

Albert Dahm

**Die Lehre von der Rechtfertigung
bei Nikolaus von Kues**



TRIERER CUSANUS LECTURE

Albert Dahm
Die Lehre von der Rechtfertigung bei Nikolaus von Kues

Trierer Cusanus Lecture

Heft 19

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

Albert Dahm

Die Lehre von der Rechtfertigung bei
Nikolaus von Kues

2015

Paulinus-Verlag Trier

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015 Cusanus-Institut Trier
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-7902-1487-1

E-Mail: buchversand@paulinus-verlag.de
www.paulinus-verlag.de

Satz	Alexandra Geissler M. A.
Satzsystem	TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck	Repa-Druck, Saarbrücken-Ensheim

Albert Dahm

Die Lehre von der Rechtfertigung bei Nikolaus von Kues*

Fasst man den Gang der Forschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten ins Auge, so wird man feststellen, dass über die Lehre von der Rechtfertigung bei Nikolaus von Kues doch eher nur beiläufig gehandelt und diskutiert worden ist. Das Thema ist jedenfalls bisher nicht zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht worden. Zudem fällt auf, dass die Beschäftigung mit der cusanischen Theologie der Rechtfertigung, wo sie denn stattfindet, immer schon im Horizont der Frage steht, inwieweit das Anliegen Luthers und der Reformation bei dem Kardinal bereits greifbar ist. Angesichts der historischen Entwicklung ist das verständlich und naheliegend. Man will wissen, ob und inwieweit Cusanus sich auf die Position Luthers zubewegt, sich ihr annähert. Dass hier, je nach dem Standpunkt der einzelnen Autoren, ein breites Spektrum der Deutungen und Interpretationen anzutreffen ist, dürfte kaum überraschen.

So schaut Edmond Vansteenbergh in dem der Mittlerschaft Christi gewidmeten Kapitel seiner 1920 publizierte Studie über das Leben und Werk des Nikolaus von Kues nach einem Durchgang durch *De pace fidei* mit einem gewissen Misstrauen auf einen Teil der hier unterbreiteten Gedanken und Formulierungen. Dass Nikolaus hier, wie er anmerkt, so deutlich auf der Rechtfertigung durch den Glauben insistiert, zudem

* Dies ist die schriftliche Fassung eines vom Autor am 5. Mai 2014 an der Universität Trier gehaltenen Vortrags.

auch eine gewisse Relativierung des Sakramentalen erkennen lässt, veranlasst ihn, von »Abweichungen«, »Konzessionen« und »Interpretationen« zu sprechen, die, so sein Resümee, Luther den Weg bereitet haben.¹

Zu einer ganz anderen Bewertung kommt Bruno Decker. Ein tieferes Eindringen in »das Verständnis der cusanischen Gedankenwelt« führt ihm zufolge zu der Erkenntnis, dass die »in *De pace fidei* vorgetragene Rechtfertigungslehre [...] auf keinen Fall im Sinne der späteren Lehre Martin Luthers gedeutet werden darf«². Im gleichen Sinn äußern sich auch Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour, die, wie schon Decker, darauf verweisen, dass Cusanus sich im Gegensatz zu Luther zu dem aus der Tradition überkommenen Begriff der *fides caritate formata* bekennt.³

Ganz im Geist einer ökumenischen Verständigung gelangt Erwin Iserloh nach dem Studium der einschlägigen Texte aus der *Reformatio generalis* und aus *De pace fidei* zu dem Urteil: »Klarer [...] kann man die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und schärfer die Absage an jede Werkgerechtigkeit nicht formulieren«. Und er fügt hinzu, dass »die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben heute nicht kirchentrennend zu sein braucht«.⁴

Reinhold Weier spricht auf dem 1970 den ökumenischen Bestrebungen des Kardinals gewidmeten Symposium zum Thema »Aus Gnade gerechtfertigt« und richtet dabei seine besondere Aufmerk-

1 EDMOND VANSTENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée* (Bibliothèque du XV^e siècle 24), Frankfurt a.M. 1963 [Repr. d. Ausg. Paris 1920], 407.

2 BRUNO DECKER, Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen, in: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hg. von Josef Koch (Studien und Texte zur europäischen Geistesgeschichte des Mittelalters 2), Leiden/Köln 1953, 117.

3 RAYMOND KLIBANSKY/HILDEBRAND BASCOUR, *Adnotatio* 35, in: h VII, p. 86f.

4 ERWIN ISERLOH, Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues (Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge 38), Wiesbaden 1965, 25, 31; vgl. DERS., Theologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, 707.

samkeit auf den in der Mitte der vierziger Jahre entstandenen Dialog *De visitatione Mariae*.⁵ Ganz grundsätzlich bemerkt er, dass Cusanus »sowohl Formulierungen Luthers nahe kommt, als auch den katholischen Standpunkt einnimmt«⁶. Die Konkretisierung seiner Beobachtungen erklärt die Ausgewogenheit seines Urteils. Weier findet in dem von ihm untersuchten Traktat nicht nur das *sola fide* Luthers vorweggenommen, sondern auch eine »katholische Formulierung des ›simul iustus et peccator‹«.⁷

Karl-Hermann Kandler, der die Einlassungen von Iserloh und Weier heranzieht und würdigt, nimmt sehr differenziert Stellung. Einerseits erkennt er an, dass bei Cusanus »der Heilscharakter des rechtfertigenden Glaubens klar zutage« tritt,⁸ andererseits erscheint ihm die von Cusanus aus der Tradition übernommene und beibehaltene Formel von der *fides caritate formata* problematisch. Deshalb sei die von Iserloh getroffene Feststellung von einer klar erkennbaren Absage an eine Werkgerechtigkeit nicht zu verabsolutieren.⁹ Doch spricht nach Kandler einiges dafür, dass die Werke bei Cusanus »als Folge und nicht als Bedingung des Glaubens gesehen werden«.¹⁰

Nach diesem freilich nur flüchtigen Rückblick auf einige Wortmeldungen aus der bisherigen Forschung zum Thema Rechtfertigung bei Cusanus sind wir nun vorbereitet auf die Darstellung und Diskussion, die wir uns vorgenommen haben. Dabei geht es uns

5 *De visitatione Mariae*, in: *Nicolai Cusae cardinalis Opera*, Bd. II, Paris 1514 [Nachdr. Frankfurt a.M. 1962] (im Folgenden: p II), 3^v-6^v. Zu dieser Schrift s. die Angaben von JOSEF KOCH, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten (Cusanus Texte I/7), Heidelberg 1942, 82 f.

6 REINHOLD WEIER, »Aus Gnade gerechtfertigt«, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 9 (1971), 119.

7 Ebd., 120, 122.

8 KARL-HERMANN KANDLER, Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit, Göttingen 1995, 102.

9 Ebd.

10 Ebd., 101.

nicht um einen Vergleich der Positionen von Cusanus und Luther. Unser Bemühen richtet sich vielmehr schlicht darauf, im Sinne einer ›Schau der Gestalt‹¹¹ das besondere Profil der cusanischen Lehre herauszuarbeiten. Dadurch wird sich in Umrissen auch abzeichnen, inwieweit Nikolaus dem Anliegen der Reformation entgegenkommt.

Wir werden deshalb im Folgenden so vorgehen: Im ersten Teil sollen einer Einlassung zum Thema aus der Frühzeit Texte aus *De docta ignorantia* und der etwa gleichzeitigen Vaterunser-Predigt gegenüber gestellt werden. Damit soll bereits am Anfang der Untersuchung darauf aufmerksam gemacht werden, wie Cusanus auf dem Fundament der Tradition um eine eigene Konzeption ringt, sobald er auf dem Reflexionsniveau von *De docta ignorantia* angekommen ist. Im Hauptteil sollen sodann die Grundlinien, die ganz eigene Perspektive des cusanischen Entwurfs dargestellt werden. Abschließend fassen wir in einem Resümee die Ergebnisse zusammen.

I. Eine frühe Darlegung der Rechtfertigung in Sermo VII und die Ausführungen in *De docta ignorantia* III,6 bzw. in der Vaterunser-Predigt von 1441. Ein Vergleich

1. Die Darstellung in Sermo VII

In Sermo VII vom 22. Juli 1431 führt das Gedächtnis der Tagesheiligen Maria Magdalena, die in der Tradition als exemplarischer Fall der Bekehrung bzw. Wandlung von einer Sünderin zur Heiligen gesehen wird, den Prediger an das Thema der Rechtfertigung heran. Nikolaus bietet hier in seiner Frühzeit noch keine selbständig ausgearbeitete theologische Betrachtung, sondern begnügt sich damit, auf die zur Debatte stehende Frage mit einem Exzerpt aus

11 Vgl. HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 31988.

Bonaventuras *Breviloquium* zu antworten. Die Bezugnahme dürfen wir durchaus im Sinne einer Identifikation des noch jungen Theologen mit der Position des seraphischen Lehrers verstehen. Hören wir nun also die Stimme des frühen Cusanus, seine zusammenfassende Wiedergabe der Passage aus Bonaventura:

»Auf daß der Gottlose lebendig werde, sind vier Dinge erforderlich: Einströmen der Gnade, Tilgung der Schuld, Reue und Antrieb des freien Willens. Die Schuld wird durch Gottes Geschenk getilgt, doch nicht ohne den freien Willen. Durch die umsonst verliehene Gnade wird der freie Wille vom Bösen zurückgerufen und zum Guten angeregt. Wenn er zustimmt und mit der Gnade mitwirkt, wird die heiligmachende Gnade eingegossen.

