

Nikolaus von Kues und die *virtus verborum* Anmerkungen zum scholastischen Kontext seiner Zeichenlehre

UELI ZAHND

Der performative Aspekt von Sprache, der Umstand, dass Sprache Realität nicht nur beschreiben, sondern im sprachlichen Vollzug überhaupt erst erschaffen kann, dieser Aspekt ist, seit sich ihm John Austin in den *William-James-Lectures* von 1955 gewidmet hat, zu einem anerkannten Thema der modernen Sprachphilosophie geworden.¹ Sagt der Direktor nach längeren Verhandlungen, „ich schließe die Sitzung“, so ist dies formal gesehen bloß eine Feststellung, eine rein deskriptive Aussage – die aber etwas beschreibt, was sie gar nicht beschreiben könnte, wenn die Aussage nicht getätigt worden wäre. Auch wenn der Priester zum Kind auf seinem Arm sagt „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geists“, so beabsichtigt er, dass mit der Formel tatsächlich vollzogen wird, was sie beschreibt, dass die Worte *efficiunt, quod figurant*, wie eine alte scholastische Umschreibung lautet.²

-
- 1 Austin's *William-James-Lectures* wurden 1962 posthum unter dem Titel *How to do Things with Words* herausgegeben (deutsch 1972); die analytische Sprechakttheorie grundlegend weiterentwickelt hat Searle in seinen *Speech Acts* (1969). Für einen weiterführenden Überblick vgl. die Textsammlung von WIRTH (Hg.): *Performanz*.
 - 2 Die Formel wird in der Spätscholastik immer wieder als *dictio communis* im Rahmen der allgemeinen Sakramentenlehre angeführt, wie sie vor allem als Einstieg in die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Pet-

Die Diskussion um den Performanzbegriff hat den engeren Rahmen der analytischen Philosophie inzwischen längst verlassen; Theaterwissenschaftler, Ritualforscher und Historiker haben sich seiner angenommen, um ihn überall dort als theoretisches Instrument anzusetzen, wo in der Beachtung des aktuellen Vollzugs, in der Inszenierung von Textlichkeit ein Mehrwert erwartet wird gegenüber einem eingeschränkten Fokus allein auf schriftliche Zeugnisse.³ Dieser Ansatz scheint in den Kulturwissenschaften so fruchtbar zu sein, dass inzwischen nicht mehr nur von einer kulturwissenschaftlichen Wende des Performanz-Begriffs, sondern von einer performativen Wende der Kulturwissenschaften gesprochen wird.⁴

Dies bedeutet nun allerdings nicht, dass die performative Dimension von Sprache eine Entdeckung der letzten fünfzig Jahre gewesen ist. Wie schon das Beispiel mit dem Taufsakrament und dessen scholastische Umschreibung zeigen, war es mittelalterlichen Philosophen und Theologen nicht fremd darüber nachzudenken, dass Worten eine realitätswirkende Kraft innewohnen könne.⁵ Die schöpferische Kraft von Worten dürfte zudem eine Thematik sein, die insbesondere im Denken des Nikolaus von Kues von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Dessen letzt-

rus Lombardus betrieben wird (vgl. nur den Sentenzenkommentar des Pariser Albertisten LAMBERTUS DE MONTE, dessen erste *quaestio* zu Buch IV fragt, „utrum sacramenta nove legis efficiunt quod figurant, hoc est conferant gratiam quam significant, et hoc ratione operis operati“, Brügge, Stadtbibliothek 760, fol. 220r.) Im Lombard'schen Grundtext allerdings taucht die Formel nicht innerhalb der *allgemeinen* Sakramentenlehre auf, sondern einmal in Distinktion vier zur Taufe, wo sie fälschlicherweise auf Augustin zurückgeführt wird (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae* IV, d. 4 c. 1 n. 2, S. 252), und einmal in Distinktion 22 zur Buße (ebd. d. 22 c. 2 n. 4, S. 389).

- 3 Einen Überblick aus historischer Perspektive bieten MARTSCHUKAT/PATZOLD (Hgg.): *Ritual*; einen aus philosophischer Sicht bieten KERTSCHER/MERSCH (Hgg.): *Performativität und Praxis*.
- 4 Zur kulturwissenschaftlichen Wende des Performanz-Begriffs vgl. WIRTH (Hg.): *Performanz*, S. 183; zum performative turn der Kulturwissenschaften vgl. MARTSCHUKAT/PATZOLD (Hgg.): *Eine Einführung*, S. 3.
- 5 Neben der Sakramentenlehre widmeten sich auch gewisse Strömungen in Grammatik und Logik Phänomenen des Performativen (vgl. ROSIER: *La parole comme acte*); zur Sprache kamen sie zudem im Hinblick auf die Magie (vgl. DELAURENTI: *La puissance des mots*). Eine übergeordnete Theorie, welche diese unterschiedlichen Richtungen vereinte, fehlte aber, vgl. DE LIBERA: *Avant-Propos*, S. 18f. und ROSIER-CATACH: *La parole efficace*, S. 478f.

lich doch skeptizistischer⁶ Vorbehalt, dass es dem Menschen nicht möglich sei, eine *praecisio veritatis* zu erreichen, sondern dass sich die menschlichen Begriffe der Wahrheit bloß einschreiben könnten wie ein Vieleck einem Kreis, führt zu einer Differenz von sprachlicher Realität und Wirklichkeit, die einerseits alles Sprechen als je eigenen, mit der Wahrheit inkommensurablen Realitätsentwurf entlarvt.⁷ Andererseits liegt in dieser Differenz gerade das kreative Potential der Sprache, das den Menschen letztlich gottähnlich macht: Es ist der menschliche Geist, der in das unendliche Eine, das hinter allem steht, die Vielheit einschreibt und bemisst und damit den Menschen zum Maß aller Dinge macht.⁸ Insofern kann er als ‚zweiter Gott‘ seine *vis creativa* entfalten, um sprachlich gestaltend auf die Realität einzuwirken und Begriffe auszubilden, die eben überhaupt erst hervorbringen, was sie bezeichnen.⁹

So hat sich denn auch kürzlich João Maria André im Rahmen der zwölften *Trierer Cusanus Lecture* dem Themenkomplex „Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes“ gewidmet.¹⁰ André untersucht ein großes

-
- 6 Womit Cusanus nicht schlechthin als Skeptiker bezeichnet werden soll, vgl. FLASCH: Nicolaus Cusanus, S. 68. Wenn HEROLD: Bild, Symbol und Analogie, S. 299f. allerdings behauptet, „grundlegend neu“ sei bei Cusanus „das Bewusstsein, dass kein fester Punkt zur Verfügung steht“ und dies an dessen Bild eines Betrachters festmacht, der auf einem Schiff stehend das vorbeiziehende Ufer betrachtet (De docta ign. II (h I p. 103 [n. 162])), so ist gerade dieses Bild traditionell mittelalterlich für die Auseinandersetzung mit Sinnestäuschungen, vgl. MCGRADY: Some Varieties of Skeptical Experience, S. 427.
 - 7 Vgl. De docta ign. I (h I p. 9 [n. 10]) (hierzu PLATZER: symbolica venatio und scientia aenigmatica, S. 40f., vgl. S. 57–63) und übertragen auf Begriffe De mente (h²V n. 58; hierzu BENZ: Cusanus’ Sprach- und Signifikationstheorie, S. 104). Grundsätzlich zur Inkommensurabilität von Denken und Sein bei Cusanus vgl. BORSCHKE: Was etwas ist, S. 185–193
 - 8 Vgl. De mente (h²V n. 93): „Sed quando unum singulariter et multiplicando intelligit, res plures esse diiudicamus binarium dicendo, quia mens unum et idem singulariter bis sive geminando intelligit.“ Zum Protagoras’schen homo mensura vgl. De beryllo (h²XI/1 n. 6).
 - 9 Zum Menschen als secundum deum vgl. De beryllo (h²XI/1 n. 7); zur *vis creativa* vgl. Comp. (h XI/3 n. 23). Hierzu ausführlich BORMANN: Nikolaus von Kues, und FLASCH: Nicolaus Cusanus, S. 66-94. Ähnliche Stellen aus den Sermones bei KANDLER: Bilder und Gleichnisse, S. 14-16; vgl. zudem bereits HEROLD: Bild, Symbol und Analogie, S. 310-312.
 - 10 ANDRÉ: Kraft des Wortes. Wie so oft in historischer Perspektive werden auch bei Cusanus performative Aspekte meist nicht unter dem Blickwinkel von dessen eigenen Theorie-Ansätzen betrachtet, sondern es werden unter

Spektrum an Belegen, welche im Gesamt-Oeuvre des Cusanus die Thematik der *vis* oder *virtus* von Worten auch in einem weiteren Sinn ansprechen; er bettet dies ein in eine kurze Kontextualisierung der Wichtigkeit der Sprache bei Cusanus, zeichnet nach, wie Nikolaus die Kraft auch der menschlichen Worte im expressionistischen Begriff der Trinität und insbesondere im göttlichen Sohn als göttlichem Wort gegründet sieht, und er bespricht schließlich das für die vorliegende Thematik zentrale und von Nikolaus oft verwendete Bild vom Wort als Brot.

So ausführlich diese Darstellung von André auch ist und so umfassend in ihr vor allem die unterschiedlichsten Belege berücksichtigt werden, sei es hier doch erlaubt, drei Punkte anzumerken: Erstens geht es André, wie er das selber offen deklariert, nicht um Sprachphilosophie, sondern um ein letztlich wohl eher ethisches Unternehmen, nämlich um die Frage nach der Überzeugungs- und Versöhnungskraft von Worten.¹¹ Das ist auch gar nicht zu kritisieren; es zeigt aber eine Lücke auf, an der die Problematik noch weiter zu vertiefen ist. Zweitens beansprucht André zwar, eine Kontextualisierung der Thematik zu liefern, geht darin aber nur sehr punktuell auf einige schon fast klischeehaft umrissene Gemeinplätze zur Renaissance und zur Mystik ein und lässt einen so naheliegenden Kontext wie die Spätscholastik schlechthin außer Acht.¹² Das nun führt drittens dazu, dass er eine ganze Reihe von Belegen zu überinterpretieren droht. Denn, um nur den offenkundigsten Punkt aufzugreifen, wenn Cusanus von der *vis vocabuli* – wörtlich von der ‚Kraft‘ eines Wortes – spricht, so geht es ihm nicht um eine im tieferen Sinn verborgene

Anwendung einer modernen Theorie performative Lesarten von Cusanus' Texten erprobt, vgl. bereits STRUEVER: *Metaphoric Morals*, neuerdings vor allem MERTENS: *Stimme und Schrift*, oder HOFF: *Philosophie als performative Praktik*.

