

Trierer Cusanus Lecture

Heft 15

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

Volker Leppin

»Cusa ist hie auch ein Lutheraner«?

**Theologie und Reform bei Nikolaus von Kues –
eine evangelische Annäherung**



In 5/15:a

Paulinus-Verlag Trier

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage 2009

Alle Rechte vorbehalten

© Cusanus-Institut Trier za

ISBN 978-3-7902-1483-3

E-Mail: media@paulinus.de

www.paulinus.de

Satz: Alfred Kaiser

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

Druck: Druck und Medienservice Franz-Josef Weyand, Newel-Butzweiler

Volker Leppin

»Cusa ist hie auch ein Lutheraner«?

Theologie und Reform bei Nikolaus von Kues –

eine evangelische Annäherung

Zum 500. Todestag des Nikolaus von Kues fiel Erwin Iserloh die Ehre zu, die Festrede in Bernkastel-Kues zu halten. Das Thema lautete: »Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues«¹. Und wie von selbst kam Iserloh, der wenige Jahre zuvor durch seine Bestreitung des Thesenanschlages vom 31. Oktober 1517² die evangelischen Reformationshistoriker aufgeschreckt hatte, in diesem Vortrag auch auf Martin Luther zu sprechen. Dieser habe, so Iserloh, stets Reformers sein wollen und sei doch »faktisch Revolutionär« geworden³. Und er näherte den Cusaner schließlich so stark an Luther an, dass er die Notwendigkeit sah, zu betonen, dass er ihn gleichwohl nicht als »Reformator vor der Reformation« verstehen wolle⁴. Damit verwies er auf den weiteren Kontext, in dem lange Zeit zumal von evangelischer Seite das Verhältnis spätmittelalterlicher Reformers zur Reformation verhandelt wurde⁵ und in dem sich eine

¹ Erwin Iserloh, Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964) 54–73.

² S. Erwin Iserloh, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?, Wiesbaden 1962; zu dieser nach wie vor offenen Frage s. Joachim Ott u. Martin Treu (Hg.), Faszination Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, Leipzig 2008 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9).

³ Iserloh, Kirchenreform 174.

⁴ Ebd. 186.

⁵ S. noch Gustav Adolf Benrath, Die sogenannten Vorreformatoren in ihrer

Hochschätzung einzelner mittelalterlicher Theologen und Prediger mit der Ansetzung eines anachronistischen Maßstabes, eben dem der reformatorischen Theologie verbindet.

1. Das Konzept der »Reformatoren vor der Reformation«

Im Jahr 1841 erschien der erste Band des Buches »Reformatoren vor der Reformation« aus der Feder des Heidelberger Theologieprofessors Carl Christian Ullmann⁶. Entsprechend der damals noch relativ offenen Denomination theologischer Professuren an evangelischen Fakultäten hat Ullmann sich im Laufe seines Lebens mit sehr unterschiedlichen Fragestellungen befasst. Zu seinen bekannteren Werken gehören Abhandlungen über das Wesen des Christentums⁷ oder auch eine Auseinandersetzung mit dem scharf kritischen Jesus-Bild von David Friedrich Strauß⁸. Das Thema der »Reformatoren vor der Reformation« aber hat ihn über Jahrzehnte beschäftigt; ein erster Entwurf lag bereits 1834 unter dem Titel »Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers« vor⁹. Schon dieser Erstling

Bedeutung für die frühe Reformation, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), 157–166.

⁶ Carl Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde., Hamburg 1841–1842; zu Ullmann s. Hans Pfisterer, Carl Ullmann (1796–1865). Sein Weg zur Vermittlungstheologie, Karlsruhe 1977 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 29).

⁷ Carl Ullmann, Das Wesen des Christentums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen. Auch für gebildete Nichttheologen dargestellt, Gotha 1854.

⁸ Carl Ullmann / Julius Müller, Das Leben Jesu von Dav. Fr. Strauß, o. O. 1836. S. zu David Friedrich Strauß die abgewogene Würdigung von Ulrich Köpf, Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874), in: Theologische Revue 104 (2008) 443–454.

⁹ Carl Ullmann, Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit, Hamburg 1834.

zeigt die Richtung an, in die Ullmanns Studien gingen: Die Theologen, auf die er in besonderer Weise achtete, waren Kirchenkritiker, in der Regel mit einem Hintergrund in der *Devotio moderna*, jener auf Innerlichkeit ausgerichteten Frömmigkeitsbewegung der Niederlande¹⁰. Entsprechend war der Titel der »Reformatoren vor der Reformation« auch spezifiziert: Es ging um Gestalten »vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden«. Der Blick also war, so kann man es aus heutiger Sicht sagen, eingeschränkt und doch zugleich öffnend: Ullmann, der auch sonst, vor allem in innerprotestantischen Auseinandersetzungen zu irenischem Verhalten neigte, machte darauf aufmerksam, dass die Reformation in der Gestalt Luthers nicht einfach unvorbereitet aufgetreten, sondern vielfach vorbereitet, ja, mancher Gedanke schon vorweggenommen worden war. Das späte Mittelalter, dem bis dahin von evangelischer Seite kaum Aufmerksamkeit gegolten hatte, konnte so neu in den Blick geraten und aufgenommen werden, und dies in einer Perspektive, die im spätromantischen Geist durchaus auf viel Resonanz hoffen durfte: in einer Zeit, in der ein Meister Eckhart auch im katholischen Kontext neu entdeckt wurde¹¹, konnte man auch auf evangelischer Seite auf dieses Erbe zurückgreifen und es in gewisser Weise mit der eigenen Sache verbinden.

Die Leistung, die dieses Konzept in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte, anzuerkennen, ist freilich das eine. Der heutige Rückblick wird auch rasch die Grenzen wahrnehmen, die das Konzept besaß und die es geraten scheinen lassen, mit ihm etwas vorsichtiger zu verfahren¹²: Wer nach »Reformatoren vor der Re-

¹⁰ S. hierzu jetzt den Überblick von John van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life. The devotio moderna and the world of the later Middle Ages*, Philadelphia 2008.

¹¹ S. Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989, 14.

¹² Vgl. kritisch hierzu auch Erich Meuthen, *Nikolaus von Kues und die deutsche Kirche am Vorabend der Reformation*, in: Klaus Kremer / Klaus Reinhardt

formation« oder nach »Vorgängern« sucht, arbeitet mit einem festen Fluchtpunkt: Es gibt offenkundig ein Ziel der Entwicklung, eben die Reformation, Martin Luther. Von hier aus wird die Geschichte neu sortiert. Bildlich gesprochen sucht man nach Fäden, die von der normativen Zeit des 16. Jahrhunderts zurück in das 15., zum Teil sogar das 14. Jahrhundert reichen. Wir alle aber wissen, dass ein Gewebe erst dann entsteht, wenn zu den längs gespannten Fäden auch die Querverbindungen hinzukommen. Und eben diese Querverbindungen zur jeweils eigenen Zeit wurden von Ullmann und denen, die ihm noch bis in das 20. Jahrhundert hinein konzeptionell gefolgt sind, weitgehend bewusst beiseite geschoben. Es entstand eine eigene Geschichte der Reformatoren vor der Reformation jenseits der realen Geschichte, eine teleologisch orientierte Vorgeschichte der Reformation, die in gewisser Weise die für die Reformation brauchbaren Ansätze von jenen schied, die mittelalterlich und damit schlecht blieben.

Denkt man auf dieser kritischen Linie weiter, so wird rasch deutlich, dass das mit Ullmann in die Forschung eingebrachte Konzept der »Vorreformatoren« gar nicht so neu war, sondern denkerisch an ein altes polemisches Geschichtsbild anknüpfte, das schon in der Reformationszeit der eiserne Kämpfer für das Luthertum Matthias Flacius¹³ grundgelegt hatte, als er eine Reihe von »*testes veritatis*« sammelte, die noch vor der Reformation und entgegen der als antichristlich wahrgenommenen Papstkirche das Evangelium von Jesus Christus verkündet hatten; vor allem unter Hinweis auf die »*Concordantia catholica*« wurde in diese Zeugenliste auch Nikolaus

(Hg.), Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens, Trier 1994 (Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 21), 39–77, 41.

¹³ Zu ihm s. die – freilich in ihrer hagiographischen Struktur nicht unproblematische – Arbeit von Oliver K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform, Wiesbaden 2002 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 20).

von Kues aufgenommen¹⁴. Dies geschah unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift »Des Bapsts Hercules wider die Deudschen« des hessischen reformatorischen Theologen Johannes Kymeus, in der sich das Zitat aus dem Titel der vorliegenden Studie findet: »Cusa ist hie auch ein Lutheraner«¹⁵. Spätestens in der Anwendung und Zuspitzung durch Flacius zeigt sich das Konzept der Suche nach »Reformatoren vor der Reformation«, in dessen Sog so auch Nikolaus von Kues hineingeriet¹⁶, als ein kontroverstheologisches Denken, das ahistorisch verfährt, eine Geschichte der Reinen unter der tatsächlichen Geschichte herauslöst. Man wird Ullmann zugute halten können, dass er diesem Schema nicht einfach folgen wollte, faktisch aber steht er in dieser Tradition, und dies macht forschungsgeschichtlich und methodisch skeptisch gegenüber der Rede von einem Reformator vor der Reformation. Entsprechend hat die neuere Sicht auf das späte Mittelalter auch im Kontext evangelischer Theologie, repräsentiert etwa durch die Arbeiten von

¹⁴ *Catalogus testi-| VM VERITATIS, QUI| ante nostram aetatem recla-| marunt Papae (...) Cum praefatione MATHIAE FLA-| CII Illyrici (...)*, Basel: Oporinus 1556, 958f; zur Aufnahme des Nikolaus von Kues in diesen Katalog s. Martina Hartmann, Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters, Stuttgart 2001 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19), 179f.

¹⁵ Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen, Wittenberg 1538, hg. v. Ottokar Menzel, Heidelberg 1941 (Cusanus-Studien 6) (SHAW.PH 6 [1940/1]), 33,3f (Marg.); vgl. hierzu Karl-Hermann Kandler, Nikolaus von Kues als testis veritatis, in: Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986) 223–234.

¹⁶ Zum Geschichtsbild des Flacius s. Heinz Scheible, Der Plan der Magdeburger Zenturien und ihre ungedruckte Reformationsgeschichte, Diss. Heidelberg 1960.

Heiko Augustinus Oberman¹⁷, Bernd Moeller¹⁸ und Berndt Hamm¹⁹, andere Verstehensmodelle gesucht²⁰. Zwar bleibt der Blick aus evangelischer Sicht wohl unweigerlich so, dass man in besonderer Weise im späten Mittelalter das entdeckt, was einem besonders vertraut vorkommt – oder auch gerade das, was aus der Sicht der eigenen Tradition besonders fremd erscheint. Aber die Hauptrichtung ist doch dort, wo man überhaupt nach dem Zusammenhang von spätem Mittelalter und Reformation fragt, davon geprägt, das 16. wie das 15. Jahrhundert gleichermaßen zu kontextualisieren, also, wieder in dem vorhin angedeuteten Bild gesprochen, das Gewebe vollständig aus Längs- und Querfäden zu weben und einem Menschen, einem Theologen und Denker seinen Ort nicht nur im Vorraum für anderes zu platzieren, sondern an seiner

¹⁷ Insbesondere Heiko Augustinus Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (Spätscholastik und Reformation 1); ders./ Charles Trinkaus (Hg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion. Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden 1974.

¹⁸ Bernd Moeller, *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (Die Kirche in ihrer Geschichte H1).

¹⁹ Berndt Hamm, *Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*, in: Müller, Gerhard u. a. (Hg.), *Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern*. 1. Bd.: *Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, St. Ottilien 2002, 159–211; ders., *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (BHT 65); ders./ Thomas Lentjes (Hgg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15).