Die Sünde ist nicht von Gott geschaffen, und nichts ist Gott so entgegengesetzt wie sie. Denn sie wendet uns von Gott ab, indem sie den freien Willen verbildet. Sie zerstört das Gnadengeschenk. Die Entstellung des Ebenbildes bindet uns an die ewige Strafe, und die Abweisung der Gnade ist die Vernichtung ins Sein zum Tode. Und da die Beleidigung so groß ist wie der unendliche Gott, darum steht der Sünder nicht aus eigener Kraft auf; er muß vielmehr im Leben der Gnade neugeschaffen und die Beleidigung muß ihm vergeben werden. Daher ist allein jener, der der Urgrund für die Schöpfung ist, auch der für die Neuschöpfung, nämlich das Wort des Vaters. Er erneuert aber so, daß er die anerschaffenen Gesetze nicht schwächt. Daher zwingt er den freien Willen nicht; dem verbleibt seine Freiheit. Darum ist zur Tilgung der Schuld nicht nur die Einflößung der Gnade erforderlich, sondern bei Erwachsenen auch die Zustimmung, sie müssen sich für die Tilgung der Schuld bereiten durch die Verabscheuung aller Sünden – wir nennen dies die Reue – und sich so die der Eingießung der Gnade gemäße Form geben durch Zustimmung und Annahme des göttlichen Geschenks, und dies nennen wir die Bewegung des freien Willens. Nachdem der freie Wille durch die unverdient verliehene Gnade [*per gratiam gratis datam*] angeregt ist und indem er zustimmt und mitwirkt, gelangt er hin zum Ziel der heiligmachenden Gnade, nämlich zur Herrlichkeit. Die Gnade verhält sich zum freien Willen wie der Reiter zum Pferd. Darum sagt Maria: »Ich kam krank zum Arzt, der allein mich heilen konnte, und durfte seine Füße küssen und mit Tränen netzen.«¹²

12 *Sermo VII: h XVI, n. 19, lin. 4–39*; Übers. nach: NIKOLAUS VON KUES, Predigten 1430–1441, dt. von Josef Sikora und Elisabeth Bohnenstädt (Schriften im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst Hoffmann), Heidelberg 1952 (im Folgenden: Bohnenstädt), 220–221. Vgl. BONAVENTURA, *Breviloquium* pars 5 c. 3, in: *Opera omnia*, Bd. 5, *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891, 254b–255b; vgl. auch DERS. in: IV Sent., d. 17 p. 1 a. 1 et 2, in: *Opera omnia*, Bd. 4, *Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi 1889, 418a–432b. Bei dem Exzerpt, das Cusanus seiner Predigt

2. Die Stellungnahme in *De docta ignorantia* III,6 und Sermo XXIV

Wir stellen neben das Zeugnis aus dem Jahr 1431 die Darstellung der Thematik aus *De docta ignorantia* und der Vaterunser-Auslegung. Das soll uns die Gelegenheit geben, den Fortschritt einer Entwicklung wahrzunehmen. Cusanus begegnet auf dem nunmehr erreichten spekulativen Niveau, wie sofort zu erkennen ist, dem Thema in einer neuen Weise. Zunächst zu *De docta ignorantia*.

»Das Menschsein in Christus Jesus hat also die gesamten Mängel aller Menschen gehoben. Denn da es das höchste [*maxima*] Menschsein ist, umfaßt es die ganze Möglichkeit der Art, so daß es eine solche Seinsgleichheit für einen jeden Menschen ist, daß er viel umfassender als ein Bruder und der engste Freund mit jedem verbunden ist. Denn darin liegt die Wirksamkeit der höchsten Ausprägung der menschlichen Natur, daß Christus in jedem Menschen, der ihm in einem geformten Glauben anhängt, eben dieser nämliche Mensch durch die vollkommene Einigung ist, wobei die Individualität eines jeden unberührt bleibt. Kraft dieser Einigung ist es wahr, was er selbst sagt: »Was ihr dem geringsten unter den Meinen getan habt, habt ihr mir getan; und umgekehrt, was Christus Jesus durch sein Leiden an Verdiensten erwarb, haben jene erworben, die eins mit ihm sind, wobei der Unterschied in den Graden des Verdienstes bestehen bleibt entsprechend dem Gradunterschied in den Stufen der Einigung eines jeden mit ihm durch den in der Liebe geformten Glauben. [...] Unsere Rechtfertigung besteht also nicht aus uns, sondern aus Christus. Da er alle Fülle ist, erreichen wir in ihm alles, wenn wir ihn haben. Da wir ihn in diesem Leben durch einen geformten Glauben erreichen, können wir nur in diesem Glauben gerechtfertigt werden.«¹³

In der Vaterunser-Erklärung ist die Lehre von *De docta ignorantia* katechetisch aufbereitet. Sie erscheint dadurch griffiger. Einzelne Akzentuierungen sind jedoch zu beachten. Wir schauen uns die zentralen Aussagen an:

einfügt, handelt es sich um eine teils wörtliche, teils auch freie Wiedergabe des Textes aus dem Breviloquium.

- 13 *De docta ign.* III, 6: h I, p. 138, lin. 3–14.17–21 (n. 219–220); Übers. nach NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit III, übers. und mit Einl., Anm. und Reg. hg. von Hans Gerhard Senger (Philosophische Bibliothek 264c; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 15c), Hamburg 21999, 45, 47. Abweichend von Senger übersetzen wir »fides caritate formata« wörtlich: »Glaube, der durch die Liebe geformt ist«.

»Daraus merke, daß Gott allein die Schuld, die wir gegen Ihn verbrochen haben, verzeiht, wenn wir Ihn inniglich bittend sind. Da lerne, daß du glauben sollst; daß Gott den Sünder rechtfertigen kann und seine Schuld vergeben. [...] in seiner gnadenreichen Barmherzigkeit macht Er aus dem Ungerechten den Gerechten, wie Er durch seine Allmacht aus nichts etwas macht [...] Daher kann die Gnade der Reinigung von den Sünden an unsere Natur nicht <anders> herankommen als durch Christus, der auch alle unsere Gebrechen ausgleicht (erfüllet) und bezahlt, wenn wir in seinem Leibe Ihm vereinigt sind [...] Wenn uns Christus mit seinem Verdienst (verdienstenis) vereinigt ist, in dem wir alle in unserer Natur genug getan haben, dann werden wir im Einklang damit (billich) von Gott erhört werden, aber andernfalls nicht, wegen der Nicht-Aufnahmefähigkeit (Vnbegrifflichkeit) unserer Natur.«¹⁴

3. Die im Vergleich hervortretende Verbindung von Kontinuität und Fortschritt zu einer eigenständigen Konzeption

Vergleichen wir die Texte von 1431 und 1440/41 miteinander, so zeigt sich zunächst, dass Cusanus Grundlegendes aus der Tradition übernommen hat. Dazu gehört ganz gewiss die Gewichtung der Sünde, die Nikolaus Bonaventura gegenüber noch verstärkt, wenn er in seinem Exzerpt – von seiner Vorlage abweichend – von einer *annihilatio in esse mortis* spricht, wo Bonaventura die »Zunichtemachung des sittlichen Seins« vorbringt. Zur Behebung des Schadens, heißt dies, ist der Mensch von sich aus nicht in der Lage, er kann sich nicht aus eigener Kraft erheben. Genau dies bringt auch die Parallelisierung von Schöpfung und Erlösung zum Ausdruck, die Cusanus bei Bonaventura vorfindet und seinerseits aufnimmt. Allein der, der den Menschen erschaffen hat, kann ihn als Erlöser nach seinem Fall zu neuem Leben erwecken. Wir stoßen hier auf die Wurzeln einer christozentrischen Sicht, die bei Cusanus voll durchschlägt.

¹⁴ *Sermo* XXIV: h XVI, n. 36, lin. 11–16, 18–21; n. 37, lin. 11–15, 17–21; Übers. nach NIKOLAUS VON KUES, Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertr. von Wolfgang Jungandreas (Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung 2), Trier 1982, 23–24.

Den Begriff der *cooperatio*, den Cusanus 1431 in seinem Extrakt aus Bonaventura aufgenommen hatte, verwendet er in den späteren Vergleichstexten nicht mehr, akzentuiert dafür aber nachdrücklich die Notwendigkeit des Glaubens bzw. der *fides caritate formata*, der die Einheit mit Christus von Seiten des Menschen besiegelt.

Gleichzeitig fällt in die Augen, dass Cusanus in *De docta ignorantia* zu einer neuen Sprache findet, sich aus dem Formalismus der Scholastik befreit und der Rechtfertigungslehre dadurch eine eigene Prägung verleiht, dass er ihr eine spekulative Grundlage gibt und sie damit zugleich radikal auf Christus hin zentriert – dies alles ohne preiszugeben oder hinter sich zu lassen, was er aus der Tradition empfangen hat.

II. Das eigene Profil der cusanischen Lehre

Der Textvergleich hat schon erkennen lassen, dass Nikolaus sich im Spannungsfeld von Traditionsbindung und spekulativem Neuansatz bewegt. Es ist gerade die spekulative Durchdringung der aus der Tradition überkommenen Glaubensvorgabe, wir können auch sagen, seine Weise, *fides* und *intellectus* zusammenzuführen, die seiner Rechtfertigungslehre ihre besondere Gestalt gibt. Das soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

1. Die Christozentrik des Ansatzes

Wenn wir – von den Darlegungen in Sermo VII herkommend – auf die Erläuterung der Rechtfertigungsproblematik in *De docta ignorantia* schauen, springt sofort der Perspektivenwechsel ins Auge. Cusanus diskutiert das Problem auf der Reflexionsebene, die er sich 1440 erarbeitet hat, von einer entschieden christozentrischen Grundeinstellung her, zu der ihn, wie wir angedeutet haben, seine Verknüpfung von Tradition und Spekulation hinführen konnte. Das wollen wir uns genauer ansehen.

a) Die Diskussion um die *iustificatio* im unmittelbaren Kontext der christologisch-soteriologischen Betrachtung

Wenn wir die theologische Erklärung der Rechtfertigung bei Bonaventura oder Thomas von Aquin studieren, so stellen wir fest: Beide kommen im Vergleich zu Cusanus an einem anderen Ort auf das Problem zu sprechen, und zwar im Zusammenhang der Gnadenlehre oder, wenn sie die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentieren, im Kontext des Sakramenten-, näherhin des Taufsakraments.¹⁵ Das ändert sich bei Cusanus. Er hat in *De docta ignorantia* die Behandlung des Rechtfertigungsartikels seiner Betrachtung über das Geheimnis des Kreuzes eingefügt. D. h. objektive und subjektive Erlösung werden bei ihm aufs engste miteinander verbunden.¹⁶ Wir sehen, schon der Blick auf die formale Anordnung lässt die Struktur eines christozentrischen Denkens erkennen, die gewiss auch Bonaventura und Thomas nicht abzusprechen ist,¹⁷ bei Cusanus aber schon den formalen Aufbau der Lehre bestimmt.

b) Die Zueignung der Rechtfertigungsgnade mittels der *maximitas Christi*

Die Lehre von der Rechtfertigung antwortet auf die Frage: Wie, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen wird aus dem Gottlosen, dem Sünder, ein Gerechter? Die theologische Reflexion

15 S. hierzu OTTO HERMANN PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie; Theologische Reihe 4), Mainz 1967, 153, Anm. 4 (Stellenangaben zu Thomas und Bonaventura). S. auch oben Anm. 12.