- 11 ANDRÉ: *Kraft des Wortes*, S. 6: „wenn wir diese Reflexionen mit dem Ausdruck ‚Kraft des Wortes‘ bezeichnen, wollen wir die Aufmerksamkeit auf das lenken, was wir als spezifisch für das Denken des Autors erachten und nicht unbedingt auf eine eventuelle ‚Philosophie der Sprache‘.“ Und S. 7: „wenn wir diesen Ausdruck als zentral und symptomatisch erachten, bezeichnen wir sogleich den praxisbezogenen und ethischen Horizont, in den sich unseres Erachtens das Problem der Sprache bei diesem Autor einfügt“.
- 12 Ebd. S. 7-9 nennt André als „fundamentale Züge“ einer „charakteristischen Bewegung des 15. Jahrhunderts“ erstens „die Tendenz zur Aufwertung der Sprache“, zweitens „das Streben nach einer neuen, eigenen und genauen Sprache“ und drittens „die Dialektik zwischen der Kraft und den Grenzen der Sprache“.

Macht dieses Wortes, sondern – wie gleich zu sehen sein wird und wie das im spätmittelalterlichen Latein üblich war – um die sich aus der Etymologie eines Wortes herleitende *Bedeutung* desselben.¹³

Auf den nachstehenden Seiten sei daher folgendes unternommen: Der sprachphilosophische Aspekt der cusanischen Rede von der Macht der Worte sei aufgegriffen, indem in einem ersten Schritt Cusanus' Verständnis von Sprache skizziert und in eine semiotische und eine theologische Richtungen vertieft wird, und indem es in einem zweiten Schritt in den Kontext spätmittelalterlich scholastischer Modelle von Sprache gesetzt wird. Der erste Teil geht hierzu auf die einschlägigen Kapitel aus *De mente* und aus dem *Compendium* sowie auf einige Predigten ein; der zweite Teil wird sich zum einen auf Kommentare zu den *Summulae logicales* des Petrus Hispanus, zum anderen auf einige sakramententheologische Texte beziehen. Damit dürfte sich in Ansätzen zeigen lassen, wo in der Frage nach der *virtus verborum* Anciennitäten und Modernitäten des Cusanus liegen, und was für Anregungen sich daraus allenfalls für die aktuelle Performanz-Diskussion ergeben könnten.

1 Nikolaus von Kues

Um die sprachphilosophische Seite von Nikolaus' Rede von der *virtus verborum* beleuchten zu können, ist zuerst noch einmal kurz zu umreißen, was sein grundlegendes Verständnis von Sprache ist. Als Ausgangstext dient hierzu sein Laiengespräch *De mente*, weil sich darin nicht nur die wesentlichen Punkte von Nikolaus' Sprachverständnis vereint finden, sondern weil in diesem Dialog zugleich auch deutlich wird, in welche Richtung sein Verständnis der performativen Dimen-

13 So etwa auch ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 149; anders dann allerdings ebd. S. 563. Konzeptuell geht die Rückbindung der *vis* (qua Bedeutung) eines Begriffs an dessen Etymologie schon auf Platons *Kratylos* zurück (vgl. BORSCHKE: *Was etwas ist*, S. 40); für das lateinisch Mittelalter festgelegt hat den Gedanken aber ISIDOR VON SEVILLA: *Origines* I,19: „*dum videtur unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis*“. Anders etwa ANDRÉ: *Kraft des Wortes*, S. 24 zu *De mente* (h²V n. 58) oder S. 28; vgl. auch HENNIGFELD: *Verbum-Signum*, S. 264. Ähnlich verhält es sich mit der *virtus sermonis*, die nicht als eine in der Rede liegende Kraft, sondern als die wörtliche Bedeutung einer Aussage in Abgrenzung von einer allfälligen metaphorischen zu verstehen ist, vgl. HOENEN: *Virtus Sermonis and the Trinity*, S. 158.

sion der Sprache geht.¹⁴ Dies wird sich in zwei Richtungen vertiefen lassen: in eine semiotische, was anhand von Ausschnitten aus dem *Compendium* geschehen soll, und in eine theologische, wie sich an einigen Predigten zeigen lassen wird.

1.1 Zum grundlegenden Sprachverständnis: *De mente*

Die kleine Schrift über den Geist ist das zweite der drei Laien-Gespräche, die Cusanus um 1450 verfasst hat, um eine alternative, durch eigenständiges Denken statt durch Bücherstudium erworbene Philosophie zu skizzieren. Entsprechend scholastik-kritisch ist die Schrift schon von ihrer Anlage her,¹⁵ und es wird nicht ganz ohne spöttischen Unterton gemeint sein, wenn Cusanus die erste Gesprächssituation zustande kommen lässt, indem ein Redner einen „Philosophen“ – den Scholastiker – mitten im Gewühl des römischen Jubeljahres *ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus* erkennt.¹⁶ Vom Redner angesprochen erklärt dieser Philosoph, dass er mehr über den Geist erfahren und sich hierzu in die Schriften weiser Männer knien möchte, die er in einem nahe gelegenen Tempel vermute. Der Redner allerdings weiß nichts von solchen Schriften und führt den Philosophen stattdessen zu einem Laien, der zu bewundern sei.

Die drei kommen ins Gespräch. Ungeduldig fragt der Philosoph den Laien, ob er irgendeine Mutmaßung über den Geist habe; und es ist gleich zu Beginn der einsetzenden Ausführungen, dass der Laie auf das Verhältnis von Begriff und Sache zu sprechen kommt. Ausgangspunkt ist eine etymologische Bemerkung des Laien, dass der Begriff *mens* von *mensurare* stamme. Der Philosoph, dem diese – klassisch scholasti-

14 Zu einer umfassenden Darstellung des Sprachverständnisses von Cusanus vgl. vor allem ELPERT: *Loqui est revelare*; zur älteren Forschung vgl. auch STADLER: *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit*, S. 13f.; für das Sprachverständnis des frühen Cusanus vgl. RÍOS: *Das Sprachproblem*.

15 Mit STADLER: *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit*, S. 22.

16 *De mente* (h²V n. 51); zur Identifikation des Philosophen als Scholastiker vgl. ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 146. PLATZER: *symbolica venatio und scientia aenigmatica*, S. 77, ordnet den Philosophen zwar den Peripatetikern zu, setzt diese aber später (ebd. S. 88) mit der scholastischen Strömung des Nominalismus gleich.

sche¹⁷ – Herleitung noch nie begegnet sein soll, er möchte Klärung hierzu. Der Laie setzt an:

„Wenn die Bedeutung der Vokabel (*vis vocabuli*) sorgfältiger zu untersuchen ist, so glaube ich, dass jene Kraft, die in uns ist, die aller Dinge Urbilder begrifflich einfaltet und die ich Geist nenne, keineswegs im eigentlichen Sinne (*proprie*) benannt wird.“¹⁸

Cusanus beginnt ein Spiel: Wo es eben noch um den Geist ging, geht es nun um die *Bedeutung* des Begriffs Geist, um die *vis vocabuli* also eines Dings, dessen *vis* gerade darin besteht, begrifflich – *notionaliter* – einzufalten. Es wird insofern vollführt, nämlich begrifflich geklärt, was beschrieben wird, nämlich die begriffliche Einfaltung; Cusanus inszeniert, ja performiert damit die geistige Performanz.

Notwendig scheint dieses verschachtelte Spiel zu sein, weil die Vokabeln die Dinge nicht in ihrem eigentlichen Sinne erfassen, und es erklärt dies der Laie folgendermaßen:

„Denn wie der menschliche Verstand – die *ratio* – das Wesen der Werke Gottes nicht erreicht, so auch nicht die Vokabel. Denn die Vokabeln sind durch eine Bewegung des Verstandes eingesetzt (*imposita*). Wir benennen nämlich ein Ding aus einem bestimmten Grund mit der einen Vokabel und das gleiche aus einem andern mit einer anderen, und eine Sprache hat dem Wesen näherkommende, eine andere fremdere und entferntere Vokabeln. So sehe ich, da die Angemessenheit der Vokabeln dem Mehr und Minder unterliegt, dass man die genaue Vokabel – das *vocabulum praecisum* – nicht kennt.“¹⁹

17 Vgl. beispielsweise den prominenten Einstieg in die *responsio* zur zehnten *quaestio* von THOMAS VON AQUIN: *De veritate*, S. 191: „Nomen mentis a mensurando est sumptum.“

18 *De mente* (h²V n. 58): „Si de vi vocabuli diligentius scrutandum est, arbitrator vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari.“ Vgl. hierzu MEINHARDT: Nikolaus von Kues, S. 186.

19 *De mente* (h²V n. 58): „Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum. Sunt enim vocabula motu rationis imposita. Nominamus enim unam rem vocabulo uno et per certam rationem et eandem alio per aliam, et una lingua habet propria, alia ma-

Cusanus baut sein Sprachmodell vom Einsetzungsakt der Sprache her auf. Die ursprüngliche Einsetzung der Worte ist auf einer rationalen Ebene geschehen, auf welcher die Eigenschaften der Dinge – so Cusanus' skeptizistischer Vorbehalt – nicht erfasst werden; daher gibt es unterschiedliche Sprachen und daher gibt es keinen präzisen Begriff.

Der Philosoph schreckt auf: Das Fehlen eines präzisen Begriffs hänge dann wohl damit zusammen, dass Begriffe ursprünglich nach Belieben – *ad placitum* – eingesetzt worden seien. Der Laie allerdings möchte genauer verstanden werden:

„Denn wenn ich auch bekenne, dass jede Vokabel demjenigen selbst vereint ist, wodurch auch die Form zur Materie hinzukommt, und dass es sowohl wahr ist, dass die Form die Vokabel herbeiführt, so als ob die Vokabeln nicht von einem Einsetzungsakt her, sondern seit Ewigkeit seien, als auch der Einsetzungsakt ein freier ist, so glaube ich dennoch nicht, dass etwas anderes als ein passender Namen eingesetzt wird, wenn er auch nicht präzise ist.“²⁰

Offensichtlich scheint es bei der ursprünglichen Einsetzung der Namen sowohl Beliebbarkeit als auch eine innere, formale Verbundenheit zum Ding gegeben zu haben: In einem gewissen Sinne stimmt es also, dass die Worte *ad placitum* eingesetzt worden sind, dennoch ist diese Einsetzung nicht willkürlich geschehen. Und weil der Philosoph immer noch nicht versteht, führt der Laie sein berühmtes Löffelgleichnis an.²¹

Löffel nämlich sind nicht das Imitat irgendeines Urlöffels, dem sie nachgebildet wären, sondern es äußert sich die Löffelhaftigkeit – die *colearitas* – in jedem einzelnen Löffel auf je spezifische Weise, ohne dass einer die Löffelhaftigkeit an sich repräsentieren würde. Und doch

gis barbara et remotiora vocabula. Ita video, quod, cum proprietas vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.“

20 Ebd. (n. 59): „Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione, sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen inon arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum.“ Zur vorliegenden Übersetzung vgl. APEL: Die Idee der Sprache, S. 209.

21 Vgl. BENZ: Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie, S. 104-107; PLATZER: symbolica venatio und scientia aenigmatica, S. 87-89; HENNIG-FELD: Verbum-Signum, S. 265f.

benennen wir ein Stück Holz, wenn es denn entsprechend geschnitzt worden ist, nunmehr als ‚Löffel‘, oder als ‚cuillère‘, oder als ‚X2‘, also mit einem beliebigen Namen, der dennoch von der Form, welche dem Holzstück angeschnitzt worden ist, abhängt.