²⁰ Zu meinem eigenen Ansatz s. Volker Leppin, *Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation*, in: Gudrun Litz / Heidrun Munzert / Roland Liebenberg (Hgg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. FS Berndt Hamm*, Leiden / Boston 2005 (Studies in the History of Christian Traditions 124), 299–315; ders., *Theologie im späten Mittelalter, Frömmigkeit im späten Mittelalter, Humanismus*, in: Thomas Kaufmann / Raymund Kottje (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. Bd. 2, Darmstadt 2008, 178–228.

je eigenen historischen Stelle. Diesen Versuch will ich im Folgenden auch mit Nikolaus von Kues machen: also die Perspektive des evangelischen Theologen nicht verleugnen und doch den Cusaner weder positiv noch negativ für das Bild von Reformation vereinnahmen, sondern danach suchen, was die Faszinationskraft dieses Theologen genau in der Mitte des 15. Jahrhunderts ausmacht.

2. Der Ansatzpunkt

Manchmal kann man einen Unterschied, eine kleine Irritation an der Differenz von drei Bibelversen festmachen: Wo Luther in seiner ganzen Theologie von Röm 1,17 aus dachte, machte Nikolaus von Kues das Verständnis seiner Theologie an Röm 1,20 fest. »Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: »Der aus Glauben Gerechte wird leben« heißt es nach der Einheitsübersetzung in Vers 17, drei Verse später liest man: »Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.« Zwei Verse, zwei Theologien, zwei theologische Biographien machen sich hieran fest.

Im Falle Luthers verdanken wir seinem eigenen Erinnerungsbericht die Kenntnis über die Bedeutung des Verses aus dem Römerbrief²¹. Die Erinnerung ist zwar spät, und wie man zeigen kann, an manchen Punkten zugespitzt, wohl auch geschönt²², aber sie

²¹ WA 54,185,12–186,20.

²² Volker Leppin, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002) 7–25; kritisch hierzu: Martin Brecht, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004) 281–291. Zu der langanhaltenden Diskussion um Luthers reformatorische Wende s. die beiden Sammelbände: Bernhard

drückt für das Jahr 1545, ein Jahr vor Luthers Tod, aus, was Luther theologisch am tiefsten bewegte: Er habe, so berichtet er in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken, seine reformatorischen Entdeckungen beim Nachsinnen über Paulus und den Römerbrief gemacht und es sei eben jener Vers 1,17 gewesen, den er gehasst habe, über den er theologisch und spirituell nicht hinwegkam. Dann aber, in einer plötzlichen, nicht weiter nachvollziehbaren Eingebung, wurde ihm der Sinn dieses Verses klar: dass Gottes Gerechtigkeit nämlich nicht als der Maßstab zu verstehen sei, nach dem Gott richtet und jedem nach Vermögen seiner Leistung Gewinn oder Verlust zuteilt, sondern dass Gerechtigkeit Gottes das ist, wodurch Gott gerecht macht. Gerechtigkeit nicht als Richtschnur, sondern als unverdientes Geschenk: Das ist im Kern die Rechtfertigungsbotschaft, von der aus sich für Luther das gesamte Evangelium erhellt und erschließt.

Einen solchen biographisch-theologischen Zusammenhang beschreibt der Cusaner nicht, aber in seinem Trialog über das Können-Ist, dem »*Trialogus de possest*« entfaltet er Problem und Problemlösung anhand des zitierten Verses Röm 1,20. Ein Bernhard, ein Abt Johannes und ein Kardinal unterhalten sich – und die Nennung des Kardinals macht deutlich, dass wir die Namen nicht nur als Fiktionen verstehen sollen: Es handelt sich um Nikolaus selbst, seine Gesprächspartner lassen sich als Bernhard von Kraiburg, Kanzler des Erzbischofs von Salzburg, und Giovanni Andrea de'Bussi, Abt von St. Justina in Rom identifizieren²³. Was Bernhard vor allem aufstößt, ist der Gedanke, dass man nach dem Vers des

Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123); ders. (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen, Stuttgart / Wiesbaden 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25).

²³ Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt 1998, 521.

Paulus das Unsichtbare erblicken können soll²⁴. Und damit sind wir bei dem Punkt, der in aller Spezifik deutlich macht, was der eigentliche Denkansatz des Cusaners ist.

Der Gott, von dem er spricht, ist prinzipiell dem menschlichen Denken entzogen²⁵, das eigentlich zu Erklärende ist, dass der Mensch überhaupt die Gabe erhält, von Gott zu sprechen – und dies führt auch unmittelbar in eine Welt von Widersprüchen bzw. Gegensätzen hinein. Man könnte zugespitzter sagen: Wo die Frage der Reformatoren eine soteriologische ist, ist die des Cusaners eine epistemologische. Wo es den Reformatoren um das durch Gott geschenkte Heil geht, geht es dem Theologen und Kardinal des 15. Jahrhunderts um die Erkenntnis Gottes.

Paulus wird damit in der Wahrnehmung des Cusaners nicht zum Verkünder des grundlosen Heils Gottes, sondern zum Hermeneuten, der den Menschen an die Hand nimmt und zur Erkenntnis Gottes leitet, zur Erkenntnis eines Gottes, von dem zunächst einmal gilt, dass er so erhaben über alles ist, dass von ihm »*nec nomen nec res*«, weder Name noch Sache angemessen ausgesagt werden können²⁶. Diese Unerkennbarkeit Gottes hat ihren philosophischen Grund, der auch in anderen Traditionen spätmittelalterlicher Theologie, besonders im Scotismus²⁷, bewusst ist: Zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Verstand gibt es kein wie immer geartetes proportionales Verhältnis²⁸, und so kann, getreu dem antiken Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, eine Gotteskennntnis nicht stattfinden. So kann auch der Weg, den der

²⁴ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2, Hamburg 1973, 4,12f.

²⁵ Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Münster 2006 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 15), 145.

²⁶ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2, 12,1f.

²⁷ S. hierzu Daniel Bolliger, Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationes Zwinglis (SHCT 107), Leiden u. a. 2003.

²⁸ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I, Leipzig 1932,6,1f.

Cusaner zu dem unerkennbaren Gott von Röm 1,20 aus nimmt, nicht so einfach und glatt sein, wie es aus der sonstigen theologiegeschichtlichen Verwendung der Stelle, etwa in Thomas' Summa theologiae (ST I q. 2 a. 2) heraus zu vermuten wäre: Er fordert nicht einfach zum Rückschluss aus den Werken auf, um Gott zu erkennen. Zwar gibt es einen Zusammenhang zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer, den er mit seinem Bild von Einfaltung und Entfaltung fasst²⁹: In Gott ist alles eingefaltet, was sich in der Schöpfung entfaltet. Diese Bildlichkeit stellt den Kernpunkt dessen dar, was immer wieder als Pantheismus oder mindestens Panentheismus des Nikolaus diskutiert wurde, wie er ihm schon von einem Zeitgenossen, dem Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck von Herrenberg, vorgehalten wurde³⁰. Im Rahmen seiner neuplatonischen Grundorientierung ordnet Nikolaus die Einheit Gott zu, dem jede *pluralitas* fremd ist³¹:

»Gott ist das absolute Höchtmäß und Einheit, er geht den Unterschiedenen und voneinander Abgesetzten absolut voraus und einigt sie«³².

Die Vielfalt der Entitäten, die die Welt ausmachen, ist daran gemessen eine der Einheit Gottes gegenüber ganz und gar defiziente Existenzform, die einerseits unendlich weit entfernt von Gott ist, insofern Gott immer nur einer und einheitlich sein kann, die andererseits aber aufs Engste mit Gott verbunden ist, insofern alles was ist, sein Sein nicht nur von Gott, sondern sogar in Gott hat. Dogmatisch gesprochen wird damit der kreative Akt des Schöpfens zu einem Selbstentfaltungsakt, in dem an die Stelle des Erarbeitens und Bearbeitens von Materie eine Selbstentfaltung tritt. Sachlich

²⁹ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2, 9,20–22.

³⁰ S. hierzu Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung 181–194; vgl. Karl-Hermann Kandler, Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit, Göttingen ²1997, 61.

³¹ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,73,22–27.

³² Ebd. 73,8–10: »*Deus est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeueniens atque uniens*«.

wird hierdurch der Mensch als wichtigster und höchster Ort der Schöpfung seinem Wesen nach eng auf den Schöpfer bezogen, doch nicht so nah, dass er tatsächlich auf diesem Wege zu Gott gelangen könnte. Allerdings ermöglicht das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen dem glaubenden Menschen eine affirmative Rede von Gott, wie der Cusaner sie grundsätzlich für alle Menschen für notwendig hält³³: Es ist die Beziehung zu den Geschöpfen, aufgrund derer überhaupt von Gott gesprochen werden kann³⁴ – so kehrt sich die ontische Reihenfolge gewissermaßen epistemologisch um: Weil Gott sich in die Geschöpfe hinein entfaltet hat, sind von diesen aus Benennungen Gottes möglich.

Diese von der Schöpfung ausgehenden Benennungen betreffen freilich nicht allein die Eigenschaften Gottes, sondern auch die trinitarischen Selbstunterscheidungen – in theologisch heikler Weise führt Nikolaus von Kues auch die Rede von Vater, Sohn und Heiligem Geist auf das Schöpfungsverhältnis zurück³⁵. Heikel ist dies vor allem, weil es hier nicht allein um eine Präferenz der ökonomischen gegenüber der immanenten Trinitätslehre geht, sondern um die generelle Präferenz des Cusaners für die Einheit gegenüber der Unterschiedenheit, wie sie sich selbstverständlich auch in den trinitarischen Selbstunterscheidungen ausdrückt. Diese ontologische Priorisierung der Einheit aber bringt es mit sich, dass selbst noch die trinitarischen Bezeichnungen als im Kern defizient anzusehen sind. Nikolaus von Kues deutet dies nur an, aber er verschweigt es eben auch nicht: Im 26. Kapitel des ersten Buches von »*De docta ignorantia*« rechnet er die Rede vom *unus ac trinus* ganz konsequent unter jene Benennungen, mit denen die menschlichen Religionen Gott aufgrund der Geschöpfe belegen³⁶, um dann zu erklären, dass es erst die Ergänzung solcher affirmativen Theologie

³³ Ebd. 54,3f.

³⁴ Ebd. 50,12–16.

³⁵ Ebd. 50,26–51,18.

³⁶ Ebd. 54,6.

durch die negative sei, die es verhindere, dass Gott als Geschöpf angesehen werde³⁷. Markanter ist der prinzipiell unzureichende Charakter dieser von den altkirchlichen Konzilien beschlossenen Rede- und Denkweise wohl kaum auszudrücken – und hier wird deutlich wie an kaum einer anderen Stelle, wie sehr sich das Denken des Cusaners theologisch wie spirituell von dem Luthers unterscheidet: In einer frühen Auslegung des Vaterunsers preist dieser geradezu die Möglichkeit, Gott als Vater anzureden:

»Nu ist kein name under allen namen, der mehr geschickt mache uns gegen goth dan »vater«, das ist ein gar fruntlich, susse, tieffe und hertzlich rede. Es wer nit so liblich ader trostlich, wan wir sprechen »herr« ader »goth« ader »richter«. Dan der nam »vatter« ist von natur eyngborn und naturlich sussz. Derhalben er auch got am aller besten gefelt und uns tzu horen yn am aller meysten bewegt, desselben gleychen wir uns yn den selben bekennen als kinder gottis. Das durch aber mael wir got gar innerlich bewegen, dan nit lieblicher stym ist, dan des kindts tzum vatter.«³⁸

Auch hier geht es ganz offenkundig nicht um die trinitarische Selbstunterscheidung, sondern um die Ermöglichung gläubender Anrede an den Vater. Aber diese ist eben nicht aus den Geschöpfen heraus ermöglicht, sondern aus dem Wort Gottes selbst, das den Menschen im Vaterunser die Möglichkeit eröffnet hat, ihn anzureden. Und sie trägt nicht den Beigeschmack der Defizienz, sondern ist gerade eine besondere Auszeichnung für den Menschen. Die allgemeine Einschätzung, dass für Luther die negative Theologie nur eine geringe Rolle spielt, gewinnt hier konkrete Gestalt.