16 S. hierzu ALBERT DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF 48), Münster 1997, 147.

17 Zur Christozentrik bei Thomas von Aquin s. OTTO HERMANN PESCH, *Theologie der Rechtfertigung* (wie Anm. 15), 581 ff.

zielt darauf ab zu klären, wie das von Christus am Kreuz gewirkte Heil, sein Verdienst, die Erlösung uns zugute kommen kann. Es geht also um ein Vermittlungsproblem, das sich nach einer objektiven wie nach einer subjektiven Seite hin stellt. Nun hat uns schon das Zeugnis aus *De docta ignorantia* gezeigt, dass die Antwort auf unsere Frage, objektiv gesehen – und das interessiert uns hier an erster Stelle – bei Cusanus in die Christologie bzw. Soteriologie eingeschlossen ist. Bezeichnend ist seine Formulierung in Sermo XXIV: »Die Gnade der Reinigung von den Sünden kann an unsere Natur nicht (anders) herankommen als durch Christus [...]«. ¹⁸

Fragen wir präziser, wie die Gnade der Reinigung bzw. der *iustificatio* an den einzelnen Menschen (den Sünder) herangetragen wird, so werden wir auf die Maximitätsspekulation verwiesen. ¹⁹ Cusanus sieht das Problem im Grundsatz gelöst im Blick auf die Größe Christi. Damit ist Folgendes gemeint: Durch die Vereinigung mit dem göttlichen Logos wird die menschliche Natur Christi zu einer Größtheit erhoben, die alle anderen Menschen (d. h. alle anderen Ausprägungen der Menschennatur) weit überragt. Und das gilt in einem zweifachen Sinn. Die *maximitas Christi* ist sowohl im Sinne einer umfassenden Universalität wie auch als absolute Vollkommenheit zu denken. ²⁰ Das bedeutet: Die Menschheit Christi umfasst als die größte komplikativ das Menschsein aller Menschen. Haubst spricht in diesem Zusammenhang von einer »Maximal-Kontraktion«. ²¹ Zum Zweiten ist die Menschennatur in Christus,

18 Sermo XXIV: h XVI, n. 37, lin. 11–13; Übers. nach NIKOLAUS VON KUES, Die Vaterunser-Erklärung (wie Anm. 14) 27.

19 Vgl. RUDOLF HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 138 ff., 219 ff.

20 STEFAN SCHNEIDER, Die »kosmische« Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 8), Münster 1979.

21 RUDOLF HAUBST, Christus ist uns »näher als Bruder und Freund«, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster 1991, 401.

wie Cusanus sich in *Sermo CCLX* ausdrückt, »zum Besseren hin gewandelt [*in melius mutata est*].«²² D. h. sie erlangt eine Vollkommenheit, die alle realen und denkbaren Vollkommenheiten einfaltet. Daraus resultiert, wie Haubst zusammenfasst: »Durch ihre Subsistenz im Wort erlangt sie [...] eine solche Wirklichkeits- und Lebensfülle, dass Christus die anderen Menschen daran teilnehmen lassen und sie so vollenden kann.«²³

Genau diesen Denkansatz macht Nikolaus für die Theologie der Rechtfertigung fruchtbar. In äußerster Verdichtung begegnet uns die Verbindung von Maximitätsidee und Rechtfertigung in der »hochspekulativen« Predigt XXII.²⁴ Zunächst konstruiert der Prediger den Begriff einer *ars complicativa*, den er dann manuduktorisch auf Christus überträgt: »Wenn nun alle Kunst in einem Menschen wäre, und sie wäre alle Vollkommenheit, alle Weisheit und alle Vernunft, schlosse dann die Vollkommenheit dieses einen nicht alle in sich ein?«²⁵ Wendet man diesen Gedanken auf Christus an, so sehen wir,

»[...] wie unsere Natur, die ja nicht eine andere ist als die Natur Christi, in Christus ganz vollkommen ist. Und hier beachte, daß Christus zusammenfällt [*coincidit*] mit eben der Natur der Menschheit, durch welche alle Menschen Menschen sind. Und daher ist er das Maß und der für alle gleiche Maßstab aller Menschen. Und in ihm sind alle Menschen als in dem Haupte und dem Fürsten aller insgesamt ohne Unterschied in der Einheit Christi, wo es weder Jude noch Heide, weder Mann noch Frau gibt, sondern der eine Christus selbst alles in allem ist. Darum ist Christus einem jeden der Nächste, ja viel näher als der leibliche Vater oder Bruder, da er ja die wesenhaft-eigenste Innerlichkeit eines jeden ist. Daher werden alle unsere Mängel in ihm, der unsere Fülle und Vollkommenheit ist, ergänzt. In ihm werden wir gerechtfertigt; in ihm sind wir heil; [...]«²⁶

An dieser Stelle erinnert Cusanus an das Erlösungswerk am Kreuz.²⁷ Er bringt den spekulativen Ansatz mit dem Glaubensgeheimnis zu-

22 *Sermo CCLX*: h XIX, n. 13, lin. 11.

23 RUDOLF HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 19) 223.

24 RUDOLF HAUBST, *Christus* (wie Anm. 20) 396.

25 *Sermo XXII*: h XVI, n. 37, lin. 2–4; Übers. nach Bohnenstädt (wie Anm. 12) 386.

26 Ebd., lin. 9–26; Übers. nach Bohnenstädt (wie Anm. 12) 387.

27 Ebd., n. 38, lin. 3.

sammen. Als der ›größte Mensch‹ konnte Jesus das vollkommenste Opfer am Kreuz darbringen, er konnte vollkommenen Gehorsam und die vollkommenste Genugtuung leisten.²⁸ Zugleich erlaubt der Gedanke der Maximität, wie wir sahen, eine Identifizierung Christi mit allen Menschen. Und umgekehrt: Alle Menschen können sich mit ihm identifizieren. Christi Menschennatur ist ja allumfassend. Mit der *aequalitas absoluta*, wie Cusanus die zweite göttliche Person bezeichnet, geeint, ist die *natura humana* Christi dadurch ausgezeichnet, dass sie allen Menschen im Verhältnis der Gleichheit gegenübersteht.²⁹ Christus ist niemandem gegenüber ein anderer, ein Fremder. »Deshalb«, so kann Cusanus fortfahren, »hat ein jeder, der Christus anhängt und geeint ist, nicht in einem anderen, sondern in eben seiner Menschheit, welche auch die Christi ist, der Schuld Genüge getan, wird er in ihr gerechtfertigt und neu belebt.«.³⁰

c) Die Akzentuierung der allein durch Christus möglichen Reinigung und Rechtfertigung angesichts der totalen Sündenverfallenheit der menschlichen Natur

Cusanus gegenüber ist immer wieder der Vorwurf erhoben worden, er verharmlose die Sünde. Dieser Eindruck ist längst widerlegt.³¹ Die Texte, besonders im Predigtwerk, sprechen eine andere Sprache.

28 S. unten Anm. 42 und 85. Vgl. Sermo CCLXXXVIII: h XIX, n. 41, lin. 11–16: »[...] ipse clarificavit Patrem, ob cuius oboedientiam mortem subiit. Et Pater clarificavit ipsum esse Filium suum, qui non potuisset tantae virtutis esse, quod mortem talem ob caritatem subiisset, nisi fuisset Filius Dei et caritatis, quae Deus est.«

29 *De docta ign.* I, 8: h I, p. 17, lin. 1–22 (n. 22–23); III, 2: h I, p. 124, lin. 7–9 (n. 191); III, 3: h I, p. 128, lin. 1–3.5–8 (n. 200); vgl. ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 16), 111.

30 *Sermo XXII*: h XVI, n. 38, lin. 9–12; Übers. nach Bohnenstädt (wie Anm. 12) 387.

31 ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 16) 2 ff., 19 ff., 30, 121 ff., 163–178.