So ist eine Name, „obgleich nach Belieben eingesetzt, dennoch nicht ein anderer und völlig verschieden von dem natürlichen, mit der Form vereinten Namen; vielmehr strahlt die natürliche Vokabel nach dem Hinzu kommen der Form in allen verschiedenen, durch beliebige Völker verschieden eingesetzten Namen wider. Der Einsetzungsakt der Vokabel geschieht folglich durch eine Bewegung des Verstandes. Denn die Bewegung des Verstandes bezieht sich auf die Dinge, die unter die Sinne fallen, deren Unterscheidung, Übereinstimmung und Verschiedenheit der Verstand bewirkt, so dass nichts im Verstand ist, was nicht zuvor im Sinn war. So also setzt der Verstand die Vokabeln ein und wird bewegt, dem einen Ding diesen Namen und dem andern einen anderen zu geben.“²²

Der an Schriften nicht interessierte Laie zitiert hier nicht nur den aristotelischen Gemeinplatz *nihil in intellectu quod non fuit in sensu*,²³ sondern er führt im Anschluss plötzlich doch ganz philosophiehistorisch aus, dass es zwei Denkweisen gebe – die aristotelische und die platonische –, deren eine auch auf Vernunft-Ebene an der Differenz von Ding und Begriff festhalten müsse, weil sie keine Urbilder annehme, während die andere davon ausgehe, dass diese Urbilder der Dinge existierten und dass es insofern „in der Vernunft Einsicht des Geistes etwas gibt,

22 De mente (h²V n. 64): „Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post lformae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet. Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu. Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei.“

23 Gewöhnlich wird dieser Satz auf ARISTOTELES’ *De anima* zurückgeführt, wo er inhaltlich zwar hinpasst, wörtlich aber nicht zu finden ist. Im Wortlaut am nächsten kommt ihm ARISTOTELES’ *De sensu et sensato* (445 b 14f.) Vgl. hierzu auch BORSCHKE: Was etwas ist, S. 219.

das nicht im Sinn und nicht im Verstand gewesen ist“.²⁴ Diese zwei Denkweisen nun ließen sich aber vereinen, wenn sich nur der Geist zur Unendlichkeit erhebe – *quando mens se ad infinitatem elevat*.²⁵ Denn da es nur eine unendliche Form geben könne, könne es zwar – das ist gegen die Platoniker – nicht eine Vielzahl an Urbildern geben, alles sei aber auf das eine unendliche und unaussprechliche Urbild bezogen, so dass sehr wohl – gegen die Aristoteliker – in jedem Begriff einen Bezug zu dieser Urform gebe.

„Nur ein unaussprechliches Wort gibt es also, das der genaue Name aller Dinge ist [...]. Dieser unaussprechliche Name strahlt freilich in allen Namen auf seine Weise wider, denn er ist die unendliche Benennbarkeit aller Namen und die unendliche Verstimmlichung alles mit der Stimme Ausdrückbaren, so dass jeder Name ein Abbild des präzisen Namens ist. Und nichts anderes haben alle zu sagen versucht [...]. Alle stimmen nämlich notwendig darin überein, dass es eine unendliche Kraft gibt – eine *virtus infinita*, die wir Gott nennen, in der notwendig alles eingefaltet ist.“²⁶

Cusanus präsentiert uns damit ein Bild von Sprache, das die sprachlichen Zeichen durchaus für willkürlich hält,²⁷ sie aber zugleich durch ihren Einsetzungsakt formal bezogen sieht auf ein Urbild, aus dessen unendlicher Kraft die Sprachzeichen schöpfen. Im Hinblick auf die vorliegende Thematik lohnt es sich, dieses Bild in zwei Richtungen zu verdeutlichen: zum einen in Richtung dieses formalen Bezugs zwischen

24 De mente (h²V n. 65): „In mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione.“

25 Ebd. (n. 67).

26 Ebd. (n. 68): „Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilibum, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis. Et nihil aliud omnes conati sunt dicere, licet forte id, quod dixerunt, melius et clarius dici posset. Omnes enim necessario concordarunt unam esse infinitam virtutem, quam deum dicimus, in qua necessario omnia complicantur.“

27 Insofern steht Cusanus sicherlich nicht für eine Natursprache ein – entsprechend dürfte auch das *vocabulum naturale* der Kapitelüberschrift von *De mente 2* (h²V n. 58) nicht mit dem *vocabulum praecisum* gleichzusetzen sein (vgl. die Diskussion und umgekehrte Schlussfolgerung bei ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 156-158).

Wort und Ding, wozu einige Ausschnitte aus Cusanus' Zeichentheorie anzuführen sind, wie er sie in seinem *Compendium* darlegt; zum anderen in Richtung dieser unendlichen, in den Sprachzeichen eingefalteten Kraft, wozu auf ein paar Stellen aus den *Sermones* eingegangen sei.

1.2 Nikolaus' Zeichentheorie: Das *Compendium*

Das *Compendium*, eine der letzten Schriften des Nikolaus, ist fast vollständig auf eine Theorie der Zeichen ausgerichtet.²⁸ Gleich im einleitenden Abschnitt erklärt Cusanus grundlegend:

„Es lässt sich nicht verleugnen, dass ein Ding zuerst seiner Natur nach ist, bevor es erkennbar ist. Daher erreichen weder die Sinne, noch das Vorstellungsvermögen, noch die Vernunft den Seinsmodus (*modus essendi*), geht der doch all dem voraus. Alles vielmehr, was in irgendeinem Modus des Erkennens (*modus cognoscendi*) erreicht wird, bezeichnet nur – *significat tantum* – jenen Seinsmodus. Und daher sind es nicht die Dinge selbst, sondern Ähnlichkeiten, Abbilder (*species*) oder Zeichen von ihnen“, die erkannt werden.²⁹

Erneut zieht Cusanus die Grenze zwischen Erkenntnismodus und Seinsmodus deutlich und stellt die nicht überbrückbare Lücke zwischen Seiendem und Erkanntem fest. Ein Ding kann nur insofern zur Kenntnis kommen, als es im Zeichen erfasst wird, und so erhält das Wissen um Zeichen eine zentrale Bedeutung.³⁰

28 Vgl. MEINHARDT: Nikolaus von Kues, S. 190f., SCHRAMM: Zur Lehre vom Zeichen, und STADLER: Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit, S. 37.

29 Comp. (h XI/3 n. 1): „Deinde negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat. Sed omnia, quae attinguntur quocumque cognoscendi modo, illum priorem essendi modum tantum significant. Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius. Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur.“ Vgl. CRANZ: Nicholas of Cusa and the Renaissance, S. 54.

30 Comp. (h XI/3 n. 3): „Res igitur, ut cadit in notitia, in signis deprehenditur. Oportet igitur, ut varios cognoscendi modos in variis signis quaeras.“ Vgl. ebd. das Ende von n. 4.

Als Einstieg in diese *cognitio signorum* bestimmt Nikolaus alle Zeichen als *sinnliche* Zeichen und unterteilt sie in natürlich bezeichnende und in solche, die nur bezeichnen, weil sie hierfür eingesetzt worden sind – so Wörter, Schriftzeichen und ähnliches. Dabei zeichnet es die natürlichen Zeichen aus, dass sie nicht gelernt werden müssen. Lachen als Zeichen der Freude oder Seufzen und Weinen als Zeichen der Trauer sind von Natur aus verständlich, ebenso auch Farbeindrücke als Farbeindrücke oder Klänge als Klänge: Es muss nicht zuerst gelernt werden, dass ein Geräusch ein Geräusch ist. Anders die eingesetzten Zeichen: Da sie nach Belieben – *ad placitum* – eingesetzt worden sind, werden sie „denen, welche die Einsetzung nicht kennen, nur durch Kunst oder Belehrung bekannt.“³¹

Drei Punkte seien hier zur besonderen Charakterisierung von Nikolaus' Zeichenverständnis hervorgehoben: Dass Cusanus erstens mit den Beispielen der Farben und der Klänge schon bloße Sinneseindrücke unter den Begriff des Zeichens subsumiert, egal ob sie über ihren sensitiven Gehalt hinaus bedeutungstragend sind oder nicht, zeigt, wie umfassend sein Zeichenverständnis sein. Alles, was den *modus cognoscendi* betrifft – also auch *similitudines* und *species* –, ist für Cusanus immer schon Zeichen, weil alles, was sich den Sinnen präsentiert, zumindest für sich selbst steht und damit zumindest sich selbst repräsentiert.³² Diese Selbstreferenzialität der Zeichen bricht als zugrunde liegendes Verständnis etwa auch dort durch, wo er mit den Vorstellungs- und den Vernunftzeichen über die sinnlichen Zeichen hinaus weitere

31 Ebd. (n. 5): „Signa omnia sensibilia sunt et aut naturaliter res designant aut ex instituto. Naturaliter, uti signa, per quae in sensu designatur obiectum. Ex instituto vero, uti vocabula et scripturae et omnia, quae aut auditu aut visu capiuntur et res, prout institutum est, designant. Naturalia signa naturaliter nota sunt sine omni alio doctore, sicut signum designans colorem omnibus videntibus notum est et designans vocem omnibus audientibus – ita de aliis sensibus – et vox laetitiae, ut risus, et tristitiae, uti gemitus cum fletu, et talia. Alia vero signa, quae ad designandum ad placitum sunt instituta, quibus institutio non est nota, non innotescunt nisi arte aut doctrina. Et quoniam necesse est signa omnia, per quae tradi debet notitia, nota esse magistro et discipulo, erit prima doctrina circa talium signorum notitiam.“

32 Vgl. auch ebd. (h XI/3 n. 8): „Oportet inter sensibile obiectum et sensum esse medium, per quod obiectum speciem seu signum sui multiplicare possit“; dazu BORMANN: Zur Frage nach der Seinserkenntnis, S. 184 mit Anm. 23.

Klassen von Zeichen einführt und diese jeweils als Zeichen der Zeichen der weniger abstrakten Klasse bestimmt.³³

Bemerkenswert ist zweitens, wie Cusanus in seine Zeichenkonzeption auch die Schriftzeichen mit einbezieht. Im dritten Kapitel des *Compendiums* wird Cusanus ausführen, dass schon der Urvater Adam nicht nur als Einsetzer der Ursprache prägend für alle weiteren Sprachen gewesen sei,³⁴ sondern dass er wegen ihrer Nützlichkeit auch die Schriftkunst bereits beherrscht habe *cum illa humano generi multa conferat adiumenta*.³⁵ Diese ‚Hilfsmittel‘ nun sieht Cusanus in einer ganz bestimmten hierarchischen Ordnung mit Naturding, Vokabel und Intellekt: Zwischen Natur und Intellekt nämlich lägen Wort und Schrift, wobei das Schriftzeichen, weil abstrakter, näher beim Intellekt liege als das Wort:

„Wie also eine erste Wissenschaft die Dinge, welche mit den Ohren wahrgenommen werden, mit Wörtern bezeichnet, so gibt es eine zweite, Wissenschaft für die sichtbaren Zeichen der Worte, welche sich den Augen darbieten. Und diese ist weiter von der Natur entfernt [...] und hat mehr von der Vernunft als die erste. Zwischen Natur und Vernunft, welche Schöpferin der Künste ist, liegen also diese Künste, deren erste näher bei der Natur, deren zweite näher bei der Vernunft ist.“³⁶

Weil nun die Schriftzeichen auch *Zeichen* sind, handelt es sich dabei nicht nur um eine logische, sondern auch um eine semiotische Hierarchisierung, was noch deutlicher an den Zeichen der ‚ersten Kunst‘ oder ‚Wissenschaft‘ des eben zitierten Ausschnitts wird: Die Vorstellungszei-

33 Zu den Vorstellungszeichen vgl. unten, Anm. 37; zu den Vernunftzeichen *Comp.* (h XI/3 n. 18); zur Verortung dieser Zeichengattungen vgl. SCHWARTZER: *Natur und Kunst*, S. 268.