Zugleich unterscheidet die Reduktion der Erkenntnis Gottes in den Geschöpfen auf die Ermöglichung affirmativer Rede statt auf Beweisführung den Cusaner allerdings auch von Thomas von Aquin oder überhaupt der aristotelischen Tradition mittelalterlichen Denkens: Für Thomas war der Rückschluss vom Seienden in der Schöpfung auf den Schöpfer im wahrsten Sinne des Wortes ziel-

führend: Man konnte aus der Schöpfung zurückdenken und zu einem unhintergehbaren ersten Punkt, Gott, kommen. In dem markantesten der fünf Wege, die Thomas hierfür lehrte, ging er davon aus, dass wir in unserer Schöpfungswelt Bewegung feststellen: »Es ist nämlich gewiss und steht in der sinnlichen Wahrnehmung fest, dass sich irgend etwas in dieser Welt bewegt.«³⁹ Bewegung aber braucht einen Anstoß, setzt also Vorheriges, Bewegendes voraus. Damit dieses bewegen kann, muss es seinerseits durch ein anderes in Bewegung gesetzt werden. Da dieser Rückschluss aber nach Thomas nicht ins Unendliche weitergehen kann, kommt man an einen Punkt, an dem das, was bewegt, selbst unbewegt ist, gelangt also zum unbewegten Beweger, mithin zu Gott. Dessen Existenz würde damit bewiesen.

Nicht so für Nikolaus: Gott kann, so schreibt er, »durch keinen noch so hohen Aufstieg von Natur aus anders gesehen werden als im Rätselbild«⁴⁰. Und das liegt nach seinem Einfaltungs- / Entfaltungsmodell, seiner Rede von *explicatio* und *complicatio*⁴¹, auch nahe: Wenn denn die Schöpfungswelt Entfaltung dessen ist, was in Gott eingefaltet ist, so ist sie auch kategorial anders, und jeder Bezug auf sie bewegt sich in der begrifflichen Welt. Diese aber arbeitet durch Unterscheidungen und Abgrenzungen, die es in Gott gerade nicht gibt: Wo wir, auf den Bahnen der aristotelischen Logik, darauf angewiesen sind, der Sache durch Differenzierungen näher zu kommen und mit Hilfe des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch von dem einen zu bejahen, was wir vom anderen verneinen, gilt in Gott weder Bejahung noch Verneinung⁴², von ihm können

³⁹ »Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.« (Editio Leonina IV,31).

⁴⁰ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2,36,18f: »(...) deus noster nullo quamvis etiam altissimo ascensu naturaliter videri possit aliter quam in aenigmatibus.«

⁴¹ Haubst, Streifzüge 196–203; Carlo Riccatti, »Processio« et »explicatio«. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Neapel 1983; Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Münster 2006 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 15), 102–110.

⁴² Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2,16,9–17,16.

³⁷ Ebd. 54,14–16.

³⁸ WA 2,83,14–22.

wir Widersprüchliches aussagen: Er ist »zugleich absolut größte und kleinste Größe«⁴³. Ihm von der Schöpfung aus zu begegnen, kann im Begriff nicht gelingen, sondern ausschließlich in der mystischen⁴⁴ Schau, die den menschlichen Verstand weit übersteigt⁴⁵.

Spätestens bei diesem Begriff wird deutlich, dass der Cusaner aus ähnlichen Wurzeln schöpft wie rund drei Generationen später Martin Luther: Die mystische Theologie wurde für ihn, wie gerade die jüngere Forschung wieder deutlich hervorhebt⁴⁶, zu einem ganz entscheidenden Quell seiner eigenen Überlegungen. Es sind sogar ähnliche Zweige innerhalb der mystischen Theologie, die beide beeinflussten: So wie man für den Cusaner einen starken Einfluss Meister Eckharts festhalten kann⁴⁷, spielt für Luther Johannes Tauler eine große Rolle⁴⁸, also ein weiterer Vertreter der oberrheinischen Mystik, der zudem in hohem Maße von Meister Eckhart abhängig ist.

⁴³ Ebd. 11,18f: »*Utique non errat dicens deum magnitudinem absolute maximam pariter et minimam.*«.

⁴⁴ Zur Mystik bei Nikolaus von Kues s. Johannes Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, München 2007; Alois Maria Haas, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker, Trier 2008 (Trierer Cusanus lecture 14).

⁴⁵ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,11,12–18; Bd. XI,19,1–4.

⁴⁶ S. Berndt Hamm / Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36).

⁴⁷ Herbert Wackerzapp, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), Münster 1962 (BGPhThMA 39); Stefanie Frost, Die Meister-Eckhart-Rezeption des Nikolaus von Kues, in: Harald Schwaezter (Hg.), Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie, Regensburg 2003, 149–162; dies., Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts, Münster 2006 (BGPhThMA. NF 69).

⁴⁸ Leppin, *Omniem vitam*; Henrik Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 75).

Und doch sind die Punkte, an denen beide mit ihren Überlegungen ansetzen, offenkundig unterschiedlich: Für Nikolaus mündete der Gedanke der Nichterkennbarkeit Gottes klassischerweise in typische Argumentationsmuster der *theologia negativa*: Von Gott könne man gleichermaßen aussagen, dass er Licht sei, wie auch, dass er in keiner Weise Licht sei⁴⁹: Es ist die Bildung von Gegensatzpaaren über das gleiche Subjekt, die die aristotelische Logik herausfordert: Der menschliche Verstand vermag beides nicht zusammenzudenken⁵⁰. Und doch gewinnt er eben durch diese Gegensatzpaare die Möglichkeit, an den Grenzen der innerweltlichen Sprachfähigkeit einen sprachlichen Bezug auf Gott herzustellen.

Der für Nikolaus so bedeutsame Gedanke der *theologia negativa* aber hat für Luther kaum eine Rolle gespielt. Zwar konnte auch er von dem verborgenen Gott sprechen, und damit einen Begriff gebrauchen, dem kein mittelalterlicher Theologe so intensiv nachgegangen ist wie Nikolaus von Kues, der bekanntlich sogar eine eigene knappe Schrift unter dem Titel »*De Deo abscondito*« verfasst hat. Aber auch hier zeigt sich die spirituelle Differenz zwischen beiden Denkern: Die Verborgenheit Gottes ist für Nikolaus von Kues die verstandesmäßige Nichtbegreifbarkeit Gottes, für Luther, durchaus auf der Linie mystischer Anfechtungserfahrung die Anfechtung, dass Gottes Verheißung und Gottes Handeln für den einzelnen Menschen auseinandertreten⁵¹. Anders gesagt: Der *Deus absconditus*, der verborgene Gott, ist für ihn ohne den *Deus revelatus*, den offenbaren Gott, gar nicht zu denken⁵², zwischen beiden be-

⁴⁹ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,11,8f.

⁵⁰ Ebd. 12.

⁵¹ S. hierzu ausführlicher mit Belegen Volker Leppin, *Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«*, in: Berliner Theologische Zeitschrift 22 (2005) 55–69.

⁵² Zur Lehre vom *Deus absconditus* bei Luther s. Hellmut Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie* (ThA 8), Berlin 1958; Rudolf Hermann, Beob-

steht von vorneherein eine dialektische Spannung. Er selbst macht dies in einer – vermutlich nicht ganz präzisen – Erinnerung deutlich, nach der die Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* ihm im Beichttrat seines Mentors Johannes von Staupitz nahegebracht worden sei⁵³: Als junger Mönch war er wieder einmal über der Frage der Prädestination verzweifelt, die ihn, geprägt in der augustinischen Tradition, nach seinem eigenen Bekenntnis immer wieder gequält hat. Da habe Staupitz ihn auf den *Deus revelatus* hingewiesen, auf den Gekreuzigten, an den er sich halten solle. Nun ist von Augustin her auch der Prädestinationsgedanke einer, der der Offenbarung in Christus nicht vorausgeht, sondern aus ihr folgt. Was Staupitz also riet, war: sich an die Gnadenverheißung in Christus zu halten und nicht über die möglichen Schattenseiten und das nicht erkennbare Wesen Gottes zu grübeln. Man könnte zugespitzt sagen: Die Nichterkennbarkeit Gottes ist für Nikolaus von Kues Ausgangspunkt und zugleich Ergebnis der philosophischen Spekulation – für Luther ist sie Grund zur Warnung vor der Spekulation. Wenn Otto Hermann Pesch einmal die Theologien des Thomas und Luthers mit den Begriffen »sapiential« einerseits und »existentiell« andererseits gefasst hat, so gilt dies möglicherweise in einem noch höherem Maße für den hier zu fassenden Unterschied von Nikolaus von Kues und Reformator.

achtungen zu Luthers Lehre vom *Deus revelatus* – nach seiner Verschiedenheit vom *Deus absconditus* – in »De servo arbitrio«, in ders., Gesammelte und nachgelassene Werke. Bd. 2: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums, hg. v. Horst Beintker, Berlin 1981, 278–289; Alfred Adam, Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung, in: Luther Jahrbuch 30 [1963], 97–106; Werner Otto, Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift »De servo arbitrio« als Antwort auf die Theodizeefrage (Regensburger Studien zur Theologie 54), Frankfurt/M. 1998.

⁵³ WA.TR 5, Nr. 5658a. Bei diesem »Tischreden«-Stück handelt es sich tatsächlich um eine Mitschrift der Genesis-Vorlesung (s. WA 48,363f); vgl. den parallelen Hinweis auf die Tröstung durch Staupitz in der Prädestinationsanfechtung in der Vorlesung über Gen 26,9: WA 43,461,11–16.

Und es gilt zugleich, dass die Differenzen einerseits auf den ersten Blick zu spüren sind, wenn man die unterschiedlichen Sprechweisen der beiden Theologen wahrnimmt: Der gediegene, philosophisch-reflektierte Stil des Nikolaus hebt sich deutlich ab von dem kraftvollen, biblisch durchdrungenen, manchmal aber auch derben und nicht immer präzisen Stil Luthers. Andererseits sind die Differenzen nur schwer zu fassen, wenn man sich auf das Detail der Argumentationen einlässt, denn die aus protestantischer Sicht gerne vollzogene Grenzziehung, es fehle den mittelalterlichen Theologen – und mit ihnen dann auch Nikolaus von Kues – an Gnadentheologie und Christologie gilt ohnehin nicht so pauschal für das Mittelalter: Dass ein Gregor von Rimini oder eben auch ein Johann von Staupitz in vielem die augustinische Gnadentheologie und Christologie aufgegriffen haben, hat die Forschung schon lange aufgearbeitet⁵⁴. Es gilt aber auch für den konkreten Fall des Nikolaus von Kues nur mit gewissen Modifikationen.