Der Blick auf die einzigartige Größe Christi lässt erst recht den Ernst der Sünde und die Verlorenheit des Sünders erkennen. Wenn der Mensch nicht anders als in Christus seine Vollendung und damit seine Reinigung und Rechtfertigung erlangt, dann ist er abgesehen, getrennt von Christus der Sünder und als solcher preisgegeben der *annihilatio in esse mortis*, wie Cusanus sich schon in seiner frühen Predigt ausgedrückt hatte. Nikolaus selbst erklärt, dass erst von Christus her, im Licht der Erlösung und Neuschöpfung, das ganze Ausmaß, der verheerende Schaden der Sünde offenbar wird, wenn er sagt: »Je vornehmer die Gnade der Wiedergeburt, desto besser erkennt sich der Geist gefesselt in den Grenzen der Möglichkeit seiner Natur.«³² In der gleichen Predigt hält er fest, dass

»der Mensch in Sünde geboren ist [...]. Er erfährt, dass seine ganze Natur von einem Aussatz angesteckt ist, der durch keine geschaffene Arznei geheilt werden kann [...]. Der verständige Geist betrachtet sich daher zu recht eher als tot denn lebendig [...]. Schließlich erfährt er sich nicht als frei und arm, obwohl doch in dieser Armut des Geistes alle Reichtümer eingefaltet sind.«³³

Im Sermo CCLXI betont Nikolaus, dass Christus »mir durch seinen Tod am Kreuz allein aus Liebe das Leben verdient hat, als ich noch Feind war und in keiner Weise für ihn annehmbar«.³⁴ In dieser Feindschaft gegen Gott sieht er alle Menschen beschlossen. Sie sind »Feinde, weil der sinnenhafte oder fleischliche Mensch, wie er aus Adam hervorgegangen ist, in seiner Hingabe an das sinnenhafte Leben Gott gegenüber ein Feind war«.³⁵ »Als unser Erlöser in die Welt kam, traf er ein solches Menschengeschlecht an, d. h. es war in seinen Sünden tot«.³⁶ Das bedeutet: »Das ganze Menschengeschlecht [*tota humana massa*] ist in Adam verdorben«.³⁷ Deshalb gilt: »Niemand

32 *Sermo* CCXI: h XIX, n. 9, lin. 1–5.

33 Ebd., n. 15, lin. 8.12–14; n. 16, lin. 1–2, 7–9.

34 *Sermo* CCLXI: h XIX, n. 11, lin. 11–13.

35 *Sermo* CCLXV: h XIX, n. 14, lin. 13–14.

36 *Sermo* CCLXXII: h XIX, n. 12, lin. 1–3.

37 Ebd., n. 23, lin. 6.

kann in Wahrheit sagen, er sei ohne Sünde«. Wer es dennoch behauptet, »ist ein Lügner«. ³⁸

Vor diesem düsteren Hintergrund erhält das *solus Christus*, das Nikolaus immer wieder ausspricht, sein volles Gewicht. Nachdem er die Schwächen des unter der Herrschaft der Sünde stehenden Geistes aufgezählt hat, notiert er in Sermo CCXI: »Sie sind nur durch Christus zu heilen.«³⁹ »Durch nichts anderes«, heißt es in Sermo CCLVIII, »kann in der Seele die Reinigung vollbracht werden, als durch das Wort Gottes«. ⁴⁰ In einem Kommentar zur Heilung des Aussätzigen hören wir: »Der allein kann die Seele reinigen, der den Aussätzigen rein gemacht hat.«⁴¹ Und wenn Nikolaus in Sermo CCLXXVIII darauf besteht, dass alle Menschen sich als Sünder bekennen müssen, fügt er hinzu:

»Deshalb rechtfertigt allein der Tod Christi, des Unschuldigen, der sich selbst am Kreuz für uns hingegeben hat, die, die dazu fähig sind [...]. Christus allein ist es [*ipse est solus*], der zur Vollkommenheit führt und ergänzt, was allen fehlt, und aus seiner Fülle nehmen es alle entgegen [*accipiunt*].«⁴²

Auf eine kurze Formel gebracht finden wir diese christologische Konzentration in der *Cribratio Alkorani*: »Die Kreuzigung Christi ist für Christus selbst die Erhöhung und Verherrlichung, für die Christen die Rechtfertigung und das Leben, für alle Menschen die Auferstehung.«⁴³ Ähnlich lesen wir im Sermo CCLXXX: »Christus, von dem der Glaube sagt, dass er der Erlöser und die Rechtfertigung der Sünder ist [*redemptor et iustificatio peccatorum*], ist es, der durch die Gnade die Gläubigen, die ihn nachahmen, gerecht macht.«⁴⁴

38 *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, n. 26, lin. 7–8.

39 *Sermo CCXI*: h XIX, n. 17, lin. 1–2.

40 *Sermo CCLVIII*: h XIX, n. 23, lin. 9–11.

41 *Sermo CCLXIV*: h XIX, n. 20, lin. 8–9.

42 *Sermo CCLXXXVIII*: h XIX, n. 26, lin. 9–10; n. 28, lin. 4–7.

43 *Crib. Alk.* II, 13: h VIII, n. 123, lin. 4–5.

44 *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 18, lin. 6–8.

2. Die Vereinigung mit Christus durch den Glauben

Im bisherigen Gang unserer Überlegungen ist bereits deutlich geworden, dass die Einheit mit Christus die Voraussetzung darstellt für den Empfang der Rechtfertigungsgnade. Die *unio*, so haben wir gesehen, ist objektiv in und mit der *maximitas Christi* gegeben. Das genügt aber nicht. Gott schenkt zwar alles Gute, wie Nikolaus sich in einer Predigt ausdrückt, aber nicht »per cornua taurum«. ⁴⁵ Er will damit sagen: Es muss von Seiten des Menschen etwas hinzukommen, damit die Einigung hergestellt wird. Auch der Mensch muss einen Beitrag leisten. Das konfrontiert uns mit der subjektiven Seite des Problems. Und damit kommt die Bedeutung des Glaubens ins Spiel.

Im Glauben tritt der Sünder an Christus heran. Mehr noch, im Glauben wird er mit Christus eins. Cusanus hat diese mit Christus vereinigende Wirkung des Glaubens, die wir schon in *De docta ignorantia* und in der Vaterunser-Erklärung angesprochen fanden, an zahlreichen Stellen seines Predigtwerks herausgearbeitet. Eine besonders eindrucksvolle Darlegung begegnet uns im Sermo LIV aus dem Jahr 1445. Auch hier handelt es sich um eine Predigt zum Fest Maria Magdalena. Ähnlich wie schon 1431 nimmt der Prediger auch jetzt die in der Tagesperikope geschilderte Begegnung Jesus mit der Sünderin zum Anlass, in der Frage nach der Rechtfertigung Stellung zu beziehen. Wir werden auch durch den Vergleich von Schöpfung und Rechtfertigung noch einmal an Sermo VII erinnert. »Wie nämlich die Erhebung aus dem Nichts zum Sein Allmacht erfordert, so ist auch für die Versetzung des Sünders in den Stand der Rechtfertigung keine geringere Kraft notwendig«. Dann führt Nikolaus aus:

»Der Glaube, der zu Christus, dem Retter hinzutritt, bewirkt, daß Christus rettet und daß so die Rettung Sache Christi und des Glaubens ist, nicht als ob das zwei Prinzipien wären, so daß der Glaube das eine und Christus ein anderes wäre,

45 *Sermo CCXLII*: h XIX, n. 12, lin. 24–25.

sondern vielmehr durch den Ineinsfall beider Prinzipien, so daß Christus der Glaube ist, der rettet. Denn der Geist, der den Glauben an Christus hat, geht in die Einheit mit Christus über, so daß der Akt der Rettung nicht auf Christus als einen vom Geist des Geretteten Getrennten zurückgeht und auch nicht auf den Glauben als eine Kraft, die nicht Christus ist, sondern auf den Akt eines einzigen, der Christus der Retter und der Glaube des Geretteten ist.⁴⁶

Der Gedanke der Einheit stiftenden Wirkung des Glaubens gewinnt bei Cusanus eine zentrale Bedeutung. Besonders in seinen Predigten kommt Nikolaus immer wieder darauf zurück. Dabei ist die *fides quae*, das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes, dem auferstandenen Herrn und Erlöser, nicht vernachlässigt, sondern stets mit eingeschlossen.⁴⁷ Ebenso ist bedacht, dass der Glaube dem Menschen immer nur als Gnadengeschenk zukommt. »Der Glaube kommt [...] von oben, weil er Gnade Gottes ist«, heißt es in *Sermo CCLXXV*.⁴⁸ »Die verständige Seele«, sagt Nikolaus, »kann glauben, wenn sie will, oder nicht. Und das ist die größte Gabe Gottes.«⁴⁹ Wesentlich ist, dass Christus »durch die Gnade« im Glaubenden »wohnt«. »Die Gläubigkeit des Dieners ist das Haus der Gnade des Herrn.«⁵⁰ Im *Sermo CCLX* beschreibt Cusanus, wie es zur Einwohnung Christi kommt. Dies geschieht

»vermittels des (verkündigten) Wortes Gottes, das ins Ohr eintritt und im vernunfthaften Geist empfangen wird durch den Glauben. Dann wächst es, bis in uns Christus hervorgebracht wird. So ist Christus in den Christen verborgen, deren Leben verborgen ist in Christus.«⁵¹

Die hier zum Ausdruck gebrachte Wechselseitigkeit des Inneseins

46 *Sermo LIV*: h XVII, n. 17, lin. 13–17; n. 18, lin. 17–28; Übers. nach NIKOLAUS VON KUES, Predigten in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Sermones XXVII–CXXI, hg. von Walter Andreas Euler, Viki Ranff, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2013, 209f.

47 *Sermo CCXI*: h XIX, n. 4, lin. 8–12; *Sermo CCLXIII*: h XIX, n. 28, lin. 8–11; *Sermo CCLXV*: h XIX, n. 8, lin. 9–17; *Sermo CCLXXV*: h XIX, n. 11, lin. 6–8.

48 *Sermo CCLXXV*: h XIX, n. 17, lin. 14.

49 *Sermo CCLXVIII*: h XIX, n. 19, lin. 4–6.

50 *Sermo CCLXIX*: h XIX, n. 17, lin. 8–10.

51 *Sermo CCLX*: h XIX, n. 19, lin. 3–8.

ist für Cusanus selbstverständlich. »Christus in sich haben, heißt in Christus sein.«⁵²

Wir sehen:

»Der Glaube ist nichts anderes als die Gegenwart der Kraft Jesu selbst, die im Innersten des Glaubenden ist. Jesus ist so im Glaubenden, wie der Glaube ihn ergreift. [...] Wie der Glaube im Menschen wächst, so gewinnt Jesus beständig Gestalt im Glaubenden [*Jesus formatur continue in fidelī*].«⁵³

Damit ist der Glaube deutlich abgegrenzt von einem menschlichen Werk im Sinne einer Leistung.