34 *Comp.* (h XI/3 n. 6); vgl. Stadler: *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit*, S. 41, und nun vor allem ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 478-480.

35 *Comp.* (h XI/3 n. 7).

36 Ebd.: „Unde sicut prima scientia est designandi res in vocabulis, quae aure percipiuntur, ita est secunda scientia in vocabulorum visibilibus signis, quae oculis obiciuntur. Et haec remotior est a natura, quam tardius pueri assequuntur et non nisi intellectus in ipsis vigere incipiat. Plus igitur habet de intellectu quam prima. Inter naturam igitur et intellectum, qui est creator artium, hae artes cadunt, quarum prima propinquior naturae, secunda propinquior intellectui.“ Vgl. hierzu ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 482f. und THIEL: *De apice literaturae*, S. 147.

chen bezeichnet Cusanus nämlich im Anschluss – und unter erneutem Rückgriff auf den bereits in *De mente* angetroffenen aristotelischen Gemeinplatz – explizit als *designationes signorum* und *signa signorum*.³⁷

Als letzter Punkt sei schließlich hervorgehoben, wie sehr Cusanus sein Zeichenverständnis in den Kontext von Lehren und Lernen stellt. Das wird nicht nur aus der oben paraphrasierten Zeicheneinteilung, sondern auch im weiteren Verlauf des *Compendium* deutlich. Nach den semiotischen Ausführungen der einleitenden Kapitel kommt Cusanus auf eher erkenntnistheoretische Fragen zu sprechen, um auszuführen, wie das Zeichen eines Worts zuerst als Zeichen eines Klangs – eines *sonus* – vernommen, dann als artikulierter Klang – als *vox* – wahrgenommen, dann als Zeichen einer bestimmten Sprache und schließlich als Zeichen eines spezifischen Wortes, als *signum specialis verbi* verstanden wird.³⁸ Und er meint zu diesem Prozess der Zeichen-Erkennnis:

„Der Mensch als Mensch verhält sich zum Tier, wie ein belehrter Mensch zu einem unbelehrten. Der belehrte nämlich sieht die Buchstaben des Alphabets und ebenso der unbelehrte. Jedoch bildet der belehrte durch verschiedenartige Zusammenstellung der Buchstaben Silben und aus Silben Wörter und aus diesen Sätze. Das kann der unbelehrte nicht, weil ihm die Kunst fehlt, die sich der belehrte durch Schulung seiner Vernunft erworben hat. Die natürlichen Abbilder zusammensetzen und zu trennen und aus ihnen intellektuale und artifizielle Abbilder und begriffliche Zeichen zu machen, das vermag der Mensch durch die Kraft seiner Vernunft – *ex vi intellectuali*.“³⁹

37 Comp. (h XI/3 n. 9): „In istis igitur signorum designationibus in interiori phantastica virtute manent res designatae, uti vocabula manent in charta scripta prolotione cessante; quae remanentia memoria potest appellari. Sunt igitur signa rerum in phantastica signa signorum in sensibus. Nihil enim est in phantastica, quod prius non fuit in sensu.“ Vgl. SCHRAMM: Zur Lehre vom Zeichen, S. 618.

38 Comp. (h XI/3 n. 11): „Signum verbi est prius signum soni, dum vox a remotis auditur; deinde dum propinquius auditur, fit signum soni articulati, quod vox dicitur; post adhuc propinquius fit signum vocis alicuius linguae; ultimo fit signum specialis verbi.“

39 Ebd. (n. 18): „Habet se enim homo ut homo ad brutum ut doctus homo ad indoctum. Doctus enim litteras alphabeti videt et similiter indoctus; sed doctus ex varia illarum combinatione syllabas atque ex syllabis dictiones et de illis orationes componit, quod indoctus facere nequit ob defectum artis, quae ab exercitato intellectu acquisita docto inest. Componere igitur et di-

Damit aber sind wir erneut bei jener schöpferischen Kraft angelangt, die es dem Menschen ermöglicht, Zeichen und Künste auszubilden und diese auch von Lehrer zu Schüler weiterzugeben. Die paar semiotischen Charakteristika, die hier hervorgehoben worden sind, unterstreichen das Sprachverständnis von *De mente* und verdeutlichen zum einen, dass die Sprachzeichen in einer sowohl logischen als auch semiotischen Ordnung einen spezifischen Platz innehaben. Zum anderen sieht sie Cusanus eingebettet in seinen umfassenden Zeichenbegriff, der auch bloßen *species*, reinen Geräuschen und Sinneseindrücken, die auf nichts über sich hinaus verweisen, Zeichencharakter zuspricht. Genauer zu prüfen bleibt, worin die Kraft von Sprachzeichen und anderen Zeichen gegründet ist, überhaupt etwas zu bezeichnen. Hierzu ist nun noch kurz auf einige Predigtausschnitte einzugehen.

1.3 Die sakramentale Dimension: Zwei *Sermones*

Betrachtet man Cusanus' Sprachverständnis nicht von seiner semiotischen, sondern von seiner pragmatischen Seite her, so ist es sinnvoll, sich seinen Predigten zuzuwenden, nicht nur, weil Cusanus hier die Anwendung von Sprache selber exemplifiziert,⁴⁰ sondern weil hier, wie das André zurecht bemerkt hat, eine Metapher besonders oft zur Anwendung kommt, die die Wirkmächtigkeit von Sprache umschreibt: die Rede nämlich vom Wort als Brot. Anlass hierzu findet Nikolaus bei so offensichtlichen Predigttexten wie der Versuchung Jesu in der Wüste, wo das berühmte Diktum fällt, es lebe der Mensch nicht vom Brot allein;⁴¹ Anlass hierzu findet er auch in der Auslegung der ersten Vater-unser-Bitte „unser täglich Brot gib uns heute“;⁴² aber er greift die Metapher auch sonst gerne auf, wo es ums Sprechen, um Sprache geht.⁴³

videre species naturales et ex illis facere intellectuales et artificiales species et signa notionalia homo ex vi intellectuali habet, qua bruta excellit et doctus homo indoctum, quia habet exercitatum et reformatum intellectum.“

40 Vgl. MERTENS: Stimme und Schrift, S. 10.

41 Vgl. etwa Sermo CXLVI (Reliquit eum diabolus, h XVIII/2 n. 10), und Sermo CLXXIV (Non in solo pane vivit homo, h XVIII/3).

42 So zum Beispiel in Sermo XXIV (*Jhesus in eyner allerdemutichster menscheit*, h XVI/4 n. 25-28); vgl. KANDLER: Cibus mentis, S. 192f.

43 Vgl. etwa Sermo XLI (Confide, filia, h XVII/2 n. 1-3) (dazu LENTZEN-DEIS: ‚Prediger sind wie Bäcker‘) oder Sermo CCVII (Unde ememus panes, ut manducent hii, h XIX/1 n. 6).

Die Belege sind so reichhaltig und überdies von Rudolf Haubst bereits vor über vierzig Jahren aufbereitet worden,⁴⁴ dass es hier genügen soll, exemplarisch vor allem auf eine Predigt einzugehen, nämlich auf Sermo CLII. Gehalten wurde sie am 7. April 1454 in Brixen über Johannes 8:51: „Wahrlich ich sage euch, wenn jemand mein Wort bewahren wird, wird er den Tod in Ewigkeit nicht sehen.“⁴⁵

Vom Bewahren der Worte über das Hören von Worten kommt Cusanus schnell einmal auf die Rede zu sprechen, und er fügt hierzu an:

„Ich halte es für bemerkenswert, wie sehr <Jesu> Rede Brot des Lebens ist. Denn wie er an anderer Stell sagt: ‚Wenn einer von diesem Brot essen wird, so wird er in Ewigkeit nicht sterben‘.⁴⁶ Das Brot des Lebens Essen heißt daher, das Wort bewahren. Denn so, wie im sichtbaren Brot eine unsichtbare Speise unter einem sichtbaren Bild ist, so ist unter der hörbaren Rede ein die Seele speisendes Wort, wie auch unter der Rede des Lehrers ein Wort ist, das die Seele mit Weisheit erleuchtet.“⁴⁷

Es ist eine nährnde, eine aufbauende, eine belehrende Kraft, die Worten zukommen kann; und es seien zwei Punkte an diesem Bild besonders hervorgehoben: Erstens die Parallele zwischen der Rede Jesu, die bei Zitatbeginn noch gemeint ist, zur allgemeinen menschlichen und im speziellen zur Rede des Lehrers, eine Parallele also zwischen dem Wort des göttlichen Logos und dessen menschlichem Abbild. Die Kraft menschlicher Rede gründet ganz offensichtlich in diesem göttlichen

44 HAUBST: Streifzüge, S. 552-572.

45 Vgl. KANDLER: *Cibus mentis*, S. 193f., sowie LENTZEN-DEIS: ‚Prediger sind wie Bäcker‘, S. 107.

46 Joh 6:51.

47 Sermo CLII (h XVIII/2 n. 7): „Notandum censeo, quo modo sermo est ‚panis vitae‘. Nam ut alibi dicit, ‚si quis manducaverit ex hoc pane‘, ‚non morietur in aeternum‘. ‚Manducare‘ igitur ‚panem vitae‘ est ‚servare verbum‘. Unde, sicut in pane visibili est cibatio invisibilis sub visibili specie, sic sub sermone audibili est verbum cibans animam, sicut sub sermone magistri non est ipsa sapientia, sed est lumen lucis sapientiae. Unici autem atque maximi magistri Jesu sermo secum defert lucem animam illuminantem non lumen lucis, sed lucem ipsam. Et in hoc est differentia inter sermonem unici atque maximi magistri et aliorum, qui non nisi participatione magistri.“

Logos; aus ihm schöpft sie, damit etwa ein bildender Vermittlungsprozess vom Lehrer zum Schüler stattfinden kann.