Denn tatsächlich bietet Nikolaus von Kues als Lösung aus den Schwierigkeiten der begrifflichen Suche nach Gott nicht allein die mystische Schau an, sondern auch Christus selbst: »Gott ist dunkel und verborgen vor den Augen aller Weisen, aber er enthüllt sich den Unverständigen oder Demütigen, welchen er die Gnade gibt. Einer ist der Zeigende, nämlich der Meister Jesus Christus. Dieser

⁵⁴ S. zu Gregor von Rimini: Gordon Leff, Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought, Manchester 1961; Heiko Augustinus Oberman (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin / New York 1981 (SuR 20). Zu Staupitz: David C. Steinmetz, Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in Its Late-Medieval Setting, Leiden 1968 (Studies in Medieval and Renaissance Thought 4); Markus Wriedt, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Wiesbaden 1991 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte 141); Berndt Hamm, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und »Vater« der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001) 6–42

zeigt in sich den Vater⁵⁵, so heißt es in dem »*Triologus*«, der in gewisser Weise eine Kurzzusammenfassung der Hauptschrift des Cusaners »*De docta ignorantia*« darstellt. Die Betonung der Demut im Angesicht Gottes, vor allem aber die Herausstreichung der Gnade, das Angewiesensein auf Christus selbst: Da ist ein Ensemble beisammen, ohne dessen intensives Zusammendenken bei Nikolaus von Kues und anderen reformatorische Theologie wohl schwerlich entstanden wäre. Und was in den theoretischen Schriften des Cusaners hergeleitet wird, erhält in seinen Predigten⁵⁶ noch deutlichere Kontur: Dies haben Rudolf Haubst, Klaus Reinhardt und Walter Andreas Euler in mehreren Untersuchungen gezeigt⁵⁷. Kurt Flasch

⁵⁵ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. XI/2,36,9–37,12: »*Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientium, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem.*«

⁵⁶ Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt 1998, 517, hebt zu Recht hervor, dass ein *sermo* im 15. Jahrhundert etwas anderes war als eine heutige Predigt. Freilich ist dies eine Banalität, die auch nicht zuletzt für den von ihm selbst gern gebrauchten Begriff »Philosophie« gilt oder – nicht erst nach der Bologna-Reform – für den Begriff »Universität«. Man wird also im Wissen um historische Alterität getrost bei dem eingeführten Begriff bleiben dürfen.

⁵⁷ Walter Andreas Euler, Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 27 (2001) 65–80; ders., Christ and the Knowledge of God, in: Christopher M. Bellitto u. a. (Hg.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, New York / Mahwah 2004, 319–346; ders., Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?. In: *The Journal of Religion* 80 (2000) 405–420; vgl. auch Rudolf Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956; ders., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 82–89; Klaus Reinhardt, Christus, die »absolute Mitte« als der Mittler zur Gotteskindschaft, in: *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft* 18 (1989) 196–220; Ulrich Offermann, Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift »*De docta ignorantia*« des Nikolaus von Kues, Münster 1991 (BGPhThMA.NF 33); Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki (Hg.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*. Gedenkschrift Chandler Mc Brooks, Leiden 1996 (*Studies in the History of Christian Thought* 71).

hat dem vehement widersprochen: Es sei zwischen einem »psychologisch-faktisch« vorausgesetzten christlichen Glauben und einer »von dieser Tatsache unabhängig argumentierenden Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte«, zu unterscheiden⁵⁸. Damit aber reißt Flasch einen Graben auf, der sich so bei Cusanus gerade nicht zeigt: der Anspruch, vernünftig einsichtige Lehren zu vertreten, wurzelt in der geglaubten Vernünftigkeit des christlichen Glaubens, das eine ergänzt sich mit dem anderen und ist eben gerade nicht »unabhängig«, sondern dependent aufeinander bezogen. Beides zu trennen ist der letztlich ahistorische Versuch eines in der Regel in glänzender Weise historisierenden Philosophiehistorikers, eine Unabhängigkeit der Philosophie zu konstruieren, wie sie dem Denken der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts und der neuzeitlichen Philosophie weit eher entspricht als den Argumentationsgängen des Cusaners.

Wie nahe das noch viel stärker christologisch zentrierte reformatorische Denken auch dem mystischen Renaissancedenken des Nikolaus von Kues kommt, zeigt ein Blick in die Heidelberger Disputation, in der Luther seine Theologie im April 1518 vor seinem Orden und der akademischen Öffentlichkeit verteidigte⁵⁹. Hier begegnet zitathaft eben jener Vers aus dem Römerbrief wieder, der

⁵⁸ Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung 54; der Sache nach entsprechend auch die Darstellung der »Trinitätsphilosophie« in dem schmalen Bändchen: Kurt Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, 109–112.

⁵⁹ Zur Heidelberger Disputation s. Karl-Heinz Zur Mühlen, *Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung*, in: Wilhelm Doerr u. a. (Hg.), *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386.1986*. Bd. 1: *Mittelalter und Frühe Neuzeit 1386–1803*, Heidelberg u. a. 1985, 188–212; Martin Brecht, *Martin Luther*. Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart ³1990, 209–211; Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin 2001 (*Theologische Bibliothek Töpelmann* 105); Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 126–135.

bei Nikolaus von Kues eine solche Bedeutung hatte, Röm 1,20: In These 19 nämlich heißt es bei Luther: »Der wird nicht Theologe genannt, der das Unsichtbare an Gott durch das erblickt, was gemacht ist«⁶⁰. Freilich gilt auch hier wie an manchen anderen Stellen im Werk des Reformators, dass er die von ihm abgelehnte Position mittelalterlicher Theologie einseitig zuspitzt: Was ihm vor Augen steht, ist offenkundig eine Suche nach Gotteserkenntnis, die meint, vom Menschen ausgehend zu Gott gelangen zu können. Auch dort aber, wo der Weg vom Geschaffenen aus eingeschlagen wird, ist für mittelalterliche Theologie deutlich, dass dieser Weg nur unter Führung Gottes gegangen werden kann, wie es Nikolaus von Kues ausdrücklich im zweiten Kapitel von »*De docta ignorantia*« erklärt⁶¹. Luther kennt also dieselbe Gegenüberstellung wie Nikolaus von Kues, den Versuch, vom Geschaffenen auf Gott zurückzuschließen. Doch mag man an dieser Stelle nur sagen, dass er diese Haltung graduell schärfer ablehnt als der Cusaner: Während Nikolaus von Kues den Weg von der Schöpfung zum Geschöpf gewissermaßen als eine unvollständige Vorstufe deutet, die den wahren Weg zu Gott nicht weisen kann, lehnt Luther diesen Weg grundsätzlich als eines Theologen nicht würdig ab. Wie beim Cusaner ist es dann Christus, dem die eigentliche Erschließungsfunktion für die Theologie zukommt. So formuliert es These 20: »Sondern der [wird Theologe genannt], der das Unsichtbare Gottes und das Folgende durch Leiden und Kreuz erblickt und versteht«⁶². Für Luther dürfte den primären geistesgeschichtliche Hintergrund für diesen Gedanken, dass der unsichtbare Gott durch Christus sichtbar wird, Bernhard von Clairvaux darstellen⁶³, doch ist die Ähnlichkeit auch zu

⁶⁰ Martin Luther, Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius. Bd. 1, Berlin 1987, 215, 10f: »*Non ille theologus dicitur. Qui invisibilia dei per ea quae facta sunt conspiciat.*«

⁶¹ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,7,14f.

⁶² Luther, Studienausgabe Bd. 1,215,12f: »*Sed qui invisibilia dei et posteriora per passionem et crucem conspecta intelligit.*«

⁶³ S. hierzu Volker Leppin, Humanismus und Mönchtum. Überlegungen zu ihrer

Nikolaus von Kues unverkennbar. Freilich enthält die Heidelberger These auch einen Gedanken, der Luther viel stärker mit Bernhard als mit Nikolaus verbindet: die Zentralstellung des Kreuzes.

Wenn Nikolaus davon spricht, dass Christus das Wesen Gottes erschließt, so ist dies, im Kirchenjahr gesprochen, eher von Weihnachten als von Karfreitag her gedacht: Im dritten Buch von »*De docta ignorantia*«, in dem Nikolaus von Kues die Christologie einführt, tut er dies vor allem über den Gedanken der Verbindung von Eingeschränktem, *contractum* und *absolutum*. Es geht ihm um den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem, der in Jesus Christus aufgehoben ist⁶⁴. Erst von hier aus, dem Geheimnis der Inkarnation, kommt er dann auch auf das Geheimnis des Kreuzes zu sprechen, wobei man angesichts der schwebenden Sprache des Cusaners vorsichtig sein muss, ihn einseitig festzulegen. In der Tat finden sich hier Sätze, die das lutherische Herz höher schlagen lassen:

»Unsere Rechtfertigung besteht also nicht aus uns, sondern aus Christus.... Da wir ihn in diesem Leben durch einen vollendeten Glauben erreichen, können wir nicht anders als in diesem Glauben gerechtfertigt werden«⁶⁵.

Bedeutung für ein Verständnis der Wittenberger Reformation, in: Athina Lexutt (Hg.), Reformation und Mönchtum, Tübingen 2008 (SHR 43), 79–101, 100; zur Bedeutung Bernhards für Luther s. Theo Bell, Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993 (VIEG 148); Ulrich Köpf, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Kaspar Elm, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), 5–65, 13f; Bernhard Lohse, Luther und Bernhard von Clairvaux, ebd. 271–301.

⁶⁴ S. schon in der Einleitung zu *De docta ignorantia*: Nicolai de Cusa Opera Omnia Bd. I,8,5–8: vgl. zu diesem den Aufbau prägenden Grundgedanken Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung 116.

⁶⁵ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,138,17–20: »*Non est igitur iustificatio nostra ex nobis, sed ex Christo (...)* *Quem cum in hac vita per fidem formatam attingamus, non aliter quam ipsa fide iustificari poterimus.*«

Da ist, auf den ersten Blick jedenfalls, ein Solus Christus wie ein Sole fide ausgesprochen – aber genau hier setzt die eingangs angesprochene Schwierigkeit ein: Sowohl die positive Identifikation in dem Sinne: »Nikolaus von Kues sagt ja, was Luther sagt« als auch die negative in dem Sinne: »Das ist ja weit weg von Luther (und deswegen falsch, schlecht, unzureichend)« verfehlt Nikolaus von Kues, so traditionsreich sie ist: Die oben angeführte Aussage des Johannes Kymeus zeigt, wie gerne man die Rechtfertigungslehre des Cusaners schon im 16. Jahrhundert in die Vorgeschichte der reformatorischen Theologie eingeordnet hat, und letztlich ist ihm Iserloh hierin unter Berufung auf weitere ähnliche Zitate aus »*De pace fidei*« und der »*Reformatio generalis*« bereitwillig gefolgt⁶⁶. Doch muss man sich hier vor Verkürzungen hüten: So wie von evangelischer Seite oft ignoriert wird, dass solche Sätze wie der eben zitierte innermittelalterlich möglich waren, stellt es auch eine Verdrehung dar, wenn man nun in diesen Sätzen eben jene Theologie gemeint sieht, die Martin Luther vertreten hat. Denn wo Luther von der Alleinigkeit des Glaubens spricht, stellt er dies in Gegensatz zu einer von ihm in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie identifizierten Werkgerechtigkeit. Seine Formel ist nicht allein die, in der er mit Nikolaus von Kues übereinstimmen würde: dass die Rechtfertigung allein auf Christus und dem Glauben beruhe, sondern auch die, dass der Glaube, um den es geht, so sehr er gutes Tun hervorbringt, seinen Stand vor Gott ohne und vor allen Werken hat. Eben hierin geht Nikolaus von Kues nicht mit, der,

⁶⁶ Iserloh, Kirchenreform 183. Unbefriedigend ist die Gegenüberstellung bei Klaus Otte, Rechtfertigung aus Glauben als Religionsgrenzen übersteigende Kraft. Die Möglichkeit religiöser Toleranz durch das Evangelium von Jesus Christus, in: Rudolf Haubst (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, Mainz 1984 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16), 333–342, 335, in der »der Mönch« Luther vorwiegend wegen seiner Konzentration auf den einzelnen Menschen dem Cusaner gegenübergestellt wird – dies repetiert nur alte Vorurteile über einen lutherischen Heilsindividualismus.

darin eine von Thomas von Aquin geprägte Denkfigur aufgreifend, in diesem Kontext von einer »*fides caritate formata*« spricht⁶⁷, von einem Glauben, der durch die Liebe zu seiner vollendeten Form gelangt ist. Zugespitzt gesagt: Ob Nikolaus von Kues in dem Moment, in dem Luther diese Formel ablehnte und eine *fides* lehrte, die ihre Bestimmung und Form nicht erst der tätigen Nächstenliebe verdankt, sondern allein durch das Vertrauen in Gott bestimmt ist, Luther gefolgt wäre oder seinen altgläubigen Gegnern, wissen wir nicht. Die Frage stellte sich so für ihn nicht.