Durch die *praesentia Christi* geht auf den Glaubenden über, wird ihm zu eigen, was in Christus geschehen, was durch ihn erwirkt ist. »Wie Christus gestorben ist wegen der Sünden, auf dass die Sünden bzw. der Sündenleib stirbt«, heißt es in *Sermo CCLXV*,

»so sterben im Tod Christi auch die Sünden [des Glaubenden] und er steht mit Christus auf. Alles geschieht nämlich in ihm, der die Form Christi angezogen hat, in gleicher Weise [conformiter], was, wie der Glaube bekennt, in Christus geschehen ist.«⁵⁴

Als Konsequenz daraus spricht Cusanus eine ernste Warnung aus: »Wer glaubt, er könne die Gerechtigkeit erreichen aus einem Glauben, der Christus nicht ergreift, der irrt. [...] In jedem Gläubigen, der aus dem Glauben gerechtfertigt wird, muss Christus sein, der allein die Rechtfertigung der Gerechten ist.«⁵⁵ »Nur wer in Christus ist, erlangt sie, wie das eine Haus Bayern in dem einen hochedlen Erstgeborenen die herzogliche Würde erlangt.«⁵⁶

52 *Sermo CCXLIV*: h XIX, n. 28, lin. 10–11.

53 *Sermo CCLII*: h XIX, n. 21, lin. 6–9, 10–12.

54 *Sermo CCLXV*: h XIX, n. 20, lin. 11–16.

55 *Sermo CCLXXV*: h XIX, n. 14, lin. 4–6; n. 15, lin. 2–4.

56 *Sermo CCLXVIII*: h XIX, n. 4, lin. 1–4.

3. Das Gewicht der platonisch-neuplatonischen Denkform

Nach platonisch-neuplatonischer Ontologie kommt den Dingen das Sein zu durch Teilhabe (Methexis; *participatio*) am höheren Seinsprinzip der Idee, so dass wir mit Klaus Kremer den Grundsatz formulieren können: »Alles Gute ist durch das (an sich) Gute gut, alles Weiße durch das (an sich) Weiße weiß.«⁵⁷ Im Blick auf den Seinsbegriff selbst, wie er bei Plotin und Proklos gefasst ist, hat Kremer vom »Plenitudo-Charakter« gesprochen.⁵⁸ Damit ist gemeint, dass das Teilhabe gewährende Prinzip in Fülle alles enthält, was in den *participantes* auf einer unteren Seinsebene zur Entfaltung kommt.

Nun zeigt sich, dass Cusanus die Grundstruktur dieses Denkmodells, das in der Philosophie des Platonismus die Konstitution des Seienden beschreibt, in seiner Lehre von der Rechtfertigung aufgreift, diese damit spekulativ durchdringt und erhellt. Das wird deutlich, wenn wir uns anschauen, wie Nikolaus in seinen Predigten weiter ausfaltet, was in der Maximitätsidee schon implizit enthalten ist. Wir können sagen: Nikolaus entwickelt sein Verständnis der Rechtfertigung in einer gewissen Analogie zur platonisch-neuplatonischen Seinslehre. Das soll im Folgenden näher dargelegt werden.

Schon den Begriff der Gnade und ihre Zuteilung an die einzelnen Empfänger erläutert Cusanus mit Hilfe des Partizipationsmodells. Demnach muss man sagen: »Jesus ist als Gabe Gottes die Gnade.« Für alle übrigen gilt, dass sie »an der geistigen Gnade Jesu teilnehmen [*spiritalem gratiam Jesu participantes*].«⁵⁹ Ähnlich formuliert

57 KLAUS KREMER, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1), Leiden 1971, 127 f.; vgl. auch MICHAEL THOMAS, Der Teilhabegegandanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450) (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 12), Münster 1996.

58 KLAUS KREMER, Die neuplatonische Seinsphilosophie (wie Anm. 57) 261; vgl. ebd., 211.

59 *Sermo* CCLXXIV: h XIX, n. 11, lin. 11–12.

Cusanus schon in Sermo CCXII: »Der Geist Jesu ist die Gnade, die aus seiner Fülle ausfließt in alle Gläubigen.«⁶⁰ Ganz eindeutig zeigt sich Nikolaus vom Platonismus inspiriert, wenn er platonische Seinsdeutung und den Gnadenbegriff in eine Parallele setzt, wie in Sermo CCXXI. Hier hören wir: »Das Weiße [*album*] als das Weiße ist nur in der Weiße [*in albedine*].« Dann kommt er auf die Wärme zu sprechen: »Dort ist der Schatz, wo alles Warme seine Wärme empfängt.« Und dann fährt er fort: »Christus ist die Fülle der Gnade [*plenitudo gratiae*], aus dessen Fülle alle empfangen, die die Gnade erlangt haben.«⁶¹

In diesen allgemeinen Rahmen, der den Empfang der Gnade als Teilhabe an der Fülle Christi beschreibt, fügt sich nun auch die cusanische Lehre von der Rechtfertigung. Ganz nach platonischem Denkmuster erklärt Cusanus: »In der Gerechtigkeit ist alles Gerechte [*omnia iusta*] enthalten wie in der Geradheit alles Gerade oder in der Wesenheit alles, was ist.«⁶² Dieser Gedanke wird in Sermo CCLXXII christologisch ausgelegt: »Gerechtigkeit, Friede, Wahrheit, Liebe und alle Tugend ist eingefaltet in jener Tugend, die wir den Geist Christi nennen.« Das führt ihn zu der Frage: »Wenn Christus die Tugend ist, ist dann jeder Gerechte durch Christus gerechtfertigt?« Darauf vernehmen wir die Antwort: »Ich sage, dass jeder Gerechte in Christus gerechtfertigt ist durch die Gerechtigkeit, die Christus ist.«⁶³ In Sermo CCLXXIV nennt er Christus die »Sonne der Gerechtigkeit [...] die Fülle des Geistes des Lichts«. Deshalb kann man auch sagen: »Die Gerechtigkeit des Petrus ist auch die Gerechtigkeit des gerechten Paulus, die (beide) durch die eine Gerechtigkeit, die Christus ist, gerecht sind.«⁶⁴ Ganz platonisch klingt wieder die Formulierung in Sermo CCLXXV: »Wie

60 *Sermo* CCXII: h XIX, n. 2, lin. 14–15.

61 *Sermo* CCXXI: h XIX, n. 1, lin. 4–5.16–17; n. 2, lin. 1–3.

62 *Sermo* CCLXVIII: h XIX, n. 6, lin. 9–11.

63 *Sermo* CCLXXII: h XIX, n. 18, lin. 6–8; n. 20, lin. 1–4.

64 *Sermo* CCLXXIV: h XIX, n. 5, lin. 23–24; n. 14, lin. 7–9.

durch die eine Wärme alles von der Kälte zur Wärme übergeht, so bilden alle Gerechten den Leib der einen Gerechtigkeit, dessen Form und Leben die Gerechtigkeit ist.«⁶⁵ *Sermo CCLXXX* bietet dazu die christologische Zuspitzung: »Die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes gibt jedem Gerechten das Sein [...]. Vor Gott ist jeder nur durch jene Gerechtigkeit gerechtfertigt, die Christus ist.«⁶⁶

Dass die dem Platonismus entlehnte Denkform bei Cusanus immer im Dienst der theologischen Reflexion steht und sich nicht verselbständigt oder die Glaubensaussage gefährdet, tritt deutlich hervor, wenn der Kardinal stärker das zentrale Glaubensgeheimnis in den Blick nimmt, wie etwa in *Sermo CCXXXVII*. Dort heißt es: »Die Rechtfertigung, die eine Vollendung bedeutet, empfangen wir durch das Verdienst der Vergießung des Blutes. Gerechtfertigt sind wir im Blut Christi.«⁶⁷ In *Sermo CCLXXVIII* zeigt sich sehr schön, wie die philosophische Denkform und die Glaubensaussage sich verbinden, wenn der Prediger ausführt:

»Christus ist durch das Verdienst seines Todes die Gerechtigkeit, die rechtfertigt. [...] Er ist die Gerechtigkeit der Menschen, in dessen Gerechtigkeit alle gerechtfertigt werden, und diese Rechtfertigung wurde durch den Tod am Kreuz vollendet.«⁶⁸

Hierher gehört auch eine Klarstellung zum Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit: »Christus ist auf solche Weise unsere Rechtfertigung geworden, dass die Übertragung seines Verdienstes durch Gnade unsere Gerechtigkeit ist und wir zum Vater sagen können, er möge uns das Reich des (ewigen) Lebens schenken.«⁶⁹

In unserem Zusammenhang ist schließlich auf eine wichtige Implikation des Partizipationsgedankens aufmerksam zu machen, die in der cusanischen Rechtfertigungslehre insofern zu Buche schlägt,

65 *Sermo CCLXXV*: h XIX, n. 32, lin. 11–14.

66 *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 18, lin. 17–18, 19–21.

67 *Sermo CCXXXVII*: h XIX, n. 10, lin. 5–7.

68 *Sermo CCLXXVIII*: h XIX, n. 25, lin. 11–12; n. 31, lin. 11–15.

69 *Sermo CCLXX*: h XIX, n. 9, lin. 12–15.

als sie die Bedeutung des Glaubens im Sinne eines *sola fides* (auf diese Wendung werden wir noch stoßen) spekulativ unterfängt und damit forciert. Um welche Implikation geht es?