Zweitens wird deutlich, wie stark sakramental Cusanus diese Rede vom Wort als Brot versteht.⁴⁸ Schon die unsichtbare Speise im sichtbaren Bild darf als Reminiszenz an die eucharistische Wandlung verstanden werden, was Cusanus wenig später auch explizit ausführt:

„Bemerke auch, wie sehr die Rede des Wortes Gottes eine Speise gegen den Tod ist, und das Sakrament der Eucharistie ist deren Sakrament. Denn sie ist fühlbares Brot der Erscheinung nach, im Glauben aber Speise der Seele. Denn das Wort des Priesters überträgt das fühlbare Brot in Fleisch, das dem Wort des Lebens verbunden ist. So überträgt die Rede Christi, wenn sie in der Seele empfangen und bewahrt wird, die Kreatur in die Vereinigung mit dem Wort des Lebens. Das also, was der Priester am Altar durch das Sakrament macht, das macht der Prediger mit der Wahrheit.“⁴⁹

Die Verschränkung von Rede und Sakrament ist grundlegend: So wie beim Aussprechen der Konsekrationsformel das Brot gewandelt wird, so vermag der Prediger die Gläubigen zu verwandeln – und so verwandelt der Lehrer mit seiner Rede auch den Schüler. Die Sprache selbst erhält damit eine sakramentale Dimension.

Wie die wandelnde Kraft allerdings im einzelnen wirken soll, führt Cusanus in der vorliegenden Predigt nicht weiter aus. Ohnehin hat er sich kaum einmal theoretisch zu seinem Sakramentenverständnis geäußert.⁵⁰ In einer späteren Predigt verdeutlicht er immerhin, wie er sich die sakramentale Vermittlung der Gnade, wie er sich die sakramentale Wirksamkeit vorstellt:

48 Vgl. auch sein Bild der Prediger als Bäcker, dazu LENTZEN-DEIS: ‚Prediger sind wie Bäcker‘, und jetzt auch KANDLER: Bilder und Gleichnisse, S. 13.

49 Sermo CLII (h XVIII/2 n. 9): „Et nota, quo modo cibus contra mortem est sermo Verbi Dei, et sacramentum eucharistiae est sacramentum huius. Nam est panis sensibilis in apparentia, sed fide cibus animae. Verbum enim sacerdotis per fidem transfert sensibilem panem in carnem unitam Verbo vitae. Sic sermo Christi si recipitur in anima et servatus fuerit, transfert creaturam in unionem Verbi vitae. Id igitur, quod agit sacerdos in altari per modum sacramenti, facit evangelizans in veritate.“

50 Vgl. CASARELLA: Sacraments, S. 348, und KANDLER: Cibus mentis, S. 198.

„Die Kunst vermag ohne Zuhilfe der Natur nichts, so wie der Schmied kein Messer ohne Eisen machen kann, das von der Natur hergestellt wird. Die Natur aber vermag nichts ohne Zuhilfe Gottes, der die Materie erschaffen hat [...]. Ebenso vermag der Papst nichts ohne Sakramente und die Sakramente nichts ohne Gott. [...] Christus gießt die Gnade ohne Instrumente ein, was niemand anderes vermag. [...] Wir sehen bei den natürlichen Dingen, dass ein Instrument die Form nicht anbringt, sondern zur Form veranlagt (*disponit ad formam*). Die Form aber wird durch den Handelnden angebracht. So bringen die Priester die Sakramente der Kirche nicht an, sondern wirken instrumental.“⁵¹

Diese instrumentale Wirksamkeit der Sakramente kann nun ihrerseits zu verdeutlichen helfen, wie die Wirksamkeit von Sprache bei Cusanus zu verstehen ist: Denn auch als Zeichen sind Worte ja Träger von etwas anderem, bereits im Hinblick auf die Schriftzeichen war vorhin von *adiumenta*, von Hilfsmitteln die Rede.⁵² So also, wie die Sakramente Instrumente der Gnadenvermittlung sind, so sind auch Schriftzeichen und Worte instrumentale Hilfsmittel zur Vermittlung jener wirkenden Kraft, auf die sie durch die einfaltende Ausfaltung des Geistes verweisen.

2 Der spätmittelalterliche Kontext

In einem zweiten Teil sei nun versucht, diese knapp skizzierten Elemente des Sprach- und Zeichenverständnisses von Cusanus in ihren zeitgenössischen Kontext einzubetten, um die Thematik des vorliegenden Sammelbandes aufzugreifen und der übergeordneten Frage nach

51 Sermo CLXXIX (h XVIII/4 n. 8): „Ars enim sine adiutorio naturae nihil potest, sicut faber non potest facere cultellum sine ferro, quod a natura producitur. Nec natura aliquid potest sine adiutorio Dei, qui creavit materiam et praebet operandi efficaciam. Sic Papa nihil potest sine sacramentis et sacramenta nihil sine Deo. Deus autem potest sine omnibus aliis [...]. Pontifex noster Christus infundit gratiam sine instrumentis, quod nemo alius potest. Nam infundere gratiam est creare. Sed creare nullo sanctorum communicari potest propter defectum recipientis. Videmus in naturalibus quod instrumentum non inducit formam, sed disponit ad formam. Forma autem inducitur ab agente. Sic ministri sacramenta ecclesiae non inducunt, sed instrumentaliter operantur.“

52 Ebenso in Sermo CCLIV, vgl. THIEL: *De apice literaturae*, S. 157f.; allgemeiner zum Instrumenten-Begriff auch DERS.: *Scientia signorum*, S. 112.

Anciennitäten und Modernitäten in Cusanus nachgehen zu können. Zur Kontextualisierung von Cusanus' Sprach- und Zeichenverständnis sei hierzu auf einen Basistext des scholastischen Schulbetriebs im 15. Jahrhundert zurückgegriffen; ein nicht weniger basaler Text der spätscholastischen Theologie wird zur Einordnung der sakramentalen Dimension von Cusanus' Sprachverständnis dienen.

2.1 Kommentare zu Petrus Hispanus

Im spätscholastischen Auseinandersetzung mit Sprache bilden die *Summulae logicales* des Petrus Hispanus einen der grundlegendsten Texte. Petrus Hispanus hatte diese Traktatsammlung in der Mitte des 13. Jahrhunderts als Zusammenfassung der Logik des Aristoteles verfasst, und es wurde bald einmal und bis ins 16. Jahrhundert hinein üblich, sie als Ausgangstext in den Einführungsveranstaltungen des Artes-Studiums zu kommentieren, so dass sie bei Scholastikern jeglicher Richtung bekannt waren.⁵³

Bereits im dritten Kapitel des ersten, einführenden Traktats kommt Petrus von Klängen – *sonus* – über stimmhafte Laute – *voces* – auf *nomina* und *verba* zu sprechen, und er bringt in diesem Zusammenhang eine bereits bekannte Unterteilung:

„Unter den <stimmhaften> Lauten sind einige bedeutungstragend, einige nicht. [...] Von den bedeutungstragenden Lauten tragen einige nach Belieben, andere von Natur aus eine Bedeutung. Der von Natur aus bedeutungstragende Laut ist jener, der bei allen das gleiche darstellt, so wie das Stöhnen der Kranken oder das Gebell eines Hundes. Der nach Belieben bedeutungstragende Laut aber ist jener, der nach dem Willen dessen, der ihn eingesetzt hat, etwas darstellt, wie ‚Mensch‘.“⁵⁴

53 So im Hinblick auf Cusanus bereits auch PLATZECK: Randbemerkungen, S. 39; zu Petrus Hispanus vgl. SPRUYT: Peter of Spain; die *Summulae* selbst sind kritisch ediert und liegen in einer deutschen Übersetzung vor. Die Kommentarliteratur allerdings ist nur sehr punktuell erforscht; im Hinblick auf die vorliegende Thematik vgl. vor allem MEIER-OESER: Die Spur des Zeichens, S. 114-170.

54 PETRUS HISPANUS: *Summulae* I.3, S. 1f.: „Vocum alia significativa, alia non-significativa. [...] Vocum significativarum alia significativa ad placitum, alia naturaliter. Vox significativa naturaliter est illa que apud

Die Übereinstimmungen mit Cusanus' Sprachverständnis sind augenfällig: Nicht nur steht der oben paraphrasierte Ausschnitt aus dem *Compendium* mit seiner Rede von *sonus*, *voces* und *verba* in erstaunlicher terminologischer Nähe zu Petrus Hispanus,⁵⁵ sondern es entspricht bis in die verwendeten Beispiele hinein auch Cusanus' Einteilung der Zeichen und seine Subsumierung der Sprachzeichen unter die nach Belieben eingesetzten damaligem scholastischem Grundlagenwissen.⁵⁶

Für sich genommen muss dies noch nicht viel heißen, da sich die Unterscheidung von natürlichen und eingesetzten Zeichen bis zu Plato zurückverfolgen lässt⁵⁷ und sich die *Summulae* ja ohnehin bloß als Zusammenfassung von Aristoteles verstehen, so dass vieles bereits auch beim Stagiriten zu finden ist.⁵⁸ Bedeutsamer werden die Parallelen, wenn einige Kommentare zu den *Summulae logicales* aus der Mitte des 15. Jahrhunderts beigezogen und die Nuancen beachtet werden, welche hier zwischen den unterschiedlichen Auslegungstraditionen auftreten. Denn war der Grundtext des Petrus Hispanus auch in allen Schulrichtungen anerkannt, so ergaben sich zwischen den Hauptströmungen seiner

omnes idem representat, ut gemitus infirmorum, latratus canum. Vox significativa ad placitum est illa que ad voluntatem instituentis aliquid representat, ut ‚homo‘.“

- 55 Vgl. oben, S. 116 und Anm. 38; es ist dies mehr als eine bloß terminologische Übereinstimmung, da Cusanus, indem auch er bloße Geräusche bereits als *soni* bezeichnet, sich in die klassisch scholastische Überstrapazierung des aristotelischen $\psi\acute{o}\phi\omicron\varsigma$ einreihet, vgl. hierzu ECO: *The Limits of Interpretation*, S. 114 (das Kapitel „Interpreting Animals“, worauf hier verwiesen wird, fehlt in der italienischen Ausgabe, an der sich auch die deutsche orientiert).
- 56 Vgl. oben, S. 114 und Anm. 31; bereits VAN VELTHOVEN: *Gottesschau und menschliche Kreativität*, S. 205, verweist auf Cusanus' „herkömmliche Einteilung der Zeichen“, welche „das ganze Mittelalter hindurch“ bekannt gewesen sei.
- 57 So in der als *physei-thesei*-Streit bekannt gewordenen Problematik des Kratylos, vgl. BORSCHKE: *Was etwas ist*, S. 46, und die Differenzierungen bei COSERIU: *Der $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ - $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ -Streit*, S. 121f.
- 58 Zur Unterscheidung von beliebigem und eingesetztem Zeichen vgl. etwa ARISTOTELES: *Peri hermeneias* 16a26-29; das Beispiel der stöhnenden Kranken hat allerdings erst Boethius in die lateinische Tradition eingebracht, vgl. ECO: *The Limits of Interpretation*, S. 114-116.