Sie stellte sich auch deswegen nicht, weil die soteriologische Frage nach dem Heil sich auch in seinen christologischen Ausführungen sehr rasch auf die Fragen von Metaphysik und Erkenntnis zuspitzte: Im unmittelbaren Anschluss an die Betonung, dass die Rechtfertigung allein in Christus liegt, führt er noch einmal aus, was das Kreuz Christi bedeutet, und die hier tragenden Verben sind »*ostendere*« und »*manifestare*«, also Wörter, die in der Bedeutung »zeigen« übereinkommen⁶⁸: Das Kreuz ist für ihn in erster Linie der Ort, an dem Jesus Christus die Überlegenheit der geistig-göttlichen Natur über die menschliche zeigt: die Erlösung geschieht zwar auch durch *redemptio*⁶⁹, also in einer direkten Übertragung des Geschehens Christi auf den Glaubenden, aber leitend ist doch die Erlösung durch Belehrung. Diesem Grundverständnis entspricht ein vorwiegend kognitiver Glaubensbegriff⁷⁰: Glaube ist, so Cusanus, »Anfang des Verstandes«, der die Vernunftkenntnis anleitet und durch sie vermehrt wird⁷¹ und zu jenem Christus hinführt, den Nikolaus von Kues zum Abschluss seines Kapitels über den Glauben als den preisen kann, der uns »von der Finsternis solcher Un-

⁶⁷ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,138,14.

⁶⁸ Ebd. 138,23; 139,4.

⁶⁹ Ebd. 138,22.

⁷⁰ Vgl. Ulli Roth, Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cuanus, Münster 2000 (BGPhThMA. NF 55).

⁷¹ Nicolai de Cusa Opera Omnia. Bd. I,151,26f.

wissenheit loskaufte»⁷². An solchen Formulierungen wird deutlich, dass Nikolaus von Kues die soteriologische Frage nach dem Heil des Menschen letztlich in eine epistemische nach dem Wissen des Menschen überführt. Überführen heißt damit: Er gibt sie nicht preis, denn in der Tat ist es für ihn ein Vorgang der Erlösung, dass der Mensch von seinen Grenzen befreit wird und sich dem Unendlichen öffnet, letztlich darin mit Christus gleichförmig wird⁷³. In solchen Überlegungen gipfelt die altkirchliche Tradition der Logos-Christologie und wird zu einem Szenario, in dem philosophische und theologische Erkenntnis zusammenwirken, um den Menschen zu Christus und damit letztlich zu Gott zu führen.

3. Der Weg zur Reform

Zu dem Staunenswerten an Nikolaus von Kues gehört auch, dass solche hochabstrakten Überlegungen den Übergang zur Kirchenreform schwer verstehbar machen. Um noch einmal die Brille dessen aufzusetzen, der auf den spätmittelalterlichen Renaissance-Theologen Nikolaus von Kues im Wissen um die spätere reformatorische Entwicklung blickt, sei das Bild, das sich bei Luther ergibt, rasch skizziert: Zwar führt der Weg auch von einer klaren Rechtfertigungslehre – bei der wir ohnehin bis heute nicht genau sagen können, seit wann Luther sie entfaltetete⁷⁴ – nicht unmittelbar zur Veränderung der Kirche, aber in ihr liegt doch der Grund für

⁷² Ebd. 157,7f: «*qui (...) de tenebris tantae ignorantiae nos redemit*».

⁷³ Ebd. 156,18f.

⁷⁴ S. zur allmählichen Entfaltung von Luthers reformatorischer Theologie Volker Leppin, Martin Luther 116f; Berndt Hamm, Nahe Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Berndt Hamm / Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), 111–151.

die weiteren Entwicklungen. Denn es ist die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch den Glauben, die Luther zur Kritik an allen Vorstellungen brachte, nach denen die Gabe des Heils notwendigerweise auf institutionelle Vermittlung angewiesen sei. Der Spitzensatz, in dem sich diese Erkenntnis konzentrierte, findet sich 1520 in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«:

»Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn«⁷⁵.

Ganz konzentriert findet sich in diesem Satz die Lehre vom allgemeinen Priestertum – was wir von evangelischer Seite durchaus bewusst von Sprachgebrauch und Konzeption eines »gemeinsamen Priestertums« unterscheiden. Und von hier aus entwickelte sich, schon in der genannten Schrift selbst, der Aufruf an die adeligen Laien, die Reform notfalls auch gegen die kirchlichen Amtsträger in die Hand zu nehmen.

Der Gedanke eines allgemeinen Priestertums stellt seinerseits durchaus auch eine Transformation spätmittelalterlichen Denkens dar, insofern sich schon bei Johannes Tauler die Vorstellung findet, dass Priestertum nicht allein durch Weihe begründet werde, sondern auch durch die persönliche Andacht: »Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin«⁷⁶; bei Luther wurde hieraus, verallgemeinernd und damit radikalisierend, die Taufe als Begründung des Priestertums. Auch den Gedanken, dass die Aufgabe der Kirchenreform in die Hand der Laien gehöre, musste er nicht erfinden: Bei einem Wilhelm von Ockham

⁷⁵ WA 6,408,11f. 26–28.

⁷⁶ Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, 164,34–165,1.

findet man ihn im vierzehnten Jahrhundert durchaus schon, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern in der durchaus konkreten Anwendung auf eine Konstellation, in der Ockham in Avignon ein Papsttum am Werke sah, das seine Berechtigung die Kirche zu leiten längst schon verspielt hatte⁷⁷. Was aber neu bei Luther war, war, dass er einen Gedanken, in dem sich eine ganze Theologie normativ zentrieren ließ, nämlich die Rechtfertigungslehre, unmittelbar nicht nur legitimierend, sondern impulsgebend mit Änderungen in Kirche und Gesellschaft verband. Diese Verbindung scheint mir das Besondere der reformatorischen Theologie gegenüber den Reformansätzen des späten Mittelalters darzustellen – und das gilt dann grosso modo auch für Nikolaus von Kues. Die erwähnte Schwierigkeit, Theorie und kirchenpolitisches Handeln zu verbinden, ist schon ein Indiz dafür, dass genau dieser Vorgang normativer Zentrierung bei ihm nicht zu beobachten ist.

Diese Beobachtung heißt nicht, dass Nikolaus von Kues gewissermaßen in zwei Persönlichkeiten zerfiel: den Philosophen und den Kirchenpolitiker. Beide bleiben durchaus konsistent miteinander, und doch sprechen sie mit erkennbar unterschiedlichen Akzentsetzungen. Am Ehesten kann man sich dies an einer Stelle deutlich machen, an der er dieselbe Thematik unter sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten behandelte. Es handelt sich um eine heute wieder sehr brisante Frage, die der Religion. 1453, also just in jenem Jahr, in dem Konstantinopel zum Entsetzen der Christen auch des lateinischen Europa in die Hand der Osmanen fiel, verfasste er sein berühmtes philosophisches Gespräch »*De pace fidei*«⁷⁸. Siebzehn Weisungen kamen hier in langen Erörterungen zu dem

⁷⁷ Volker Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt 2003, 249–252.

⁷⁸ S. hierzu Maurice de Gandillac, »Una religio in rituum varietate«, in: Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 9 (1971) 92–105; Rudolf Haubst (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, Mainz 1984 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16).

Schluss, dass Unterschied und Vielfalt der Religionen nur auf der Vielfalt der Riten beruhe, sie alle aber letztlich nur in unterschiedlichen Formen einen Gott verehrten. Man mag der Gesprächsführung anmerken, dass der eine Gott, der da verehrt wird, in auffälliger Weise die Züge des christlichen Gottes trägt⁷⁹, aber der Tenor des Friedens ist doch unverkennbar⁸⁰. Denkerisch änderte sich dieses Gefälle kaum, als der Cusaner wenige Jahre später, 1460/1 die »*Cribratio Alcorani*« verfasste, eine gründliche Analyse des Koran. Nun aber hatte das Gespräch der Gelehrten eine eindeutige didaktische Wendung erhalten: Nikolaus von Kues wollte den Muslimen aufweisen, dass der Koran nur eine unvollkommene Vorstufe der christlichen Religion repräsentierte. All dies lässt sich konsistent zusammendenken, aber es folgt doch nicht einfach das eine aus dem anderen, sondern es scheint, dass Nikolaus seine Theorie jeweils entsprechend unterschiedlichen Anforderungen der politischen und kirchenpolitischen Situation anders akzentuiert hat.

Erst recht wird man auch die anderen Reformmaßnahmen, die sich mit seinem Namen verbinden, nicht als Ausfluss seiner Theologie ansprechen dürfen. So hat er sich bei seinem ersten kirchen-

⁷⁹ Vgl. hierzu Haubst, Streifzüge 371–391; Walter Andreas Euler, Das Religionsverständnis von Cusanus und Ficino, in: Martin Thurner (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin 2002 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 48), 511–526, 515f; ders., Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen, in: Nikolaus von Kues 1401. 2001 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28), 211–231, 220–224.

⁸⁰ Auch Markus Riedenaier, Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus, in: Harald Schwaezter (Hg.), Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie, Regensburg 2003, 35–50, 41f, sammelt interessante Beobachtungen zu einer Wandlung in der Religionstheorie des Cusaners und deutet sie als Ausdruck einer Ernüchterung im Zuge kirchenpolitischer Erfahrungen.

politischen Auftritt von Gewicht eher auf die kirchenrechtliche Tradition als die theologisch-philosophische Theorie gestützt: Als er sich in der Auseinandersetzung um den Trierer Erzbischofsstuhl für Ulrich von Manderscheid gegen Raban von Helmstadt einsetzte, bedeutete dies ein Verfechten der angestammten Rechte der örtlichen Diözese gegen den päpstlichen Eingriff⁸¹ – das hatte viel mit dem Kampf um die Restauration päpstlicher Zentralmacht nach dem großen abendländischen Schisma zu tun, aber wenig mit einer hohen Theorie von gelehrter Unwissenheit. Und auch die kirchenpolitische Option des Cusaners war bekanntlich Wandlungen unterworfen. Nachdem er auf dem Konzil von Basel zunächst noch zu den Verfechtern der konziliaren Position gehörte – was durchaus gut zum Einsatz für Ulrich von Manderscheid passte –, hat er sich im Laufe des Konzils auf die päpstliche Seite begeben. Ob dies nun, wie Hans Gerhard Senger es gedeutet hat, mit der (sich für den evangelischen Kirchenhistoriker nicht eben nahe liegenden) Einsicht zu tun hatte, dass »die Einheit der Kirche vor allem Einheit mit dem Papst bedeute«⁸² oder auch damit, dass die Mehrheiten insgesamt ins Wanken und Schwanken gerieten und ein kluger Politiker gut beraten war, das sinkende Schiff des Konzils zu verlassen, mag dahingestellt bleiben. An der Betonung der Einheit der Kirche mag soviel richtig sein, dass dem Humanisten Nikolaus Cusanus gewiss viel an einer Einigung mit den Griechen lag, deren kulturelle Tradition doch für die Wahrung des klassischen Erbes Platos stand. Im Ergebnis aber hatte er die erfolgreiche Seite gewählt, und wenn Nikolaus nun als Reformierender anzusprechen ist, so ausschließlich im Sinne einer päpstlichen Reform.