Seinskonstitution durch *participatio* am höheren Seinsprinzip besagt im Sinne der Platoniker, dass die Dinge, die am Sein nur teilhaben und allein dadurch (durch solche Teilhabe) ins Sein treten, aus sich selbst nichts sind.⁷⁰ »Omne igitur de nihilo attractum [...] de nihilo ad esse accredit.«⁷¹ Anders gewendet, heißt das: »Habet [...] creatura omne id, quod habet, a principio paterno.«⁷² Dass und wie diese Einsicht im Verständnis der Rechtfertigung durchschlägt, tritt vielleicht nirgends so klar hervor wie im eingangs genannten Dialog *De visitatione Mariae*.

In diesem kleinen Traktat hat Nikolaus ein Zwiegespräch gestaltet, das ein frommer Christ mit der Gottesmutter führt. Darin lässt sich der Christ belehren über die einzigartige Begnadung Mariens. Doch fällt der Blick von Maria her immer wieder auf die Gnade im Allgemeinen und das christliche Leben. Nikolaus führt von Maria her zum Verständnis der Gnade, des Glaubens und der Tugenden im Leben des Christen. In diesem Kontext wird die Rechtfertigung des Sünders sozusagen in Parallele gesetzt zur Begnadung Mariens.

Vor diesem Hintergrund ist schon der Auftakt des Dialogs höchst aufschlussreich: Angesichts der Erscheinung der Gottesmutter geht dem Christen seine Sündhaftigkeit auf. Er erfährt und sieht sich selbst als Sünder. Gerade das Bekenntnis der Unwürdigkeit wird nun aber gelobt. Maria tröstet ihren Gesprächspartner: »Weil du dich als unrein erkennst, entbehrest du die Gnade nicht.«⁷³ Das wird

70 S. hierzu KLAUS KREMER, Die neuplatonische Seinsphilosophie (wie Anm. 57) 158f., 323, 408f., 413, 426f.; ALBERT DAHM, Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 113 (2004), 121, 127, 131, 134.

71 *Sermo* CCXLIII: h XIX, n. 21, lin. 8–9, 10–11.

72 *Sermo* XIX: h XVI, n. 14, lin. 7–8.

73 *De visitatione Mariae* (wie Anm. 5): p II, 3^v.

erklärt und ins Grundsätzliche gewendet: »Wem seine Sünden ekelhafter Schmutz sind, der ist gesund.«⁷⁴ Reinhold Weier kommentiert diese Aussage mit der Bemerkung: »Das ist katholische Formulierung des ›simul iustus et peccator‹.«⁷⁵

Im weiteren Verlauf der Unterredung wird dann der Glaube Mariens zum Thema. Das Stichwort dazu liefert der Lobpreis Elisabeths in ihrem an Maria gerichteten Gruß, den Nikolaus – Lk 1,45 leicht abändernd – in direkter Anrede wiedergibt: Selig bist du, die du geglaubt hast.⁷⁶ Damit rückt in den Fokus, welche Rolle der Glaube für die Erwählung Mariens spielt. Cusanus legt die Antwort darauf und damit zugleich die im Blick auf unsere Problemstellung entscheidenden Sätze Maria in den Mund:

»Ich habe nichts zu diesem wunderbaren Geheimnis [der Gottesmutterchaft] beigetragen als den Glauben. Und weil in mir kein anderer Grund für eine so

74 Ebd.

75 REINHOLD WEIER, »Aus Gnade gerechtfertigt« (wie Anm. 6), 120. Um eine katholische Deutung der Formel bemüht sich KARL RAHNER, Gerech und Sünder zugleich, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Neue Schriften, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, 262–276. Ebd. 274 f. sagt Rahner: »Von uns *allein* aus können wir nicht das geringste tun, daß Gott uns seine Gnade zuwendet, denn unsere Bitte um Gnade beruht auf unerbetener Gnade, die das Betenkönnen und das Beten geben muss. Immer muß uns Gott mit seiner Gnade zuvorkommen. [...] Von uns aus sind wir immer Sünder. Von uns aus würden wir uns von Gott abwenden, wenn Gottes Gnade uns nicht zuvorkommen würde. Angesichts der unverfügbaren Gnade Gottes, der angefochtenen Gerechtigkeit, der unverfügbaren Gerechtigkeit sind wir immer Sünder. [...] Da die eine große Bewegung unseres Daseins aus unserer Verlorenheit auf Gott hin immer den Ursprungsort, von dem diese Bewegung ausgeht, noch in sich trägt, sind wir als werdende Pilger, die die Vollendung erst noch suchen, ›gerecht und Sünder zugleich‹. Das heißt [...] nicht, daß sich diese beiden Größen in einer einfachen statischen Dialektik immer gleichbleibend gegenüberstünden. Wohl aber ist das konkrete Heilswirken des Menschen immer gleichzeitig charakterisiert vom Ausgangspunkt, von dem wir herkommen, von der eigenen Verlorenheit, die wir verlassen haben, wie auch vom Ziel, das wir in der Hoffnung schon besitzen, nach dem wir uns aber zugleich ausstrecken.«

76 *De visitatione Mariae* (wie Anm. 5) p II, 5^v.

große Gnade zu finden ist, sagt Elisabeth richtigerweise, dass ich allein aus dem Glauben [*ex fide solum*] dieses ganze Geschenk Gottes erlangt habe.«⁷⁷

Genau nach diesem Maßstab wird nun die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung bestimmt.

Auf was es Cusanus ankommt, liest sich wie eine Definition und ist wieder Maria in den Mund gelegt: »Dies [...] ist all unsere Gerechtigkeit, die wir *aus uns selbst nicht* gerechtfertigt werden können, nämlich Gott zu glauben, der mächtig ist, alles zu vollbringen, was er gesagt hat.«⁷⁸

Die Wendung »*ex nobis* [...] *non*« kommt im Folgenden in eine strukturelle Parallele zu der Nichtigkeit zu stehen, die dem Geschöpf zukommt, wenn man es in sich selbst betrachtet. Dazu schauen wir noch einmal auf die Worte der Gottesmutter. Aus ihnen spricht die Haltung der Demut. In Maria begegnet uns der Typus der demütigen Magd. Cusanus erinnert daran, dass sie sich selbst als *ancilla domini* bekennt, und folgert daraus: »Die Magd, die sich selbst als Magd erkennt, ist demütig.«⁷⁹ Hier weitet sich wieder der Horizont. Der Christ erklärt in unserem Dialog: Wenn Gott nicht auf die unzähligen Tugenden, sondern auf die Demut seiner Magd geschaut hat, wenn sie aufgrund ihrer Demut verdient hat, Mutter zu werden, dann, so der Christ weiter, »sehe ich, dass die Demut für jeden Christen notwendig ist.«⁸⁰ Wie aber gelangen wir zur Demut? Der Weg führt über die Selbsterkenntnis. Eben das ist an Maria abzulesen. Sie, die sich als Magd erkannt und sich ganz zu ihrem Sein als Magd bekannt hat, steht damit zur Wahrheit ihres Geschöpfseins. Was aber ist die tiefste Wahrheit unserer Geschöpflichkeit? Darauf gibt es aus cusanischer Sicht nur eine Antwort: Unsere Nichtigkeit. Wieder bringt Maria die Sache auf den Punkt: »Jeder, der wahrnimmt, dass er von sich her nichts ist [*se nihil*

77 Ebd.

78 Ebd. (Hervorhebung v. Verf.).

79 Ebd., 6^r.

80 Ebd.

quantum ex se esse], kann nur demütig sein.« Zu dieser Erkenntnis gehört das Wissen, »dass alles, was er [der Mensch] hat, nicht ihm gehört, sondern dem, der es ihm verliehen hat, bis es ihm gefällt, es wieder zurückzufordern.«⁸¹

Hier haben wir die Verbindung der Wendung »*ex nobis* [...] *non*« aus der Diskussion um die Rechtfertigung mit dem Gedanken der Nichtigkeit des geschöpflichen Seins, den die platonisch-neuplatonische Seinslehre so pointiert zum Ausdruck bringt. Wir können sagen: Hier verbindet sich die philosophische Spekulation mit der Glaubenswahrheit bzw. der christlichen Spiritualität der Demut. Mehr noch: Die mit der platonischen Methexis-Lehre notwendig verbundene Einsicht, dass das Geschöpf aus sich heraus nichts ist (»*nihil quantum ex se*«), gibt dem christlichen Gedanken der *humilitas* und damit zugleich der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie Nikolaus sie in unserem Dialog vorträgt, ihre spekulative Schärfe. Was Cusanus im Blick auf das ontologische Problem, im Blick auf das Sein des Geschöpfs aufgegangen ist, wird hier fruchtbar gemacht für den theologischen Begriff der Rechtfertigung. Kurz zusammengefasst: »Gott schaut auf den, der sich in seiner Nichtigkeit erkennt [*se nihil reputando*] und zu ihm flieht.«⁸² Die philosophische Einsicht, die Cusanus Plato und den Neuplatonikern verdankt, wird auch theologisch erkenntnisleitend.