Kommentartradition doch einige klare Differenzen, die unterschiedliche Modelle von Sprache zu Tage treten ließen.⁵⁹

Eine erste solche Differenz lässt sich an der näheren Bestimmung des nicht bedeutungstragenden Lauts aufweisen und an der Frage, ob dieser dennoch selbst als Zeichen aufzufassen sei. Während dies in scotistischen und nominalistischen Kommentaren zu Petrus Hispanus bestritten wird,⁶⁰ gesteht es beispielsweise Johannes Versor, ein in Köln geleseener Thomist, in seiner Auslegung zu:

„Ein nicht bedeutungstragender Laut ist einer, der dem Gehör nichts darstellt, was verstanden wird, weil er außer sich selbst nichts im Modus des Zeichens darstellt. Zwar stellt er sich im Modus des Zeichens sehr wohl selbst dar, nicht aber im Modus des Dings; so wie ‚bu ba‘: diese Laute stellen nichts dar.“⁶¹

Versor vertritt damit einen ebenso umfassenden Zeichenbegriff wie auch Cusanus, für den alles, was den *modus cognoscendi* betrifft, immer schon Zeichen ist, so dass auch er annimmt, dass Zeichen Zeichen ihrer selbst sein können.⁶²

Eine weitere Differenz betrifft, im Hinblick nun auf die bedeutungstragenden Laute, die Hierarchie zwischen Ding, Konzept, Wortzeichen und Schriftzeichen. Dass diese Hierarchie erkenntnistheoretisch besteht, bleibt in der Kommentartradition zu Petrus Hispanus unbestritten; Streitbar ist hingegen, ob damit auch eine semiotische Hierarchie impliziert sei. Während die Scotisten auch dies ablehnen und Worte und

59 Zu den Schulrichtungen und ihrer Eingrenzbarkeit vgl. HOENEN: ‚Ista prius inaudita‘, S. 376 mit weiterer Literatur.

60 Vgl. etwa PETRUS TARTARETUS: *Expositio in Summulas Petri Hispani I*, fol. 3va: „Ad hoc, quod vox sit significativa requiritur quod significet aliquid aliud a se; quia si non, tunc omnis vox esset significativa cum omnis vox significet se.“

61 JOHANNES VERSOR: *Super septem tractatus Petri Hispani I*, [fol. a7r]: „Vox non significativa est quae auditui nihil representat quod intelligitur, quia nihil representat praeter seipsam per modum signi. Licet bene representat seipsam per modum signi, non tamen bene representat seipsam per modum rei; sicut ‚bu ba‘, quae voces nihil representant.“ Zur Selbstreferenz von Zeichen vgl. MEIER-OESER: *Die Spur des Zeichens*, S. 178 und ASHWORTH: *The Doctrine of Signs*, S. 27.

62 Vgl. oben, S. 11514.

Schriftzeichen für Zeichen direkt von einer Sache halten,⁶³ lassen sich erneut etwa im Umfeld der Kölner *via antiqua* Befürworter einer semiotischen Hierarchie finden,⁶⁴ so wie ja auch Cusanus nicht nur Schriftzeichen, sondern vor allem Vorstellungs- und Vernunftzeichen für *signa signorum* hält.⁶⁵

Die wohl spannendste Differenz im Sprachverständnis der Spätscholastiker zeigt sich aber im Hinblick auf die Einsetzung der beliebigen Zeichen, wo Cusanus ja diesen vermittelnden Weg zwischen Beliebigkeit und genuinem Bezug des Zeichens zum bezeichneten Ding zu gehen versucht. Auch hier schlagen die Scotisten einen anderen Weg ein, für sie ist die ursprüngliche Einsetzung eines Wortes kein abschließender Akt, mit dem die Bedeutung festgelegt worden wäre, sondern es ist der tägliche Gebrauch der Sprechenden, der die Bedeutung eines Wortes aufrecht erhält. Entsprechend reden sie nicht nur vom *signum ad placitum*, sondern vom *signum voluntarium*.⁶⁶ Schon aus

63 Vgl. NICOLAS D'ORBEILLES: *Summulae philosophiae rationalis*, [fol. a6rb]: „Quod autem vox sit proprie signum rei et non intellectionis probatur: Quia alioquin quelibet affirmative esset falsa in qua predicatur idem de seipso, quia intellectio vel intentio subiecti non est intentio predicati, licet res sit res“; vgl. MEIER-OESER: *Die Spur des Zeichens*, S. 164f.

64 Die Übertragung der erkenntnistheoretischen Ordnung auf eine semiotische verdeutlichen etwa die dem Thomisten Lambertus de Monte zugeschriebenen *Copulata omnium tractatum Petri Hispani I*, fol. 18r, oder JOHANNES VESCOR: *Super septem tractatus I*, [fol. a7v]: „Ista quattuor – scilicet res, conceptus rei, voces et scriptura – sic se habent per ordinem quia conceptus significat res a quibus causatur in anima, et voces immediate significant conceptus, et scripture significant voces quae sunt signa tantum nec ulterius signa<n>tur per aliud.“ Vgl. ASHWORTH: *Traditional Logic*, S. 159 mit Anm. 104; sehr allgemein verweist in diesem Zusammenhang auch schon VAN VELTHOVEN: *Gottesschau und menschliche Kreativität*, S. 201 auf eine Parallele zu Thomas von Aquin.

65 Vgl. oben, S. 116 und Anm. 37. Dass Cusanus auch auf der Vernunftebene von Zeichen spricht und damit „die überlieferte und durchaus bedeutsame Unterscheidung zwischen Bild und Zeichen“ nivelliert (BORSCHKE: Was etwas ist, S. 214), ist insofern nichts Neues, wie Borsche behauptet (vgl. auch ebd., S. 215), sondern typisch für das spätmittelalterliche Zeichenverständnis, wie es sich insbesondere durch Ockhams Einfluss ausgebildet hat, vgl. MEIER-OESER: *Die Spur des Zeichens*, S. 77-86.

66 Vgl. PETRUS TARTARETUS: *Expositio*, fol. 3^{va}: „Significare ad placitum est ex impositione vel usu voluntario repraesentare suum significatum.“ Noch fast deutlicher wird dies aus den Gegenargumenten der Thomisten, vgl.

diesem Wortgebrauch zeigt sich, dass Cusanus erneut der anderen Tradition zuzuordnen ist,⁶⁷ was noch deutlicher wird, wenn beachtet wird, wer für die Einsetzung von Sprachzeichen überhaupt in Frage kommt. In einem Kommentar, der ebenfalls aus dem Umfeld der Kölner *via antiqua* des 15. Jahrhunderts stammt, findet sich im Rahmen der Diskussion um die eingesetzten Zeichen nicht nur erneut jener aristotelische Gemeinplatz über die Priorität der Sinneseindrücke vor der Vernunftkenntnis,⁶⁸ sondern es wird hier vor allem auch die besondere Autorität der ersten Sprachsetzer herausgestrichen:

Ein von Natur aus bedeutungstragender Laut ist aus einem natürlichen Instinkt heraus auf das Bedeuten hingeordnet. Die anderen <Laute> aber sind zum Bedeuten eingesetzt durch den Willen dessen, der sie zuerst einsetzt und der die Autorität besitzt, Worte einzusetzen, wie das bei den Patriarchen, Propheten und übrigen Ersten der Fall gewesen ist, welchen <diese> Autorität gegeben worden ist.⁶⁹

Wie Cusanus im Urvater Adam den entscheidenden Spracheinsetzer gesehen hat, haben auch in diesem Kommentar nur die *patriarche, prophete et ceteri principes* die hierzu notwendige Autorität besessen – eine Einschränkung, die in Kommentaren der *via moderna* nicht auftaucht, so wie sie ohnehin dem ursprünglichen Einsetzungsakt keine allzu groß Bedeutung zumessen.⁷⁰

LAMBERTUS DE MONTE: Copulata I, fol. 17r: „Vox est significativa ad placitum et non ad voluntatem.“

- 67 So betont etwa auch BENZ: Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie, S. 107, dass Cusanus „die für die menschliche Verständigung unabdingbare Sprachverfasstheit vor der Willkür einer beliebigen Namengebung bewahrt.“
- 68 Zum aristotelischen Gemeinplatz vgl. LAMBERTUS DE MONTE: Copulata I, fol. 16r; zu dessen Verwendung bei Cusanus vgl. oben, Anm. 22 und Anm. 37. Zur Zuschreibung der Copulata an Lambertus vgl. ASHWORTH: Changes in Logic, S. 80.
- 69 LAMBERTUS DE MONTE: Copulata I, fol. 17r: „Vox significativa naturaliter ordinatur ad significandum ex instinctu nature. Sed alia imponitur ad significandum a voluntate primi instituentis et habentis autoritatem imponentis vocis, sicut fuerunt patriarche, prophete et ceteri principes quibus est data autoritas.“
- 70 Vgl. BENZ: Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie, S. 114: „Dass Cusanus den Akt der Namengebung in dem in Gottes Nähe stehenden Ur-

Interessant ist, dass im Kölner Kommentar diese Autorität den ersten Spracheinsetzern *gegeben* worden sein soll. Die Macht der Spracheinsetzung wird damit auf die göttliche Macht der Autoritätsverleihung zurückgeführt, womit letztlich auch hier die ganze Macht der Sprache an die göttliche *virtus* angebunden wird. Dies ist typisch für Kommentare dieser Richtung; die Verbindung von Sprachkraft und autorisiertem Einsetzungsakt findet sich denn etwa auch in Versors Kommentar:

„Die *vox significativa* umfasst zweierlei: Das erste ist ein Materiales, und es ist die *vox* selbst. Das zweite ist ein Formales, und es ist die Kraft zu bezeichnen und sein Signifikat tatsächlich darstellen zu können. Diese Kraft kommt ihm zu aus der Einsetzung und Zuordnung zum Bezeichnen. Denn dadurch, dass sie eingesetzt wird, um etwas zu bezeichnen, und ihr Zeichen auch hervorbringt, empfängt sie die Kraft, dieses Bezeichnete formal darzustellen. Und diese Kraft [...] wird dem Laut selbst [...] durch die Einsetzung des ersten Einsetzers gegeben.“⁷¹

Obwohl Versor nicht so weit geht wie Cusanus und die Kraft der Worte an die *virtus infinita* anbindet, die in jedem Ding eingefaltet sei, ist das Sprachkonzept, das dahinter steckt, doch ein vergleichbares. Anders als die Vertreter der *via moderna*, die von einem eingeschränkten, aber

menschen und dessen *rationes* verankert, zeigt, wie wenig Gemeinsamkeit sein Sprachverständnis mit einer nominalistischen Theorie hat“ (kursiv im Original).

