁷⁷ Kurioserweise wechselt der Autor aber plötzlich die Metapher, als er sich den verschiedenen Arten von Predigern zuwendet, um den Vergleich des Wortes mit dem Schwert zu übernehmen: »Es gibt noch diesen Unterschied zwischen den Predigern. Wie einer unbeholfen im Umgang mit dem Schwert ist, ein anderer stark, ein

⁷³ Ebd., N. 2, 6–18, S. 13–14.

⁷⁴ KLAUS REINHARDT, *Wo sollen wir Brot kaufen. . .*« (Joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes«, S. 104.

⁷⁵ NIKOLAUS VON KUES, Sermo CCVII »Unde ememus panes ut manducant hii?«, h XIX, N. 3, Z. 1–4 (Reinhardt, S. 104)

⁷⁶ Ders., Sermo CLII, »Si quis sermonem meum servaverit, N. 7, h XVIII, Z. 1–2, S. 147.

⁷⁷ Ebd., N. 9, Z. 1–3, S. 148.

anderer geschickt usw., so gibt es auch Prediger, die das Wort fast wie ein Schwert benutzen.«⁷⁸ Wenn Nikolaus von Kues die Macht des Wortes der Gewalt der Waffen vorzieht, so ist dies seinem Bewusstsein zu verdanken, dass das Wort wirksam sein kann, wenn es mit dem entsprechenden Wissen, der entsprechenden Ausbildung und den entsprechenden Mitteln gebraucht wird. Deshalb besteht er auf dem Hinweis darauf, dass das Weihen zwar im Zuständigkeitsbereich aller Geistlichen liegt und es alle auf dieselbe Weise tun, dass dies aber nicht auf die Evangelisierung zutrifft, bei der manche geschickter vorgehen (*«altioris virtutis»*⁷⁹) als andere.

b) Die Kraft des Wortes als Brot und die Kraft des Hörers

Widmen wir uns nun dem zweiten Aspekt, den wir uns bei der Exploration dieser Metapher merken sollten und der sich auf die Arbeit des Hörers bezieht. Zunächst müssen seine Verfügbarkeit und sein Wunsch berücksichtigt werden: das Wort kann, wie auch das Brot, nur denjenigen nähren, der sich ihm öffnet, unabhängig davon, wer es ihm verschafft, denn schließlich heißt es in Sermo XLI: »auch ihr sollt nicht darauf euer Augenmerk richten, wer der Bäcker ist, sondern auf das Brot, denn wenn ihr keinen Hunger habt, könnt ihr das gute Brot nicht beurteilen. Aber wenn ihr aus Sehnsucht das Brot schmeckt und es anschaut, werdet ihr seine Süßigkeit erfassen.«⁸⁰ Nikolaus von Kues fügt hinzu: Dieser Wunsch muss ein Wunsch nach einer immer edleren Speise sein und, analog dazu, auch nach immer erhabeneren Worten.⁸¹ In Sermo CLII erachtet der Autor die rationale Seele als »eine Art Materie, deren gestaltende Form das Wort ist« und äußert sogar, in

⁷⁸ Ebd., N. 10, Z. 6–9, S. 149.

⁷⁹ Ebd., N. 10, Z. 16–17, S. 149.

⁸⁰ Ders., Sermo XLI, »Confide filia«, h XVII, N. 3, Z. 14–18, S. 141 (Lentzen-Deis/131).

⁸¹ Ebd., N. 3, Z. 43–46, S. 142.