⁸¹ S. Morimichi Watanabe, The Episcopal Election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa, in: ders., Concord and Reform. Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century, Aldershot u. a. 2001, 81–101.

⁸² Hans Gerhard Senger, Art. Nikolaus von Kues, in: Theologische Realenzyklopädie 24, Berlin / New York 1994, 554–564, 556.

Dies aber ist ein spezifischer Reformbegriff, der wenig mit der späteren Reformation im Sinne eines Umbaus der Kirche zu tun hat: Es ging um eine Korrektur dessen, was offenkundig schief gelaufen war, um eine Reinigung des Vorhandenen. Nicht vielfältiger Brauch sollte geändert werden, sondern nur der Missbrauch abgeschafft werden. Wollte man dem gesamten Konzept der Reform bei Nikolaus von Kues nachgehen, so hätte man eine Fülle von Texten zu präsentieren, die in dieser kurzen Darstellung gar nicht erscheinen können. So bin ich wie seinerzeit Erwin Iserloh⁸³ dem Zwang zu einer gewissen Konzentration ausgesetzt: Ich werde weder die frühe Reformschrift »*Concordantia catholica*«⁸⁴ behandeln, noch die von Iserloh in den Mittelpunkt seiner damaligen Ausführungen gestellte »*Reformatio generalis*«⁸⁵, sondern ich stelle einen Vorgang konkreter Reformmaßnahmen in den Mittelpunkt, der deswegen so interessant und signifikant ist, weil er den Cusaner als Kardinal und päpstlichen Gesandten in der Praxis sieht und damit so weit wie nur irgend möglich entfernt von seinen theoretischen Schriften – gelegentlich so weit, dass man den Theoretiker in dem Praktiker kaum mehr wiederzuerkennen meint.

Am 31. Dezember 1450 verließ Nikolaus von Kues Rom zu einer Legationsreise, die ihn durch weite Gebiete Norddeutschlands und der heutigen Niederlande beziehungsweise Belgiens führen sollten. Den Auftrag hierzu hatte ihm Papst Nikolaus V. (1447–1455) am 29. Dezember erteilt: Aufgabe war eine »*reformatio*« »*ecclesiarum, monasteriorum et aliorum locorum ecclesiasticorum*«, wobei sich

⁸³ Iserloh, Kirchenreform 169.

⁸⁴ S. hierzu Claudia Lücking-Michel, Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift *De concordantia catholica* des Nicolaus von Cues, Würzburg 1994.

⁸⁵ Zur späten Wirksamkeit des Cusaners in Rom s. auch Erich Meuthen, Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen, Köln / Opladen 1958 (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 3).

seine Aufgabe sowohl auf die Austreibung von vermuteten Häresien bezog als auch auf *mores* und *disciplina*⁸⁶. Was der Cusaner auf dieser »Reformreise« (Erich Meuthen)⁸⁷ durchzuführen hatte, stand damit im Horizont der vielfältigen Bemühungen um Verbesserung der Klosterdisziplin und Kirchenreform⁸⁸. Die mit diesem umfassenden Auftrag begonnene Reise endete im April 1452 in Brixen. Zwischendurch hat Nikolaus das heutige Österreich, Bayern, den mitteldeutschen Raum, Norddeutschland, den mittlere Rhein und auch die Moselregion bereist. Die erhaltenen Dokumente belegen – neben gelegentlichen Verweisen auf seine Predigten – natürlich vor allem die offiziell vorgenommenen Maßnahmen. Gelegentlich aber blitzt in Berichten auch auf, was diese Reise eines römischen Kardinals durch Deutschland spirituell bedeutete. Die Magdeburger Schöppenchronik erzählt von seiner Teilnahme an der dortigen jährlichen Nikolausprozession am 27. Juni 1451:

»Das na des sondages na unseres heren likammes dage gingh de sulve cardenal mit unsem herren van Magdeborch de erlikeb processien, de men alle iare up den dach na wontliker wyse plecht myt dem hilgen sacrament to ghan. Und de cardenal droch dat sacrament sulven, dat to vorn nue gehort was, so dat eyn cardinal can Rom hir sodan processien geghan hedde. Und twe greven van Anehalt leydden den cardinal, unde de pauwelun over dem sacrament wart ghedragen van twen greven und anderen ghuderhande luden; und unse here van Magdeborch droch dat hilghe crutze, und de abbet van Berge und de provest van unser leven vruwen droghen ok hilgedom. Uppe de tyd weren to male vele ludet o Magdeborch, so dat alle straten vol volkes weren. Des namiddages, als men dat hilgedom alle iar plecht to wysen, dar ghingen de cardinal und unse herre van Mag-

⁸⁶ Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. v. Erich Meuthen u. Hermann Hallauer. Bd. 1, Lieferung 2, Hamburg 1983, 661,22–41 (Nr. 953).

⁸⁷ Erich Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, Münster 1982, 87. S. das Itinerar in Josef Koch, Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte. IV. Briefe. Erste Sammlung, Heidelberg 1948, 123f; vgl. Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. v. Erich Meuthen u. Hermann Hallauer. Bd. 1, Lieferung 3a, Hamburg 1996, Nr. 964.

⁸⁸ Zu den einzelnen Reformdekreten s. Meuthen, Legationsreise 453–487.

deborch mede up dem ghang und stunden by dem preister, de dat hillichdom vorkundigede. So lange went dat geschen was, do gaff de cardinal over dat volk de benedicien. Also toch mallik synen wech.«⁸⁹

Schon diese Einbindung in die eucharistische Frömmigkeit markiert natürlich deutlich die Differenz, die zwischen der Glaubenswelt des Cusaners und der der Reformatoren besteht. Noch treffender kann man sie an einem Vorgang ablesen, der unmittelbar an die Anfänge der Reformation erinnert. Immer wieder hat Nikolaus von Kues Ablass verkündigt. Wie intensiv er dabei in die Verfahrensweisen der Ablassvergabe des späten Mittelalters eingebunden war, macht ein Bericht in der Chronik des Hartung Kammermeister deutlich, aus dem hervorgeht, wie Erfurt gewissermaßen einen Ersatz für Rom vor Ort darstellen sollte:

»Nu eigentlichen zu vornemen, so gap der cardinal dis nachfolgende applaz allen den ihenen, dy czu Rome in dem vorgangen gulden iar nicht gewest werin addir dohene nicht habin mucht komen, sie werin geistlich adder wertlich, addir welchis wesins das sie werin, riech addir arm: also das sie ruwe und leide hettin umbe yre sunde unde die bichten, und das die ihene, die is vormuchten, suldin in eyne kisten, die danne gesatz wart in des heiligen blutes cappellin in Unsir Liebin Vrouwen kirchen zu Erffurthe, opphern die helfte, als sie gein Rome hettin must vorzcerin, und das ein iglicher sich des uf sin eygene consciencien sulde achte; aber die ihenen, dy wenig addir nicht habin, sullen glichwol des applas und gnadin teilbar sin, so das sie ruwe und leidde sullen habe umb ire sunde, und das sie die bichten und das, als hiernoch berurt wirt, haldin.

Nu vornemit dy busze: Ein iglich mensche sal fasten sobin fritage zu festilspisze, sobin mitwoche nicht vleizch esse, und alle inwoner der stad Erffurthe sullin gehin XXIV tage, wen sie das in dem iare gethun mugen, zu sobin kirchen in der stad, dy denn der cardinal ussatzte, mit namen dy kirchen zu Unser Liebin Vrouwen, zcu Sente Peter, zcu den Austinern, zcu den Schotten, zcu den Regelern und zcu dem groszin spetal vor Kramphin tor unde zu den Nuwen wergke.«⁹⁰

Die Acta Cusana dokumentieren, wie zahlreich die Gelegenheiten waren, zu denen Nikolaus, in möglichst theologisch präzisen Formulierungen, die die Rede von einem Ablass »*a poena et a culpa*«

⁸⁹ Acta Cusana I/3a, 961 (Nr. 1426).

⁹⁰ Ebd. 925 (Nr. 1366).

ausdrücklich vermieden⁹¹, Ablass verkündete – Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg konnten gar im Mai 1451, wenige Wochen nach dem Besuch des Cusaners in ihrer Stadt, seine Mission darin zusammenfassen, er verkündige den römischen Ablass und erlasse eine Vorschrift, die den Juden Wucher verbiete und sie zum Tragen eines bestimmten Zeichens verpflichte⁹². Erich Meuthen hat diese Konstellation vor allem aus der Perspektive der Glaubenden treffend zusammengefasst:

»Die praktischen Erfahrungen bei der Legationsreise werden dann zeigen, daß das Verlangen nach dem Ablass sicher das beherrschende Moment für die Gläubigen bildete, wenn sie den Legaten bei sich haben wollten, und daß es nur sehr partiell ihr Wunsch nach Reform war, der meistens nicht von ihnen, sondern vom Legaten ausging.«⁹³

Dennoch stand der so reichlich angebotene Ablass, der gelegentlich zu einer Charakterisierung des Cusaners als »Finanzagenten der römischen Kurie« geführt hat⁹⁴, nicht allein im Mittelpunkt der Wirksamkeit des Kardinals. Themen waren vielmehr auch die Untersagung von Geldgeschäften in Zusammenhang mit Pfründen⁹⁵ oder das angemessene Verhalten während des Gottesdienstes⁹⁶. Vor allem aber unterstützte er immer wieder monastische Reformbe-

mühungen: Johannes Busch⁹⁷ erwähnt seine Reise in seinem »*Liber de reformatione monasteriorum*« und vermerkt, dass Nikolaus von Kues in Erfurt bereits zwei reformierte Klöster – das Benediktinerkloster St. Peter⁹⁸ und eben jenes Augustinereremitenkloster, in das ein halbes Jahrhundert später Martin Luther eintreten sollte⁹⁹ – vorgefunden habe. Vier andere Klöster aber hätten noch weiter der Reform bedurft, und für sie setzte Nikolaus entsprechend Reformen ein, unter denen sich der Abt des Petersklosters Christian Kleingarn und der Augustinereremit Heinrich Ludwig befanden¹⁰⁰. Busch lässt auch erkennen, wie begrenzt solche Maßnahmen des päpstlichen Legaten letztlich waren. Er vermerkt, dass die eingesetzte Reformkommission zunächst untätig geblieben sei, ehe Johannes Busch selbst einen weiteren Anstoß zur Reform gegeben habe¹⁰¹. Wie viel Aktivitäten Nikolaus von Kues selbst entfaltet hat, lässt sich nicht ganz klären: Eine Urkunde Papst Pauls II. aus dem Jahr 1470 erwähnt, dass Nikolaus im Zisterzienserinnenkloster Sankt Martin unmittelbar auf Einhaltung der kanonischen Regeln gedrängt habe, doch könnte es sich hierbei auch um eine spätere Überinterpretation seiner eher begrenzten Tätigkeit handeln¹⁰².

Gleichwohl ist deutlich, dass der Anspruch der Aktivitäten jedenfalls nicht regional begrenzt war: Der von Nikolaus selbst eingesetzte¹⁰³ Abt Christian erhielt auch den Auftrag, sich um das in

⁹¹ S. seine Erläuterungen zum Ablass auf einer Magdeburger Provinzialsynode 1451, in: Acta Cusana I/3a,971 (Nr. 1435); zu seiner Haltung zum Ablass insgesamt s. Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Darmstadt 2000, 40–44.