- 71 JOHANNES VESOR: *Super septem tractatus Petri Hispani I*, [fol. a6v]: „*Vox significativa duo includit. Primum est materiale quod est ipsa vox. Secundum est formale quod est ipsa virtus significandi et representandi actualiter suum significatum. Que virtus sibi convenit per institutionem et ordinationem ad significandum. Per hoc enim quod ipsa imponitur ad aliquid significandum et efficitur signum eius accipit virtutem representandi formaliter illud significatum. Et hoc virtus quandoque vocatur significatio habitualis, quia habetur ab ipsa voce tanquam forma a materia; et quandoque ratio significandi quia est ratio et causa propter quam vox est significativa. Et datur ipsi voci quandoque per impositionem primi imponentis qui ordinat vocem ad unum significatum et non aliud; quandoque pervenit per ordinationem quae fit ab instinctu nature qui inclinatur animalia ad formandum voces suas effectus representantes. Ex quo patet quod ad vocem significativam primo requiritur quod habeat significatum eius cuius ipsa est signum. Secundo requiritur quod habeat ordinationem ad talem significatum vel secundum placitum imponentis vel secundum instinctum nature.*“

arbiträren Zeichenbegriff ausgehen, hat Cusanus ebenso wie die hier besprochenen Vertreter der Kölner *via antiqua* einen umfassenden Zeichenbegriff, und beide sehen die Zeichenkraft – sei es direkt, sei es vermittelt über den ersten Einsetzer – an die göttliche *virtus* angebunden. Diese Verbindung wird zudem, wie das letzte Zitat auch unterstreicht, als eine formale gesehen.⁷² Cusanus' Zeichenlehre stimmt damit an entscheidenden Punkten mit einer ganz bestimmten Strömung im spätmittelalterlichen Sprachverständnis überein, eine Verwandtschaft mit dieser Strömung legt sich daher nahe.⁷³

2.2 Spätscholastische Sakramentenlehre

Zu prüfen bleibt, inwiefern sich auch Cusanus' Verständnis einer sakramentalen Wirksamkeit in den spätmittelalterlichen Kontext einordnen lässt. Wenn hierzu nun noch auf einige theologische Schriften einzugehen ist – nämlich auf Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus –, so ist von vornherein gleich festzuhalten, wie sehr auch die spätscholastische Sakramentenlehre mit zeichentheoretischen Fragen verwoben gewesen ist und stets im weiteren Kontext von Lehren und Lernen gestanden hat. Deutlich macht dies etwa Heymericus de Campo, dessen zwei Sentenzenkommentare übrigens nur in je einer einzigen Handschrift aus Nikolaus' Bibliothek erhalten sind:

„Alt- wie neutestamentliche Sakramente sind zur Bescheidung, zur Unterrichtung und zur Übung eingesetzt. Nicht natürlich, sondern gegeben ist das Zeichen der heiligen Sache, das über die Kraft zu bezeichnen hinaus im neuen Testament die Gnade verursacht, welche es durch die Ähnlichkeit seiner Form repräsentiert.“⁷⁴

72 Bei scotistischen Autoren hingegen fällt diese Verbindung unter die Kategorie der Relation, vgl. PETRUS TARTARETUS: *Expositio*, fol. 3va.

73 So hatte schon PLATZECK: *Randbemerkungen*, S. 36, behauptet, es sei „an manchen Punkten leicht belegbar, dass er [Cusanus] Vertreter der *via antiqua* war“ – ohne dies allerdings weiter auszuführen.

74 HEYMERICUS DE CAMPO: *Super sententias IV.1*, Cod. Cus. 24, fol. 80vb: „Tam veteris quam nove legis sacramentum humiliationis, eruditionis et exercitationis causa institutum. Non naturale sed datum est sacre rei signum quod ultra virtutem significandi in lege nova causat gratiam quam per similitudinem sue forme visibilis representat.“ (zur Handschrift vgl. HOENEN: *Heymericus de Campo reads Peter Lombard*); ähnlich auch HEYME-

Wie die Worte gehören auch die Sakramente in die Klasse der eingesetzten Zeichen; wie die Rede des Lehrers dienen auch die Sakramente der *eruditio* und *exercitatio*; wie die gewöhnlichen Worte besitzen auch die Sakramente eine *virtus* – allerdings nicht nur eine, um etwas zu bezeichnen, sondern eine, welche die Gnade bewirkt.

Wie sich nun die Spätscholastiker schon im allgemeinen Sprachverständnis uneinig waren, woher die Sprachzeichen ihre *virtus significandi* haben sollten, so blieb nicht weniger umstritten, wie die *virtus causandi gratiam* der Sakramente zu verstehen sei. Erneut schlossen es Denker im Gefolge von Scotus aus, den Zeichen selbst eine Kraft zuzuschreiben, die Sakramente also als Träger einer besonderen Kraft zu verstehen, durch welche sie die Gnade verursachen sollten. So, wie sie die Worte für arbiträre Zeichen hielten, deren Bedeutung nur aus dem Gebrauch und damit aus der Übereinkunft der Sprachbenutzer kommen konnte, so konnten auch die Sakramente nur aufgrund einer Übereinkunft ihre besondere Wirksamkeit haben – einer Übereinkunft nämlich mit Gott. Die Einsetzung der Sakramente verstanden sie als eine Art Pakt, in der sich Gott verpflichtet habe, bei jeder einzelnen Sakramenten-Spendung selbst kausal einzugreifen.⁷⁵

Anders sahen das vor allem die Thomisten:⁷⁶ So, wie für sie die Bezeichnungskraft von Worten in deren autoritativem Einsetzungsakt begründet lag, so gingen sie auch davon aus, dass den Sakramenten durch ihre göttliche Einsetzung eine Kraft inne sei, durch die sie an der Gnadenvermittlung ursächlich beteiligt seien. Johannes Capreolus, einer der bekanntesten Verteidiger des Thomas von Aquin im 15. Jahr-

RICUS DE CAMPO: *Quadripartitus questionum sillogistice supra quatuor libros sententiarum*, S. 550.

75 Vgl. etwa NICOLAS D'ORBEILLES: *Compendium in sententias IV.1.1*, [fol. q7r]: „Insuper sciendum quod sacramentum secundum Augustinum est signum. Signum autem dicit relationem signi ad signatum. Ista autem relatio quam importat sacramentum non est realis cum non consequatur fundamentum ex natura rei, quia et si in re sit aptitudo ad significandum tamen actualis significatio non competit sibi nisi per actum imponentis sive instituentis. [...] Est autem sacramentum signum efficax et certum. Quia ad positionem signi sequitur effectus signatus ex determinatione dei qui disposuit cooperari signo ad causandum effectum signatum, nisi impediatur in dispositio eius cui adhibetur.“

76 Ein dritter Weg zur Klärung der sakramentalen Wirksamkeit, der auf Heinrich von Ghent zurückgeht, scheint im 15. Jahrhundert nicht mehr vertreten worden zu sein.

hundert, wehrt sich in seinem theologischen Kommentar gegen den rein sprachtheoretischen Einwand, dass einem Wort bei seiner Einsetzung keine so absolute Form gegeben werden könne, dass es nicht mehr wandelbar sei, und dass es daher auch keine Kraft innehaben könne, die immer das gleiche bewirke:

„Hierzu ist zu sagen, dass <die Einsetzung> einem Wort zwar keine absolute Form gibt [...], dass sie ihm aber dennoch eine Form geben kann [...], nämlich die Kraft, einen Hörer anzuregen. [...] Daraus wird deutlich, wie Worte und Schriftzeichen es vermögen, den Geist des Schülers anzuregen, sich von einem Zustand der Möglichkeit in einen aktiven Zustand zu versetzen und Konzepte und vernünftige Vorstellungen auszubilden. Konsequenterweise <ist das nur möglich, wenn> sie eine Kraft hierzu besitzen.“⁷⁷

Wenn es daher schon bei gewöhnlichen Worten – man beachte den erneuten Lernkontext – möglich ist, dass sie durch ihre innere Kraft einen Schüler zum Ausbilden von Vorstellungen bringen, dann wird das auch bei den Sakramenten möglich sein.

Aufschlussreich für die vorliegende Thematik ist nun schließlich, wie sich die Thomisten das Wirken dieser sakramentalen Kraft gedacht haben. Denn mit ihrer Lehre liefen sie Gefahr, den sakramentalen Effekt zu mechanisieren und durch die Einbettung der Wirkkraft in die Sakramente den göttlichen Einfluss auf die Gnadenvermittlung zu unterbinden. Thomas von Aquin hatte daher eine ganz eigene Theorie von sakramentaler Mitursächlichkeit entwickelt: Wie nämlich etwa bei der Verwendung eines Hammers zum Einschlagen eines Nagels der eigentliche Akteur der

77 JOHANNES CAPREOLUS: *Defensiones* IV.1-3 a3, S. 49: „Cum dicit arguens quod impositio vocum vel scriptorum non potest dare voci aut scripto aliquam formam absolutam, etc.: – dicitur quod, licet non det voci aliquam formam absolutam, habentem esse completum, potest tamen dare sibi formam habentem esse intentionale fluens, scilicet virtutem excitandi audientem, ut reducat se de actu primo in secundum, et ut conceptionem quam habet habitu, consideret in actu. [...] Ex quibus apparet quomodo verba vel scripta habent excitare mentem discipuli ad reducendum se de potentia in actum, et ad formandum conceptiones et intentiones intelligibiles; et consequenter habent aliquam vim ad hoc, ut prius deductum est, in solutione quarti; quia omne agens agit sibi simile, et aliquo modo continet formam sui effectus.“

Handwerker bleibe, der Hammer aber dennoch als Instrument einen effektiven Anteil am Versenken des Nagels habe, so sei auch in den Sakramenten Gott zwar der eigentliche Urheber des Gnadengeschehens, er mache dies aber *instrumentaliter* anhand der einzelnen Sakramente. Die Sakramente also wirkten in der Gnadenvermittlung als Instrumente Gottes.⁷⁸ Dies allerdings haben wir wörtlich auch als die Lehre des Cusanus angetroffen, womit er sich nicht nur von seiner Zeichenlehre, sondern auch von seinem Verständnis der sakramentalen Wirksamkeit her unter die Vertreter der *via antiqua* einordnen lässt.

3 Fazit

Drei Punkte sind es, auf die sich dieses Fazit beschränken soll. Erstens ist die Tatsache, dass Cusanus traditionelles Gedankengut aufnimmt und verarbeitet, für sich genommen nichts besonderes und im Hinblick je auf die einzelnen Elemente, die hier zusammengetragen worden sind, nicht weiter spektakulär. Dass die hier untersuchten Elemente von Cusanus' Zeichen- und Sakramentenlehre aber alle mit den Lehren einer bestimmten spätmittelalterlichen Richtung übereinstimmen, nämlich der *via antiqua*, wie sie etwa von den zitierten Kölner Lehrern vertreten worden ist, scheint doch von einiger Bedeutung zu sein. Es dürfte diese Beobachtung nämlich ein beliebtes Deutungsschema korrigieren, in das seit Karl Otto Apels Aufsatz zur Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues vor allem die Ausführungen aus *De mente* gerne eingeordnet werden, und das als alternative Sprachvorstellungen nur eine nominalistische Sprachwillkür oder eine platonische Natursprache kennt.⁷⁹ Das beschriebene Sprachverständnis der Kölner Thomisten geht einen dritten Weg und bildet damit einen viel naheliegenderen Hintergrund für den Ansatz von Cusanus. Diese Nähe zur *via antiqua* sollte auch beachtet werden, wenn Cusanus' klare Trennung zwischen Denken und

78 Vgl. ROSIER-CATACH: La parole efficace, S. 135-139, und nun auch REYNOLDS: Efficient causality.

79 APEL: Die Idee der Sprache, S. 200; vgl. auch VAN VELTHOVEN: Gotteschau und menschliche Kreativität, S. 217. In *De mente* sieht Apel „in aller Klarheit einen nominalistischen Standpunkt formuliert“ (APEL: Die Idee der Sprache, S. 211).