Anspielung auf das Gleichnis des Sämannes, dass »es notwendig ist, dass sie dem Empfang zugeneigt ist, denn wenn sie schlecht ist, wird sie nicht zulassen, dass der Geist der Weisheit oder des ewigen Lebens in sie eindringt.«⁸² An zweiter Stelle ist im Hinblick auf die Assimilierung der Kraft des Wortes eine Reihe minutiöser Schritte erforderlich, gleich den zur Assimilierung des Brotes erforderlichen Schritten. Und wenn es in diesem Fall, wie Sermo CLXXIV besagt, erforderlich ist, zuerst mit den Zähnen zu kauen und dann unter Hinzufügung der erforderlichen Flüssigkeiten im Magen zu verdauen, dann die feine, zur Nahrung bestimmte Masse von der groberen, auszuscheidenden, zu trennen, und schließlich die Nahrung in die Natur des Ernährten zu verwandeln, so erfolgt der gleiche Prozess bei der Assimilierung des Wortes: Durch die Sinne erfolgt die erste Abscheidung, in der Vorstellungskraft oder im Gemein-sinn die zweite und im Verstand die dritte. Dort holt sich die Vernunft schließlich »die reine Nahrung, die geistig erkennbare Form oder Art, die er in die geistige Natur umwandelt.«⁸³ Aus diesem Grund kann »das Wort oder der Logos« als »die nährenden Vernunft« bezeichnet werden und das gesprochene Wort kann »sozusagen als Himmel, in dem der Verstand, der in ihm alles hat, von allen Dingen zu sprechen scheint« erachtet werden. Ebenfalls aus diesem Grund kann die Predigt oder die Rede als »Brot der Seele und Samen des Lebens oder der Weizen, der in sich die nährenden Tugend birgt [pascendi virtutem]« erachtet werden.⁸⁴ Bezüglich der Arbeit des Hörers ist an dritter Stelle die Spezifizierung dessen festzuhalten, was der Hörer während dieses Transformationsprozesses dem Wort unbedingt hinzufügen muss. In Sermo CCLXXV finden wir diesen Hinweis in der weiteren Exploration dieser Me-

⁸² Ders., Sermo CLII, »Si quis sermonem meum servaverit«, N. 9, h XVIII, Z. 116–21, S. 148.

⁸³ Ders., Sermo CLXXIV, »Non in solo pane vivit homo«, h XVIII, N. 2, Z. 1–19, S. 262.

⁸⁴ Ebd., N. 2, Z. 25–27.

tapher. Nach der Wiederholung, dass »derjenige, der die Speise entnimmt, kauen, einweichen, und mit seiner Feuchtigkeit die Trockenheit des Brotes befeuchten muss«, wird die Tätigkeit des Kauens des Wortes oder der Schrift als Perskrutation (»scrutatio«) bezeichnet und hinzugefügt, dass die Feuchtigkeit, die sie dem gekauten Brot verleiht, als Demut des Glaubens bezeichnen kann, die im internen Assimilationsprozess durch die Nächstenliebe ergänzt wird.⁸⁵ »Danach«, sagt Nikolaus, »geht das Brot in den Magen der Erinnerung über, wo es durch die Wärme der Nächstenliebe umgewandelt wird«, und unterscheidet dabei »den geistlichen Sinn vom sinnlichen, der der wörtliche Sinn ist«.

c) Die Kraft des Wortes als Brot in ihren Wirkungen:
caritas, transcensus und concordia

Diese Erwähnung der Wärme der Nächstenliebe erlaubt uns, zum dritten zu berücksichtigenden Aspekt der Kraft des Wortes überzugehen, der sich auf seine Wirkung bezieht. Als Wort des Lebens besteht sein Ziel darin, dem Hörer Leben zu geben und selbstverständlich dieses Leben Früchte tragen zu lassen, was im Fall des Gebrauchs des Wortes bei der Evangelisierung offensichtlich wird: »bei der Evangelisierung«, so Sermo LXIV, »erteilt man die Speise des Lebens, wie bei der Oblation, und die Evangelisierung ist umso vollkommener, je mehr Früchte sie trägt.«⁸⁶ Diese belebende Dynamik erzeugt, wenn sie auf das dem Menschen eigene intellektuelle und affektive Wesen übertragen wird, eine doppelte Bewegung in demjenigen, der das Wort aufnimmt oder, um den Terminus zu verwenden, mit dem Augustinus die Kraft des Wortes definiert, sie bewegt den Hörer zweifach. Sie bewegt ihn in einer vertikalen und einer horizontalen Richtung. Die vertikale Richtung bringt ihn der

⁸⁵ Sermo CCLXXV, »Non sumus ancillae filii, sed liberae«.