4. Zum Problem der *cooperatio*. Mitwirkung und Beteiligung des Menschen am Vorgang der Rechtfertigung

Die katholische Tradition sieht den Sünder als freies Subjekt insofern am Werk der Rechtfertigung beteiligt, als er der Gnade zustimmen und auf diese Weise mitwirken muss. *Consentire* und *cooperare*

81 Ebd.

82 Ebd.

lauten die Stichworte. Zu dieser Tradition bekennt sich auch Nikolaus von Kues. Wie aber ist diese Mitwirkung zu denken? Was besagt sie, und was besagt sie nicht? Cusanus hat auf diese Frage sehr differenziert geantwortet. In unserem letzten Abschnitt werfen wir abschließend einen Blick auf seine Problemlösung. Wir gliedern unsere Darlegung in drei Schritte.

a) Der Ausschluss der Werke als Verdienstsache

Durch die in platonisierender Diktion formulierte Auskunft, dass all unsere Gerechtigkeit Teilhabe an der *iustitia Christi* ist, sind wir auf die cusanische Position in der nun zu erörternden Frage schon vorbereitet. In *De pace fidei* fragt Paulus seinen Gesprächspartner, einen Tataren: »Was also rechtfertigt den, der Gerechtigkeit erlangt?« Der so Befragte antwortet: »Nicht die Verdienste. Ansonsten wäre sie nicht Gnade, sondern etwas Geschuldetes.« Darauf Paulus: »Sehr gut. Da jedoch kein Lebender vor Gott aufgrund seiner Werke gerechtfertigt wird, sondern durch Gnade, gibt der Allmächtige dem, dem er geben will, das, was er geben will.« Der Gnadengabe entspricht auf Seiten des Menschen der Glaube. Deshalb, so lässt Nikolaus den Apostel fortfahren, »ist es notwendig, dass er Gott glaubt. Darin also wird er gerechtfertigt, dass er aufgrund dessen, dass er Gott glaubt und erhofft, dass Gottes Wort geschieht, die Verheißung erlangt.« Zusammengefasst bedeutet dies, »dass jener Glaube allein rechtfertigt zur Aufnahme ins ewige Leben.«⁸³

Untermauert wird diese Position durch Zeugnisse aus der *Reformatio generalis*⁸⁴ und aus den Predigten. Wir beschränken uns hier

83 *De pace* 16: h VII, n. 55, p. 52, lin. 10–14, 15–17; n. 58, p. 54, lin. 1–2; Übers. (mit geringfügigen Änderungen) nach NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 3, hg. von Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1967, 781, 783.

84 *Ref. gen.*: h XV, n. 2, lin. 28–29; n. 4, lin. 30–46.

auf zwei profilierte Stellungnahmen aus den *Sermones*. In Sermo CCLXX blickt Nikolaus auf das Blutzeugnis der Märtyrer und stellt klar:

»Alle Märtyrer verdienen das ewige Leben nicht durch ihren Tod, weil jeder Tod eines beliebigen Menschen diesseits des größten anzusetzen und unendlich entfernt ist vom vollkommensten Tod, der allein das höchste, d. h. das ewige Leben verdient. Aber der Tod der Märtyrer bezeugt, dass sie christusförmig sind und in der heilig machenden Gnade leben. So sind sie also durch das Verdienst Christi, das ihnen auf dem Weg der Gnade geschenkt ist, gerechtfertigt und geheiligt.«⁸⁵

In Sermo CCLXXII erinnert er an das Sühnopfer Christi, das im Glauben wirksam wird. Dann fügt er hinzu, »dass jene, die den Glauben haben, das Heil erhoffen dürfen, wie offenkundig wird am Beispiel des Schwächers am Kreuz, der Sünderin Maria und anderer Gerechtfertigten, von denen man nicht liest, dass sie aufgrund vorausgehender Werke gerechtfertigt wurden, sondern allein durch einen geformten Glauben.«⁸⁶

b) Die Notwendigkeit der Vorbereitung auf den Empfang der Gnade

Nach der ausdrücklichen Lehre des Cusanus ist der Mensch bzw. der Sünder als freies Subjekt in den Vorgang der Rechtfertigung mit einbezogen. Er verharrt nicht in reiner Passivität. Sein freier Wille wird ernst genommen. Das Wort Gottes übt keinen Zwang aus (»Noluit cogere liberum arbitrium«).⁸⁷ In Auslegung von Joh 6,44 äußert der Kardinal: »Er zieht aber niemanden, der nicht bereit ist.«

85 *Sermo CCLXX*: h XIX, n. 10, lin. 3–11.

86 *Sermo CCLXXII*: h XIX, n. 31, lin. 4–8. Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo II, De Abraham ubi temptatur a Deo*, in: DERS., *Sermones de veteri testamento* (1–50), ed. Cyrille Lambot (Corpus Christianorum, Series Latina 41), n. 9: »Latro qui cum domino crucifixus est, corde credidit ad iustitiam, ore confessus est ad salutem. Nam fides quae per dilectionem operatur, et si non sit in quo exterius operetur, in corde tamen feruens seruat.«

87 *Sermo CCLXIV*: h XIX, n. 2, lin. 13.

Die Folgerung daraus lautet: »Die Seele muss sich dazu bereiten [*disponere*], dass sie gezogen werden kann.«⁸⁸ Wie müssen wir uns eine solche Disposition vorstellen, wie ist sie näherhin zu fassen? Einen ersten Hinweis erhalten wir, wenn Nikolaus an der zitierten Stelle hinzufügt: »Wenn die Seele vor ihm [Christus, dem Wort] flieht, der sie ruft, und zurückweicht vor dem, der sie einlädt, dann liegt es an ihr, wenn sie nicht gezogen wird.«⁸⁹

Der erste Schritt der Vorbereitung geschieht also in der Aufmerksamkeit für Christus, im Hören seines Wortes. »Wer, solange er lebt, den Rufenden nicht hört, wie es bei den Ungläubigen der Fall ist, die nicht hören, um zu glauben, und zwar mit einem geformten Glauben, dem wird die Tür des Hörens verschlossen, wenn er stirbt.«⁹⁰ Mit dem Hören muss die Abkehr von den Sünden verbunden sein: »Wenn du den Geist der Reinheit erlangen willst, musst du die Unzucht hassen. Wenn Du den Geist der Barmherzigkeit erlangen willst, musst du den Geiz hassen.« Die Distanzierung von der Sünde erfolgt in der Gottesfurcht. Deshalb mahnt der Kardinal: »Bereite also dein Gemach zum Empfang mit der Furcht Gottes, und bitte ausdauernd, dass Gott dir in deinem Innersten einen neuen und rechten Geist schenkt (*spiritum rectum innovabit*).«⁹¹ Vorausgesetzt ist hier ausdrücklich eine »potentia concipiendi in se spiritum divinum«.⁹² Solange der Mensch in seiner tierhaften Art verharrt, die ihn gleichsam gefangen hält, »kann er das Wort Gottes nicht erfassen«.⁹³ Die Sünden trennen ihn von Christus (»peccata separant ab ipso capitaneo«).⁹⁴

88 Ebd., n. 18, lin. 1, 4.

89 Ebd., lin. 4–6.

90 *Sermo CCLXXIII*: h XIX, n. 18, lin. 1–3.

91 *Sermo CCXL*: h XIX, n. 10, lin. 6–8; n. 11, lin. 7–9.

92 Ebd., n. 9, lin. 5–6.

93 *Sermo CCLXIV*: h XIX, n. 3, lin. 15–18.

94 *Sermo CCLVI*: h XIX; n. 8, lin. 18–19.

Dass zum Vorgang der Rechtfertigung auch die Disposition des Menschen gehört, hat Cusanus sehr schön am Beispiel der *mulier Chananaea* herausgestellt. In seiner Auslegung des Evangeliums Mt 15,21 ff. führt er aus: »Christus ist der Herr der Natur und der Geber der Gnade. Er ist es, der den Gläubigen hilft. Wer die Hilfe erfahren will, muss zu ihm kommen [*accedere ipsum*].« Genau damit hat Cusanus sehr präzise bestimmt, was der Sünder tun kann. Ihm bleibt nichts übrig als zu Christus zu kommen und ihn um Hilfe zu bitten. Das setzt voraus, dass er um seine Bedürftigkeit weiß und sie klar erkennt. Cusanus sagt: »Hilfe erbittet, wer tut, was er kann. Und er erkennt, dass er das Werk nicht vollenden kann [*se perficere non posse*]. Er kommt zu jenem Herrn, von dem er glaubt, er könne ihm die Kraft geben, zur Vollendung zu gelangen.« Diese Einsicht wird dann auf die Formel gebracht: »Das Gute zu beginnen, ist Sache des menschlichen Willens bzw. des Geistes des Menschen, zur Vollendung zu führen, Sache des Geistes Christi.«⁹⁵

c) Die im Glauben gewirkte Verwandlung zur *christiformitas*

Wir haben gesehen, wie, entsprechend der cusanischen Konzeption, der Mensch aus freiem Willen einen Anfang setzt, freilich unter dem Antrieb der Gnade (»omnia opera nostra in nobis operatur«).⁹⁶ Was

95 *Sermo* CCLXXII: h XIX, n. 1, lin. 5–8, 9–12, 12–14.

96 *Sermo* CCXX: h XIX, n. 12, lin. 41: »Nam omnia opera nostra in nobis operatur«. Vgl. auch *Sermo* CCLXXI: h XIX, n. 3, lin. 7–12: »Sic in omni regeneratione scilicet vero baptisate, Spiritus Sanctus in animam fidelis descendit invisibiliter, sicut in Christo visibilis columba manifestavit. Hic spiritus fidei sua virtute fecundat animam, ut concipiat verbum Dei, per quod fiat similis Deo«. Vgl. ferner *Sermo* CCLXXII: h XIX, n. 19, lin. 1–7: »Nota igitur, quod verbum Dei in se habet spiritum illum scilicet fontem vitae, et nostrum spiritum intellectualem seu rationalem, in quo fides capitur, qui est sua imago, separat a carnalibus desideriis corporis mortis huius et attrahit in suam lucem, ut liberetur a servitute illa, ubi morti serviebat«. THOMAS VON AQUIN hat in *Summa Theologiae* I–II, q. 113 a. 8 ad 2 das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen auf folgende »paradoxe« Formel gebracht: »[...] dispositio subiecti praecedat

so begonnen ist, wird durch die Gnade bzw. den Heiligen Geist oder, wie Cusanus auch sagt, den Geist Christi vollendet. Dabei ist der Mensch in das vollendende Wirken der Gnade so einbezogen, dass auch seine eigenen Kräfte frei gesetzt werden. Durch die Gnade wird der Mensch befreit und befähigt zur Mitwirkung. Wir finden deshalb bei Cusanus parallele Aussagereihen. Das Sein des neuen (gerechtfertigten) Menschen wird, wie wir schon feststellen konnten, ganz auf die Gnade bzw. Jesus Christus selbst zurückgeführt. Zugleich macht der Kardinal sichtbar, dass unter dem Antrieb des Geistes der im Vorgang der Rechtfertigung auferweckte Mensch⁹⁷ das neue, ihm geschenkte Leben ergreift, als neuer Mensch zu leben beginnt.