⁹² Acta Cusana I/3a,880 (Nr. 1293); zu den Judendekreten s. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung 350f.

⁹³ Erich Meuthen, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Helmut Boockmann u. a. (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Dritte Folge 179), 421–499, 426.

⁹⁴ Hartmut Boockmann / Heinrich Dormeier, Konzilien, Kirchen- und Reichsreform (1410–1495), Stuttgart 2005, 226.

⁹⁵ S. z.B. Acta Cusana I/3a,937f (Nr. 1389).

⁹⁶ S. z.B. ebd. 947–949 (Nr. 1409).

⁹⁷ Zu ihm: Bertram Lesser, Johannes Busch. Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption, Frankfurt u. a. 2005.

⁹⁸ S. Barbara Frank, Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union, Göttingen 1973 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34).

⁹⁹ Lindner, Andreas, Martin Luther im Erfurter Augustinerkloster 1505–1511, in: Lothar Schmelz / Michael Ludscheidt (Hg.), Luthers Erfurter Kloster. Das Augustinerkloster im Spannungsfeld von monastischer Tradition und protestantischem Geist, Erfurt 2005, 59–74.

¹⁰⁰ Acta Cusana I/3a,907 (Nr. 1341).

¹⁰¹ Ebd. 907 (Nr. 1341).

¹⁰² S. Quelle und Einschätzung in Acta Cusana I/3a,908 (Nr. 1341 Anm. 7).

¹⁰³ Acta Cusana I/3a,916 (Nr. 1356).

einem anderen Territorium und einem anderen Bistum liegende Naumburger Benediktinerkloster St. Georg zu kümmern¹⁰⁴, hier also im Sinne einer reformorientierten Filiation zu agieren. Und der Rahmen hierfür war auch deutlich erkennbar: Ebenfalls von Erfurt aus hat Nikolaus neben dem Abt von Bursfelde auch dem Erfurter Abt von St. Peter die Bildung der Bursfelder Kongregation bestätigt¹⁰⁵ – und damit Beschlüsse des Basler Konzils päpstlicherseits legitimiert¹⁰⁶.

Ähnlich beauftragte er in Trier den Generalkommissar der Franziskanerobservanten mit der Visitation von Franziskanerinnen im oberdeutschen Raum¹⁰⁷ und nahm auch vor Ort konkrete Maßnahmen vor: Am 27. Oktober 1451 restituierte er die Besitzverhältnisse des Klosters St. Matthias vor Trier, für dessen Kirche er zwei Tage zuvor einen hunderttägigen Ablass verkündet hatte¹⁰⁸. Der Hintergrund, der aus der Urkunde hervorgeht, war, dass von Abt, Prior und Konvent des Klosters sowie auch von deren Vorgängern Güter an Laien und Kleriker überlassen worden waren¹⁰⁹. Es handelte sich also um eine im Einzelnen nicht ganz klare Form des im späten Mittelalter verbreiteten Handels mit Klostergut. Indem Nikolaus auf der wirtschaftlichen Sicherung von St. Matthias beharrte, hatte er zugleich auch die spirituelle Lebendigkeit im Blick, für die eine gewisse Lebensgrundlage unabdingbar war. Die Förderung monastischer Spiritualität freilich ging einher mit Eingriffen in deren Autarkie. Immer wieder nimmt Nikolaus personelle Maßnah-

men vor und greift so in das klösterliche Leben ein. Am deutlichsten zeigt sich der Geist dieser Maßnahmen vielleicht in einem Schreiben an die Zisterzienseräbte vom 27. Februar 1451, in dem er diese unter Berufung auf seine päpstliche Autorisierung auffordert, statt Sendung eigener Visitatoren ihre Klöster durch von ihm beauftragte Visitatoren besuchen zu lassen¹¹⁰: Die *apostolica auctoritas* wird gegen *vestra auctoritas* ins Spiel gebracht und als die offenkundig höhere, das tradierte Ordensrecht brechende Autorität wahrgenommen.

Nikolaus' Blick reichte aber weit über monastische Spiritualität hinaus: Im Juli 1451 ließ er in Hildesheim zur Besserung der Kenntnisse des Kirchenvolkes Tafeln mit dem Text des Vaterunsers, des Ave Maria, des Glaubensbekenntnisses und der zehn Gebote anbringen¹¹¹, versuchte also wenigstens elementare Katechismuskennnisse zu fördern, und ebenfalls in Hildesheim erließ er Vorschriften, durch die Verkauf am Sonntag verboten werden sollte¹¹². Für das Rheinland zwischen Frankfurt und Köln erließ er eigens Vorschriften gegen den Missbrauch des göttlichen Namens¹¹³.

Noch wichtiger aber war ihm die Reform des Klerus: Am 6. November aktualisierte er für Trier ein Dekret, das er einen Monat zuvor in Aachen erlassen hatte und das auf strikter Einhaltung der Zölibatspraxis beharrte: unter Androhung des Verbots, die eigene Kirche zu betreten und deren *beneficia*, die Pfründen, zu genießen, wurden die Kleriker, die mit Frauen zusammenlebten, aufgefordert, ihre Konkubinen »a domibus suis et a se« zu vertreiben und sie wirksam fortzuschicken¹¹⁴. Hierzu wurde den betroffenen Klerikern

¹⁰⁴ Ebd. 918 (Nr. 1361).

¹⁰⁵ Ebd. 920–924 (Nr. 1364).

¹⁰⁶ S. Becker, Benediktinerabtei 364

¹⁰⁷ Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. v. Erich Meuthen u. Hermann Hallauer. Bd. 1, Lieferung 3b, Hamburg 1996, 1237 (Nr. 1927).

¹⁰⁸ Ebd. 1236 (Nr. 1924); zur Begegnung mit dem Kloster und seinem Abt Johannes IV. Donre s. Petrus Becker, Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier, Berlin / New York 1996 (Germania sacra. NF 34/8), 364f.

¹⁰⁹ Acta Cusana I/3b,1238 (Nr. 1929); Koch, Umwelt 138.

¹¹⁰ Acta Cusana I/3a,761,3–7.

¹¹¹ Ebd. 1011 (Nr. 1517).

¹¹² Ebd. 1012 (Nr. 1518); vgl. auch die Bestimmungen vom 4. Dezember 1451 (Acta Cusana I/3b [Nr. 2078]).

¹¹³ Acta Cusana I/3b, 1520–1522 (Nr. 2379).

¹¹⁴ Ebd. 1191,8–1192,17 (Nr. 1845; vgl. für Trier Nr. 1965, ähnlich bereits für Minden: Nr. 1567).

eine Frist von drei Tagen gesetzt. Und der Legat des Papstes war sich auch nicht zu schade, Missstände auf der niedersten Ebene zu korrigieren: Nahe seiner Heimatstadt, in Bernkastel, schlichtete er Auseinandersetzungen zwischen dem örtlichen Pfarrer, dem Pleban und den Altaristen der Pfarrkirche¹¹⁵.

Mit solchen engen Fristen wie bei der Korrektur des Zölibatsvergehens hantierte der Cusaner gerne, um seinen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Wiederum gilt dies ebenso für den klösterlichen Bereich¹¹⁶ wie in der allgemeinen Religiosität und Kirchlichkeit. Dies zeigt eine ebenfalls in Trier lokalisierte, aber nicht hierauf bezogene Maßnahme, an der sich zugleich die Schärfe ablesen lässt, mit der Nikolaus auf der Durchführung seiner Anordnungen beharrte: Im August hatte er Utrecht besucht und die Anerkennung der vom dortigen Klerus beanspruchten Privilegien, die diesem eine hohe Unabhängigkeit vom Bischof sicherten, verweigert. Hiergegen hatten das Domkapitel und mehrere andere Kapitel eine Beschwerde vorgelegt¹¹⁷, auf die Cusanus nun am 27. Oktober mit aller Macht antwortete: Wenn er bis zum 14. November nichts von einer Besserung, einer *emendatio* der Utrechter höre, werde er sie als *milites Sathanae* ohne weitere Umstände den *milites Christi*, also der weltlichen Gewalt, übergeben¹¹⁸ – bedenkt man die Anfänge des Cusaners im Kampf für die Rechte des Trierer Kapitels, so weht einem hier deutlich das geänderte Reformkonzept entgegen: Reform heißt nun gerade nicht Stärkung der angestammten lokalen Rechte, sondern Vereinheitlichung zugunsten eines romorientierten Rechtssystems. Die auf dem Konzil vollzogene kirchenpolitische Veränderung machte sich auch in diesen konkreten Maßnahmen bemerkbar – wobei freilich die Papstorientierung durchaus nicht

¹¹⁵ Ebd. 1274 (Nr. 1983).

¹¹⁶ S. etwa die Forderung vom 8. November 1451 an die Minoriten, die Reformen bis zum 27. Februar durchzusetzen (Acta Cusana I/3b, Nr. 1972).

¹¹⁷ Acta Cusana I/3b, (Nr. 1874).

¹¹⁸ Ebd. 1240,41–43 (Nr. 1930).

eindeutig, sondern umstritten war: Zwei Tage später appellierte das Utrechter Domkapitel an den besser zu informierenden Papst¹¹⁹. Wie sehr Nikolaus aber als Repräsentant des fernen und an vielen Punkten verhassten Papsttums wahrgenommen werden konnte, zeigt ein Schreiben des Kölner Dominikaners Hermann Talheim an den Mainzer Erzbischof Dietrich: Darin wird der gesamte Reformversuch des Nikolaus gegeißelt, weil er mit den Änderungen an den Gliedern der Kirche ansetze statt beim Haupt: Bei diesem, beim verderbten Leben des Papstes und der Kardinäle solle die rechte Reform beginnen, zumal der Papst nur die deutsche Nation aussauge¹²⁰: Der deutsche Kardinal war aus Sicht der beschwerten deutschen Nation ein Römer, der statt für die Kirche des Landes für den Papst wirkte.

Doch wäre es auch verkürzt, Nikolaus einfach im Sinne einer papalistischen Reform zu deuten, die alles auf Rom konzentrieren wollte. Für den Thüringer Raum ist ganz deutlich, dass seine Reformanstrengungen eher den dezentralen Kräften der Kirche entgegenkamen¹²¹. Manfred Schulze hat gezeigt, dass hier die Wettiner insbesondere die Augustinereremiten als eine Art Keimzelle intensiver Spiritualität unterstützten und aufbauten. Diese Entwicklung beginnt nach den Darlegungen von Manfred Schulze mit der Landesordnung von 1446 sowie mehreren Klosterordnungen Herzog Wilhelms III.¹²² Vor diesem Hintergrund kann es nicht erstaunen, dass derselbe Wilhelm III. am 5. September 1451 die Äbte der

¹¹⁹ Ebd. 1245f (Nr. 1940).

¹²⁰ Ebd. 1281 (Nr. 1992).

¹²¹ S. zu diesem Deutungskonzept: Leppin, Von der Polarität zur Vereindeutigung; ders., Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, Stuttgart / Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 140/4).

¹²² Manfred Schulze, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2), 46–64.

Regularkanoniker in seinem Herrschaftsgebiet aufforderte, den Anordnungen des Cusaners zu folgen¹²³. Das Wirken des Nikolaus von Kues wirkte hier also deutlich als Verstärkung und Ergänzung jener Reformbestrebungen, die die regionalen Gewalten ohnehin schon angestrengt hatten, band diese freilich stärker an Rom.