⁸⁶ Ders., Sermo LXIV, »Qui manducat hunc panem«. Vgl. auch Sermo CXLVI, »Reliquit eum diabolus«, N. 10, h XVIII, S.114.

Quelle des Wortes näher, der Weisheit, dem Leben, seinem Grund oder seiner Grundlage, die Nikolaus von Kues Gott, Größter oder Erzeuger des Wortes nennt, »possest«, »non aliud« oder »posse ipsum« und der uns mit diesen sprachlichen Rätseln auf das tiefe Mysterium des Seins in seiner absoluten Vollkommenheit verweist. Die horizontale Richtung zielt darauf, die Gesprächspartner einander anzunähern, die Menschen zu einen, ihr dialogisches und auch existenzielles Zusammentreffen zu ermöglichen. Nun wird hier im einen wie im anderen Fall die Kraft der Liebe und der Nächstenliebe durch einen Transformationsprozess wirksam, der voraussetzt, dass die Kraft des Wortes auch die Kraft der Zuneigung und der Liebe ist. Bereits in *De filiatione Dei* heißt es, »in einer solchen Äußerung der Lehre des Meisters strahlt eine Liebe wider, die in seinem Vortrag den verschiedenen Ausdrucksweisen gemäß verschieden aufleuchtet«. Und weiter: »Damit das Wort Frucht trage, erscheint die Liebe des Meisters in der Bedeutung der Worte als Gedanke, widerstrahlt auch die Meisterschaft selbst, aus welcher der Gedanke fruchtbar und meisterhaft entströmt.«⁸⁷ Und Sermo CLXXIV, der das Thema »der Mensch lebt nicht vom Brot allein« erläutert, versucht zu zeigen, wie die vom Wort als Brot der Seele erteilte Nahrung auf der einen Seite Freude hervorruft und auf der anderen gleichzeitig die Nächstenliebe, deren Zweck es ist, Leben zu spenden: »Deshalb erregt der geliebte Gegenstand Freude, während er sich dem Gedanken anbietet, und so ist die Nächstenliebe belebend und belebt den im Wort vorgestellten Gegenstand. Daher ist die Erregung von Freude das Einströmen des Lebens. Der Geist wird deshalb kontinuierlich auf lebendige und fröhliche Weise bewegt, wenn ihm der höchstsehnste Gegenstand präsentiert wird.«⁸⁸ Und einige Zeilen später lässt er, indem er die Nächstenliebe mit der Erkenntnis verbindet und »die Nächstenliebe als Geist des

⁸⁷ Ders., *De filiatione Dei*, h IV, N. 75, Z. 1–5, S. 55 (Schr. II/631).

⁸⁸ Ders., Sermo CLXXIV »Non in solo pane vivit homo«, h XVIII, N. 4, Z. 8–14, S. 263–264.