So hören wir in *Sermo CCLXIII*:

»Wenn der Geist Jesu in die menschliche Seele gesandt wird, macht er sie christusförmig, und ihre Tugend sowie ihr Handeln zeigen, dass dies wahr ist. »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.« Wenn nämlich die Werke christusförmig sind, gehen sie aus einer christusförmigen Seele hervor.«⁹⁸

»Wer glaubt, dass Christus der Sohn Gottes und Erlöser der Menschen ist, der folgt ihm.«⁹⁹ Cusanus kann dann den Vorgang der Verwandlung auch so beschreiben, dass das Tun, die Beteiligung des Menschen stärker hervortritt. So erklärt er den im Glauben vollzogenen Anschluss an Christus (»accessus«) als Angleichung an ihn (»sibi conformari«). Solche Angleichung nennt er mit dem Apostel

susceptionem formae ordine naturae: sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedat consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.« Zu der hier verhandelten Problematik s. auch OTTO HERMANN PESCH, *Theologie der Rechtfertigung* (wie Anm. 15) 679 ff. Kritisch zur katholischen Position äußert sich EBERHARD JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, 153–167.

97 *Sermo CCLXVII*: h XIX, n. 8, lin. 9–12, 14–16: »Nam quando evacuatür peccatum de interiore homine, ita quod »vetus homo«, cuius regnum est concupiscentia, [...] penitus crucifigitur et moritur, tunc de gratia per virtutem Dei resurgit »novus homo«.

98 *Sermo CCLXIII*: h XIX, n. 27, lin. 15–21.

99 *Sermo CCLXIV*; h XIX, n. 17, lin. 12–14.

›Christus anziehen‹. Was aber heißt ›Christus anziehen‹? Nikolaus erklärt:

»Dieses Anziehen heißt, sich mit den unvergänglichen Tugenden bekleiden, indem man die vergänglichen Begierden abtötet und das Unvergängliche anlegt, nämlich Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Wahrheit, Frieden, Liebe und die übrigen Tugenden dieser Art.«¹⁰⁰

Wie das Wirken des Geistes und das Tun des Menschen ineinander greifen, unterstreicht Nikolaus in Sermo CCLXXI. Zunächst erinnert er daran, dass »der Heilige Geist in der Taufe unsichtbar in die Seele des Gläubigen hinabsteigt.« Sodann beschreibt er, wie sich der Mensch unter dem Einfluss des Geistes verändert:

»Durch den Geist, den jeder in seiner Wiedergeburt empfängt, wird der Christ dazu angetrieben, das alte Leben, dem er entsagt hat, zu verlassen, und den alten Menschen zum Gehorsam gegenüber dem neuen zu führen und ihm zu unterwerfen.«

Darauf erklärt er:

»Im neuen, christusförmigen Menschen muss eine Verwandlung stattfinden, dahingehend, dass der innere Mensch, nachdem er durch den Glauben und das Vertrauen auf Gottes Wort seine Kräfte wiedererlangt hat, über den äußeren herrscht.«¹⁰¹

Von hier aus fällt auch Licht auf den Begriff der *fides caritate formata* bei Cusanus.

Zunächst gilt: »Der Heilige Geist gießt die Liebe [*caritatem*] allen ein, die zur Liebe Gottes hin verwandelt werden sollen [*in Dei amorem convertendis*].«¹⁰² Dadurch wird die Seele gleichsam verflüssigt¹⁰³ und weich wie »warmes Wachs«. So kann sie »alle Erziehung und den Eindruck der göttlichen Form« empfangen.¹⁰⁴ Letztlich ist es »die Liebe Christi, die den Glauben formt. Sie allein ist

100 Sermo CCLXV: h XIX, n. 19, lin. 9–10; n. 20, lin. 1–5; vgl. Sermo CCLXIII: h XIX, n. 15, lin. 1–15; n. 18, lin. 3–7.

101 Sermo CCLXXI: h XIX, n. 3, lin. 9–10; n. 6, lin. 11–15, 17–21.

102 Sermo CCXX: h XIX, n. 6, lin. 6–8.

103 Ebd., lin. 1–2, 5.

104 Sermo CCLXI: h XIX, n. 5, lin. 3–5.

vollkommen. Die Form, die allem die Form gibt [*forma formans*] ist vollkommen.«¹⁰⁵

Wir können sagen: Die *fides caritate formata* führt in die engste Verbundenheit mit Jesus Christus. Der Mensch bleibt davon nicht unberührt. Die *forma Christi* wird für ihn prägend. Das kommt einer Verwandlung gleich. Der Mensch, der die *forma Christi* empfängt, wird zu einem neuen, christusförmigen Menschen. Die *christiformitas* äußert sich in einem Leben, das sich durch die Tugenden auszeichnet, die in Christus eingefaltet sind.

III. Resümee

Unsere Untersuchung über die Rechtfertigungslehre des Nikolaus von Kues hat gleich auf den ersten Blick die alles beherrschende Christozentrik des cusanischen Entwurfs hervortreten lassen. Diese durchformt die Lehre des Kardinals und gibt ihr ihre ganz eigene Prägung. Wenn Nikolaus von der Rechtfertigung des Sünders spricht, schaut er sofort und beständig auf Christus. Gerechtfertigt sind wir allein in und durch Christus. Jesus Christus selbst ist die Rechtfertigung. Dieser Denkansatz und diese Sprache heben Cusanus schon äußerlich von der scholastischen Tradition ab, ohne ihn in einen Gegensatz zu ihr zu bringen. Mit der objektiven ist bei ihm zugleich die subjektive Erlösung beschrieben. Beide gehen sozusagen ineinander über.

Dieser Übergang, die enge Verknüpfung wird möglich durch die Idee der *maximitas Christi*. In ihr äußert sich die platonisch-neuplatonische Denkform, der Cusanus verpflichtet ist, die ihm hilft, den Gedanken der Rechtfertigung spekulativ zu durchdringen. Die in der platonisch-neuplatonischen Metaphysik ausgebildete Vorstellung von

105 *Sermo* CCLXXVIII: h XIX, n. 30, lin. 3–5.

der *participatio* liefert ihm das Instrumentarium, den christlichen Glaubensartikel zu durchdenken und im Denken tiefer zu erfassen. Dieser erhält so ein spekulatives Fundament. Der cusanische Entwurf zeigt zugleich, dass sich der Glaubenssatz von der Rechtfertigung des Sünders ohne Rückgriff auf aristotelische Kategorien und Denkfiguren (*habitus; qualitas*) theologisch erklären lässt.

Die gegenüber der Scholastik veränderte Ausgangsposition, der platonisch-neuplatonische Denkraum und die von ihm her geförderte und forcierte Konzentration auf Christus, führt Cusanus in eine gewisse Nähe zu den Reformatoren und ihrer im Vergleich zur Tradition veränderten Konzeption von der Rechtfertigung. Das bei Cusanus so ausgeprägte *solus Christus* leitet ja unmittelbar hin zur Formel *sola fides*.

Wir sahen aber auch, dass Cusanus unbeschadet seiner vom platonischen Denken her inspirierten Einstellung in der Tradition des Mittelalters verwurzelt ist und bleibt. Das wird vielleicht nirgendwo so deutlich wie dort, wo er von der Disposition des Sünders auf die Rechtfertigung und von der Verwandlung zur Christusförmigkeit unter dem Einfluss der Rechtfertigungsgnade spricht. Die Frage, ob und wie weit die reformatorische Theologie hier noch mitgehen kann, muss von den evangelischen Theologen beantwortet werden.¹⁰⁶ Für katholische und evangelische Theologen bleibt somit ein

106 KARL-HEINZ MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, stellt einer Betonung der »Alleinwirksamkeit Christi« (Ebd., 125), wie sie im Protestantismus vorherrsche, das katholische Verständnis einer inklusiven Stellvertretung gegenüber. Demgemäß umschreibt er die lutherische Position folgendermaßen: »Der Glaube, durch den der Christ Christus einverleibt wird, ist – so lehrt Luther – ausschließlich ein Handeln des Erlösers. Der Glaube ist Christi Tat *in* mir. Dieser Glaube äußert sich zwar in meinem festen Vertrauen auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade, aber er ist deswegen in keiner Weise *mein* Akt.« (ebd., 146f.) Der katholisch verstandene Gedanke der Sakramentalität bringt nach Menke demgegenüber zum Ausdruck, dass der Glaubende in seinem Sein und Handeln in das Erlösungswerk Christi mit einbezogen ist. Menke formuliert das folgendermaßen: »Der einzelne Christ und die Kirche insgesamt sind nicht nur Bezeugungsinstanzen der Alleinwirksamkeit

weiterer Klärungsbedarf: Verharrt Nikolaus von Kues trotz seiner immer wieder hervortretenden sprachlichen und teilweise auch konzeptionellen Nähe dennoch in Distanz zur reformatorischen Rechtfertigungstheologie? Die Frage bleibt uns weiter aufgegeben und ist im ökumenischen Diskurs aufzuarbeiten. Unsere Untersuchung wollte und sollte einen Beitrag dazu liefern, die Position des Cusanus möglichst präzise darzulegen und damit tiefer zu erfassen.

Christi, sondern Subjekte dessen, was sie empfangen.« (ebd., 125) »Deshalb«, so erläutert Menke weiter, »kann niemand in der Eucharistie die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkte Gemeinschaft des neuen Lebens empfangen, ohne sich mit diesem Empfangen in die geschichtliche Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und die Menschen einbeziehen zu lassen.« (ebd., 135).

ISBN 978-3-7902-1487-1