Man muss aufgrund einzelner Maßnahmen sogar die Frage stellen, in welchem Ausmaß dem Cusaner tatsächlich an den Idealen der von ihm mit Eifer vertretenen Reform der Kirche lag. Gelegentlich konnte er bemerkenswert inkonsequent werden. So hat er schon zu Beginn seiner Legationsreise, am 4. Januar, Nikolaus V. eine Supplik unterbreitet, in der er diesen bat, die Ämterkumulation, die durch von Nikolaus von Kues vorgenommene Amtsübertragungen bei einigen seiner Familiaren entstanden war, nicht aufzuheben – was faktisch hieß, dass er den Papst bat, sein eigenes Reformdekret vom 20. November 1450, mit dem dieser solche Kumulationen für ungültig erklärt hatte, partiell außer Kraft zu setzen¹²⁴. Für den Einzelfall also funktionierte Nikolaus durchaus innerhalb des Patronagesystems und setzte sich – in diesem Falle übrigens erfolgreich¹²⁵ – für seine Klientel ein.

Nicht nur in diesem Zusammenhang ist das Wirken des Cusaners von ausgeprägten Spannungen, oder, anders gewendet, von großer Breite geprägt. Diese zeigt sich auch an den verschiedentlich erwähnten Ablassgewährungen. Man ginge fehl, wenn man aus reformatorischer Sicht den Ablass als Teil einer reformfeindlichen Welt sähe. Man kann wiederum einen Theologen heranziehen, der in der Moselregion beheimatet ist: Johannes von Paltz, der wenige Jahre vor der Reise des Cusaners, um 1445, in Pfalzel bei Trier geboren wurde, war einer der intensivsten Frömmigkeitstheologen des ausgehenden Mittelalters und zudem Ordensbruder Martin Luthers. Er vertrat gerade im Sinne einer Stärkung der Frömmig-

¹²³ Acta Cusana I/3b, 1111 (Nr. 1690).

¹²⁴ Acta Cusana I/3a, 679 (Nr. 978).

¹²⁵ Ebd. 679,17 (Nr. 978).

keit, des Glaubens an einen verlässlichen Gott, den Ablass. In diesem Sinne wird man auch die Ablassvergabe durch Nikolaus von Kues als Stärkung des Glaubenslebens sehen dürfen – aber durchaus in eigenartiger Spannung zu manchem, was man von ihm sonst liest, hört oder weiß: Die vorhin erwähnten Anklänge an mystische Sprache und Theologie in seinem Werk stellen ihn mit seinem Œuvre innerhalb der spätmittelalterlichen Welt eher auf die Seite derer, die eine innere Frömmigkeit propagierten und förderten¹²⁶, während die Beteiligung am Ablasssystem ihn zu einem Vertreter der Formen äußerlicher, quantifizierender Frömmigkeit machen, die ebenso wichtig und zentral zur spätmittelalterlichen Glaubenswelt hinzugehören.

Es waren letztlich gerade solche Spannungen, die ihn in seiner praktischen Wirksamkeit zerrieben. Während im Thüringer Raum, bei einem kurzen Besuch als Legat noch das Miteinander von kirchlicher Reformtätigkeit und lokalen Adelsinteressen funktioniert haben mag, scheiterte die Leitung seines Bistums Brixen an den lokalen Widerständen, vor allem am Kampf mit Sigmund von Tirol¹²⁷. Der Hintergrund dieser Geschehnisse ist dabei wiederum signifikant für die Änderung der kirchenpolitischen und reformbezogenen Haltung des Cusaners: Hatte er sich einst in Sachen Ulrich von Manderscheid gegen den päpstlichen Eingriff für die lokalen Rechte stark gemacht, so war er nun nach Brixen durch

¹²⁶ Bei aller Schwierigkeit des Begriffs »monastische Theologie« (s. Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007, 56f) stellt Ulrike Treusch, *Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie*, in: Harald Schwaetzer (Hg.), *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, 131–148; einen interessanten Brückenschlag zum spirituellen Kontext solcher Äußerungen des Cusaners dar.

¹²⁷ S. hierzu Erich Meuthen, *Die letzten Jahre 15–17*; Hermann J. Hallauer, *Nicolaus von Kues, Bischof von Brixen 1450–1460. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Erich Meuthen, Bozen 2002; vgl. einstweilen die Quellensammlung: *Nicolaus von Kues, Briefe und Dokumente zum Brixener Streit*. 2 Bde., hg. v. Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien 1998. 2000.

eine Maßnahme des Papstes geraten, mit der dieser die Wahl des Kapitels, die auf den Tiroler Lienhart gefallen war, ignoriert hatte¹²⁸. Dieser Wechsel in seinen Auffassungen mag zu der Schärfe beigetragen haben, in der er sich etwa in der Utrechter Sache verhielt. Er war nun ein Vertreter der zentralen päpstlichen Macht – und dennoch beziehungsweise: in diesem Rahmen ein Vertreter der Reform. Hätte man ihn in Brixen handeln lassen, so hätte er auch hier in hohem Maße für eine Reform, eine Reinigung der vorgegebenen, verdorbenen Kirchlichkeit gewirkt. Uns liegt eine Visitationsordnung wohl aus dem Frühsommer 1455 vor, mit der der Bischof den örtlichen Klerus an seine Pflichten erinnern wollte: Nach ordentlicher Tonsur wurde dort gefragt, nach der dem Kleriker zukommenden Kleidung, natürlich auch nach seinem Lebenswandel, »ob er enthaltsam lebe oder mit einer Konkubine«¹²⁹. Die Auflistung dieser Fragen, denen eine Fülle weiterer Fragen folgte, macht deutlich: Was den Cusaner interessierte, war ein ordentliches Leben des Klerus nach den römischen canones im Rahmen päpstlicher Macht – das war Reform, Reformation war es nicht und sollte es nicht sein. Der Cusaner war Teil der spätmittelalterlichen Kirchlichkeit und wollte es sein.

4. Nikolaus von Kues: Reformier im 15. Jahrhundert

Wer vergleicht, misst auch aneinander, und wenn ein evangelischer Theologe einen spätmittelalterlichen Kardinal mit Luther vergleicht, liegt es nahe, dass er ihn an dem Reformator misst. Dies habe ich getan, aber ich habe es ein wenig *contre coeur* getan, denn das Ergebnis dieses Denkvorgangs ist die banale Erkenntnis, dass Nikolaus von Kues kein Reformator war. Und ein Lutheraner, wie

¹²⁸ Acta Cusana I/3a,781f (Nr. 1103).

¹²⁹ Cusanus-Texte. V. Brixener Dokumente. Erste Sammlung: Akten zur Reform des Bistums Brixen, hg. v. Heinz Hürten, Heidelberg 1960, 24.

Kymeus meinte, war er erst recht nicht. Es wäre unbillig, hieraus eine konfessionelle Zuspitzung der Kritik von Karl Jaspers an Nikolaus von Kues zu entwickeln, wonach der Cusaner mit seiner Reform letztlich scheitern musste, weil er zu wenig die innere Umkehr der Menschen in den Blick genommen habe¹³⁰. Erwin Iserloh hat Jaspers zu Recht vorgehalten, in dieser Kritik unhistorisch spätere Maßstäbe anzulegen¹³¹. Diese Vorsicht muss auch gelten, wenn man Nikolaus von Kues in die Perspektive der späteren reformatorischen Entwicklungen einrückt.

Sein Ort war ein anderer. Um dies zu unterstreichen, muss ich noch ein paar abschließende Überlegungen vortragen: Wenn ich eben betont habe, dass Nikolaus von Kues Teil der spätmittelalterlichen Kirchlichkeit war und es auch sein wollte, so heißt dies auch: Nikolaus von Kues war in geradezu idealer Weise ein Repräsentant der Weite des späten Mittelalters. Man wird das späte Mittelalter heute nicht mehr eindimensional als Vorgeschichte der Reformation einordnen: Katholische Forschung hat nach dem Zweiten Weltkrieg dazu geneigt, die Reformation dadurch zu erklären, dass eigentlich das späte Mittelalter schon zutiefst verrottet und reformbedürftig gewesen sei¹³². Dem wurde von evangelischer Seite entgegengehalten, nein, das Gegenteil sei der Fall: Das 15. Jahrhundert sei gerade eines der frömmsten Jahrhunderte der Kirchengeschichte gewesen¹³³.

¹³⁰ Karl Jaspers, Nikolaus Cusanus, München 21987, 204.

¹³¹ Iserloh, Kirchenreform 180.

¹³² Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen; Erwin Iserloh, Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: Handbuch der Kirchengeschichte 4, Freiburg u. a. 1967, 3–114, 3–10.

¹³³ Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 73–85, besonders 74.

Beides aber sind Perspektiven, die gewissermaßen teleologisch von der Reformation her das 15. Jahrhundert sortieren wollen. Versucht man sich dem 15. Jahrhundert, soweit dies geht, in seiner eigenen Verfasstheit zu nähern, so führt es nicht linear auf die Katastrophe oder den Gipfelpunkt zu, sondern es ist durchzogen von Polaritäten¹³⁴: Neben zutiefst innerlichen Frömmigkeitsformen der Mystik und der *Devotio moderna* stehen gänzlich veräußerlichte Formen des Ablasses, der Heil für Geld erwerbbar machte. Neben der Konzentrierung auf den Kleriker steht die Partizipation der Laien am Heil. Neben der Zentrierung aller Macht in Rom stehen die dezentralen Kräfte, die Kirche vor Ort, in der Diözese, dem Territorium, der Stadt präsent machen.

Manche dieser Polaritäten kann man im Leben des Cusaners selbst nachvollziehen: Wer sich für Ulrich von Manderscheid in Trier einsetzt, unterstützt die dezentralen Kräfte der Kirche – und derselbe Nikolaus von Kues wird bald in Rom als Kardinal für die Zentrale wirken und ihre Ansprüche auf einer Legationsreise durchsetzen. Das Nebeneinander von Verinnerlichung und Veräußerlichung wurde eben schon genannt. Und all dies findet sich bei derselben Person, der es gelingt, durch ihr philosophisch-theologisches Denken in höchstem Maße integrativ zu sein. Man mag heute seiner Lösung der Frage der Religionen nicht mehr unbedingt folgen: Die Leistung, unterschiedliche Religionen zusammenzudenken, war jedenfalls enorm. Und das gesamte denkerische System war in seiner *theologia negativa* darauf angelegt, die positiven Wahrheitsansprüche so zu relativieren, dass sie nicht mehr konträr einander entgegenstanden, sondern aushaltbar waren.

In diesen Überlegungen wird der Denker des 15. Jahrhunderts auch ungeheuer modernefähig. Vor allem aber wird er erkennbar als eine Person, die nach den Maßstäben des 16. Jahrhunderts über-

¹³⁴ Vgl. Leppin, Von der Polarität zur Vereindeutigung; Berndt Hamm, Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter 188–190.

haupt nicht zu messen ist, ja, die wohl im 16. Jahrhundert gar nicht denkbar wäre: Die Reformation, die auf sie folgende katholische Reaktion und schließlich die Ausdifferenzierung in Konfessionen durch Bekenntnisschriften einerseits, das Konzil von Trient andererseits, bedeutete eine Entscheidung für die Partikularität von Wahrheitsansprüchen. Beide Seiten entschieden sich mehr oder minder ausdrücklich dafür, partikulare Konfessionskirchen zu sein. Auch dort, wo wie im Falle der römisch-katholischen Kirche, der Universalitätsanspruch aufrechterhalten wurde, entsprach ihm keine Realität mehr, denn eine Form der Definition christlicher Wahrheit war nicht mehr integrierbar. Es mag sein, dass die Integration unterschiedlicher Sichten im 15. Jahrhundert durch die erwähnten Polaritäten auch Spannungen und Inkonsistenzen mit sich gebracht hat. In Nikolaus von Kues aber hat sie einen der integrativsten Denker hervorgebracht, den die Geschichte der Christenheit kennt. Ihm wären beide Konfessionen zu klein gewesen – das ist seine Größe.