Lebens« erachtet, aus der Nächstenliebe und ihrer Erkenntnis die Liebe entspringen, die er als »Geist [bezeichnet], der auf erhabene und unfehlbare Weise den Geist erfreut und belebt, der die Freude selbst kostet.«⁸⁹ Die Quelle des Wortes ist die Quelle des Lebens, die Quelle des Lebens ist die Quelle der Freude und die Quelle der Freude ist die Quelle der Nächstenliebe, und deshalb ist die vom Wort in vertikaler Richtung vorgegebene Bewegung die Bewegung im Hinblick auf das Überströmen in der Vollkommenheit seiner Quelle, wie er in *De filiatione Dei* äußert, als er sich metaphorisch der Beziehung von unvollkommenen und vollkommenen Spiegeln bedient, um von der »filiatio« zu sprechen: »Hat man also irgendeinen vernunfthaften, lebendigen Spiegel zum ersten Spiegel der Wahrheit übertragen, in dem alles, so wie es ist, wahrhaft ohne Fehler widerstrahlt, dann strömt dieser Spiegel der Wahrheit mit allen Spiegeln, die er aufgenommen hat, in den vernunfthaften, lebendigen Spiegel über, und dieser empfängt jenen Spiegelstrahl des Spiegels der Wahrheit, der die Wahrheit aller Spiegel in sich birgt.« Zum Abschluss dieses Abschnitts äußert der Autor, indem er diese Auffassung der »filiatio« mit dem »Wort als Quelle der Wahrheit« verbindet: »In jenem ersten Spiegel der Wahrheit also, der auch Wort, Logos oder Sohn Gottes genannt werden kann, erlangt der vernunfthafte Spiegel die Kindschaft, auf daß er alles in allem und alles in ihm ist und sein Königtum der Besitz von Gott und allem in einem Leben der Herrlichkeit sei!«⁹⁰ Interessant ist hier folgende Feststellung: Die Begriffe »translatio« und »transfusio« treten im Anschluss an weitere Begriffe wie »transsumptio« oder »transcensus« auf, normalerweise im Zusammenhang mit einer Reflexion über die Grenzen des Wortes und die Notwendigkeit, sie zu überwinden, um die Quelle zu erreichen, aus der ihre Kraft strömt (hier sei zum Beispiel der Appell aus Kapitel 10 des 1. Buchs der *De docta*

⁸⁹ Ebd., N. 6, Z. 1–11.

⁹⁰ Ders., *De filiatione dei*, h IV, cap. 3, N. 67, Z. 1–7 und 13–16 (Schr. II/623–625).

ignorantia angeführt, »die Wörter in übertragener Bedeutung zu verstehen«, was »zu wunderbarer Freude« führt⁹¹). Diese Begriffe erlangen hier eine besonders bedeutsame existenzielle Dynamik, an der die Kraft des Wortes, in dem diese »transfusio« erfolgt, nicht unbeteiligt ist.⁹²

Unterdessen führt die durch die Kraft des Wortes vorgegebene Bewegung zum vertikalen Eintauchen in die Quelle des Lebens und gleichzeitig auch horizontal zum einträchtigen Verhältnis zu den anderen Menschen⁹³. In der Tat haben wir oben gesehen, wie in Sermo CLXXIV das gesprochene Wort als »Himmel der Vernunft« erachtet wurde. Nun ist es in diesem Kontext im Rückblick auf die Schrift, mit der wir unsere Reflexion begonnen haben, *De pace fidei*, nicht uninteressant zu vermerken, wie am Ende des tiefen, zwischen allen Gesprächspartnern bestehenden Dialogs gerade dieser Ausdruck auftaucht um die Ebene zu identifizieren, auf der die Eintracht erreicht wurde: »Es wurde also das einträchtige Zusammensein der Religionen auf geschilderte Weise im Himmel der Vernunft beschlossen.«⁹⁴ Das bedeutet, dass die Eintracht nur durch das Wort und den Dialog zu erreichen ist, wenn die Unterschiede unüberwindbar scheinen.

⁹¹ Ders., *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, h 1, S. 21, Z. 17–21.

⁹² Zum existentiellen Sinn des Begriffs *transsumptio* vgl. JOÃO MARIA ANDRÉ, »*Coincidentia oppositorum*, *Concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa«, in JOÃO MARIA ANDRÉ und MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ (Hrsg.), *Coincidência dos opostos e concórdia, Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, I, Coimbra, Faculdade de Letras, 2001, insbesondere S. 217–231.

⁹³ Zur Artikulation zwischen »transsumptio« und »concordia« vgl. unseren in obiger Anmerkung zitierten Text, insbesondere S. 231–241.

⁹⁴ NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei*, h VIII, N. 68, S. 62, Z. 19–20 (Schr. III/797)

V. Abschluß: die Kraft des Wortes, die Liebe und die Freiheit

Wir müssen im selben Kontext mit dem Tartaren nachhaken: »Wie also sollen wir hier zur Einmütigkeit gelangen?« Die Antwort wird von Paulus ausgesprochen: »Die göttlichen Gebete sind sehr kurz und allen wohl bekannt. Sie finden sich ganz in jedem Volk, denn das Licht, das sie uns zeigt, ist der vernünftigen Seele anerschaffen. In uns selbst redet Gott, ihn, von dem wir das Sein empfangen, zu lieben und nur das dem andern gegenüber zu tun, von dem wir wollen, das es uns gegenüber getan wird. Die Liebe [dilectio] ist also die Vollendung des Gesetzes Gottes und alle Gesetze werden auf sie zurückgeführt.«⁹⁵ Aus diesem Grund bezeichnete sie W. Dupré in einer Untersuchung über die Ethik der Liebe als »Grundbestandteil allen Seins«⁹⁶ und offenbarte dadurch ihren ontologischen Status. Es ist also nicht verwunderlich, wenn in derselben Predigt, in der die Metapher des Wortes als Brot entwickelt wird und die Prediger mit Bäckern verglichen werden, zum Ausdruck kommt, dass die Liebe »Form oder Leben aller Tugenden« ist, ihre »Wurzel«⁹⁷ und, in einer noch unmittelbarer mit dem Gesagten verknüpfbaren Form, dass sie »das Band der Einheit und der Eintracht«⁹⁸ ist. So »besteht [alles] in einem gewissen Band der über alle Welten verbreiteten Liebe fort«, wie der Welt »des Königreichs, der Nation, der Stadt, der Gesellschaft, des Geschlechts oder der Familie«.⁹⁹ Dieses Band der Liebe jedoch, das ein beengendes Band ist, beengt auf andere Art als das Band der Macht der Gewalt, denn dieses

⁹⁵ Ebd., cap. 16, N. 59, S. 55, Z. 10–15 (Schr. III/785).

⁹⁶ Vgl. W. DUPRÉ, »Liebe als Grundbestandteil allen Seins und 'Form oder Leben aller Tugenden'«, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), S. 65–91.

⁹⁷ NIKOLAUS VON KUES, Sermo XLI, »Confide filia«, h XVII, N. 2, Z. 2–3 u. 6, S. 157.

⁹⁸ Ebd., N. 23, Z. 3–4.

⁹⁹ Ebd., N. 23, Z. 6–9.

Band beengt in der Freiheit: »Die Freiheit gehört zur Natur der Liebe und die Liebe bewegt sich frei durch ihren Adel, sie kann nicht genötigt werden. Und wird sie genötigt, kann sie keine wahre Liebe sein, sondern nur vorgetäuscht, wie wenn wir manchmal aus Furcht vor der Peitsche oder Angst vor der Strafe vorgeben, den Prälaten oder den tyrannischen Fürsten zu lieben.«¹⁰⁰

Die Eintracht und der Frieden, die auf der Kraft des Wortes aufgebaut sind, unterscheiden sich deutlich von der Bindung, zu der uns die Kraft der Waffen verpflichtet. Der Horizont, in den diese Kraft sich einfügt, ist der Horizont des Dialogs und auch und vor allem deshalb ist das cusanische Denken ein tief dialogisches Denken.¹⁰¹ Der Weg des Dialogs ist gleichzeitig der Weg der Wahrheit, der Weg der Eintracht, der Weg der Liebe und der Weg des Friedens. Das ist eine Botschaft, die sich bis heute all ihre Aktualität erhalten hat und ein Wort, das noch nichts von seiner Kraft eingebüßt hat.

¹⁰⁰ Ebd., N. 25, Z. 8–14, S. 167.

¹⁰¹ Zum dialogischen Wesen des cusanischen Denkens vgl. INIGO BOCKEN, »Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie«, in K. REINHARDT u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005, S. 9–31, sowie JOÃO MARIA ANDRÉ, »Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa«, in J. MACHETTA und CLAUDIA D'AMICO (Hrsg.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, S. 15–38.