Sein als nominalistischer Zug seines Denken beschrieben wird.⁸⁰ Wie gezeigt worden sein dürfte, sucht Cusanus gerade nicht nach dem Trennenden, sondern nach dem Verbindenden zwischen den beiden Bereichen und greift dazu auf so traditionelle Begriffe zurück wie jenen des Abbilds oder jenen der Form.⁸¹ Es wäre genauer zu untersuchen, inwiefern Cusanus nicht auch damit in konzeptioneller Verwandtschaft mit dem hier identifizierten Traditionsstrang steht.

Zweitens gibt es natürlich dennoch Punkte, an denen Nikolaus die traditionellen Elemente weiterentwickelt – so etwa eher nebensächlich bei seiner am Abstraktionsgrad orientierten Hierarchisierung von Ding, Wort, Schrift und Begriff; oder aber, was nicht nur im vorliegenden Zusammenhang wesentlich bedeutender ist, bei seiner konsequenten und direkten Anbindung der *virtus verborum* an die in ihnen eingefaltete göttliche *virtus infinita*. Entgegen der eingangs beschriebenen Vermutung kommt Cusanus dennoch ebensowenig zu einer performativen Theorie wie seine scholastischen Kollegen. So sehr die Verbindung mit der *virtus infinita* es dem Menschen erlaubt, seine *vis creativa* zu entfalten und Begriffe auszubilden, so sehr bleibt dieses Unternehmen doch auf Begriffe beschränkt und damit letztlich ein erkenntnistheoretisches, das – wie auch das Begriffs-Verständnis der Spätscholastik – darauf ausgerichtet ist, eine bereits bestehende, logisch und essentiell vorausgehende Realität genauer zu erfassen, nicht aber diese zu erschaffen.⁸² Die Lücke zwischen Seiendem und Erkanntem verunmöglicht nicht nur ein *nomen praecisum*, sondern auch ein Rückwirken des *modus cognoscendi* auf den *modus essendi*.

80 So kürzlich wieder ELPERT: *Loqui est revelare*, S. 469; vgl. auch ebd. S. 574 mit dem etwas eigenartigen Verständnis von Nominalismus („das gesprochene Wort [...] als reines Zeichen“) und Realismus (ebendieses „als pures Abbild“). Zurückhaltend bleibt THIEL: *Scientia signorum*, S. 112.

81 Mit HAUBST: *Streifzüge*, S. 524; dazu auch BORMANN: *Nikolaus von Kues*, S. 11, der an anderer Stelle im Hinblick auf das *Compendium* allerdings gerade aufzeigen zu können meinte, „wie nahe Nikolaus mit dieser Lehre mittelalterlichen Nominales“ gestanden, beziehungsweise „nominalistischer Erkenntnislehre verpflichtet“ gewesen sei (BORMANN: *Zur Frage nach der Seinserkenntnis*, S. 188).

82 Vgl. FLASCH: *Nicolaus Cusanus*, S. 93f. Zentral ist daher der Begriff der *assimilatio* (dazu bereits STADLER: *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit*, S. 47f.; vgl. vor allem aber BORSCHKE: *Was etwas ist*, S. 193-211).

Drittens dürfte Cusanus' Sprachmodell für die heutige Performativitätsdebatte trotzdem nicht völlig irrelevant sein. Bemerkenswert scheint mir zum einen, dass Cusanus mit dieser Lücke nicht nur das Vermögen, sondern vor allem auch das Unvermögen von Sprache thematisiert und damit zu bedenken gibt, dass ein performativer Akt nicht nur im Ausbilden, sondern auch im ungenügenden Erfassen von Realität bestehen kann.⁸³ Zum anderen konzentriert sich die moderne sprachphilosophische Diskussion weitgehend darauf zu erfassen, wie performative Äußerungen funktionieren, ohne aber anzugeben, woher ihnen eigentlich ihre Wirkmacht zukommt. Wenn Nikolaus in seinem Sprachmodell den Ursprung der sprachlichen *virtus* klar benennen kann und in Gott gegründet sieht, so präsentiert er damit zwar keine Lösung, die in einer sprachanalytischen Debatte des 21. Jahrhunderts ernsthaft vertreten werden kann⁸⁴ – er hilft aber, ein Leerstelle in der modernen Diskussion zu erkennen, die nicht vernachlässigt werden sollte.

Literatur

HEYMERICUS DE CAMPO, *Super sententias*, Bernkastel-Kues, Codex Cusanus 24.

DERS., *Quadripartitus questionum sillogistice supra quatuor libros sententiarum*, hg. von MAARTEN J.F.M. HOENEN, *Academic Theology in the Fifteenth Century. The Sentences Commentary of Heymericus de Campo*, in: *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, hg. von PAUL J.J.M. BAKKER, Turnhout 2002, S. 539-554.

JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis. Tomus IV*, hg. von Ceslai Paban/Thomae Pègues, Frankfurt 1967.

83 Ein Aspekt, den vor allem die feministische Theorie aufgegriffen hat, vgl. BUTLER: *Hass spricht*, S. 9-25.

84 Interessanterweise greifen allerdings auch moderne Theorien, wo sie die Frage nach der Herkunft der performativen Kraft aufgreifen, auf eine religiöse Terminologie und Symbolik zurück (vgl. BOURDIEU: *Was heißt sprechen?*, S. 71-113 oder BUTLER: *Körper von Gewicht*, S. 27f.; vgl. auch deren Konzept der Anrufung in BUTLER: *Hass spricht*, S. 41-47), oder führen explizit nicht weiter begründbare Größen ein (so etwa SEARLE: *The Construction of Social Reality*, S. 129-147, mit seinem *background*); vgl. auch MERSCH: *Ereignis und Respons*, S. 92.

- JOHANNES VESPER, *Dicta super septem tractatus Summularum Petri Hispani cum textu*, Nürnberg 1495.
- LAMBERTUS DE MONTE, *In sententias Petri Lombardi*, Brügge, Bibliothèque de la Ville 760.
- DERS., *Copulata omnium tractatuum Petri Hispani parvorum logicalium etiam syncatheg^oreumatium cum textu denuo diligentissime correcte*, secundum doctrinam divi Thomae Aquinatis, iuxta processum magistrorum coloniae in bursa Montis regentium, Köln 1490.
- NICOLAS D'ORBEILLES, *Compendium in sententias*, Hagenau 1503.
- DERS., *Summulae philosophiae rationalis seu logicae secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti*, Basel 1494.
- PETRUS HISPANUS, *Tractatus called afterwards summule logicae*, hg. von Lambertus M. De Rijk, Assen 1972.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae. Tomus II*, hg. vom Collegium S. Bonaventurae, Rom 1981.
- PETRUS TARTARETUS, *Expositio in summulas Petri Hispani una cum passibus Scoti*, Basel 1514.
- THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, hg. von Raymundi Spiazzi, Rom 1949.

Sekundärliteratur

- ANDRÉ, JOÃO MARIA, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes (Trierer Cusanus Lecture 12)*, Trier 2006.
- APEL, KARL-OTTO, *Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), S. 200-221.
- ASHWORTH, EARLINE J., *The Doctrine of Signs in some Early Sixteenth-Century Spanish Logicians*, in: *Estudios de historia de la logica. Actas del II simposio de historia de la logica*, Universidad de Navarra, Pamplona, 25-27 de mayo de 1987 (*Acta philosophica*), hg. von IGNACIO ANGELELLI/ANGEL D'ORS, Pamplona 1990, S. 13-38.
- DIES., *Traditional Logic*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. von CHARLES B. SCHMITT, Cambridge 1988, S. 143-172.
- DIES., *Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650. The new Aristotelianism*, in: *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt (Wolfenbütteler Forschungen 40)*, hg. von ECKHARD KESSLER u. a., Wiesbaden 1988, S. 75-87.

- AUSTIN, JOHN LANGSHAW, *How to Do Things With Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962.
- BENZ, HUBERT, *Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in Idiota de mente*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 27 (2001), S. 103-132.
- BORMANN, KARL, *Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“ (Trierer Cusanus Lecture 5)*, Trier 1999.
- DERS., *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem ‚Compendium‘*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968), S. 181-188.
- BORSCHKE, TILMAN, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990.
- BOURDIEU, PIERRE, *Was heisst sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*, Wien 1990.
- BUTLER, JUDITH, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.
- DIES., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995.
- CASARELLA, PETER J., *Sacraments*, in: *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, hg. von CHRISTOPHER M. BELLITTO u. a., New York u. a. 2004, S. 347-372.
- COSERIU, EUGENIO, *Der φύσει-θέσει-Streit*, in: *Der Physei-Thesei-Streit. Sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie*, hg. v. REINHARD MEISTERFELD, Tübingen 2004, S. 119-162.
- CRANZ, FERDINAND EDWARD: *Nicholas of Cusa and the Renaissance (Collected studies series 654)*, Aldershot 2000.
- DELAURENTI, BÉATRICE, *La puissance des mots – virtus verborum. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris 2007.
- ECO, UMBERTO, *The Limits of Interpretation (Advances in Semiotics)*, Bloomington u. a. 1990.
- ELPERT, JAN BERND, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus (Europäische Hochschulschriften 20/651)*, Frankfurt a. M. 2002.

- FLASCH, KURT, Nicolaus Cusanus (Beck'sche Reihe Denker 562), München 2005.
- HAUBST, RUDOLF (Hg.), Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991.
- HENNINGFELD, JOCHEM, Verbum-Signum. La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues, in: Archives de Philosophie 54 (1991), S. 255-268.
- HEROLD, NORBERT, Bild, Symbol und Analogie. Die ‚Modelle‘ des Nikolaus von Kues, in: Pragmatik (Handbuch pragmatischen Denkens 1), hg. von HERBERT STACHOWIAK, Hamburg 1986, S. 299–318.
- HOENEN, MAARTEN J.F.M.: Heymericus de Campo reads Peter Lombard. Late Medieval Abbreviations of the *Libri Sententiarum* [im Erscheinen].
- DERS., Virtus Sermonis and the Trinity. Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology, in: Medieval Philosophy and Theology 10 (2001), S. 157-171.
- DERS., ‚Ista prius inaudita‘. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: Medioevo 21 (1995), S. 375-476.
- HOFF, JOHANNES, Philosophie als performative Praktik. Spuren cusanischen Denkens bei Jacques Derrida und Michel de Certeau, in: Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Philosophie interdisziplinär 13), hg. von KLAUS REINHARDT/HARALD SCHWAETZER, Regensburg 2005, S. 93-119.
- KANDLER, KARL-HERMANN, Bilder und Gleichnisse in den Sermones des Nikolaus von Kues, in: Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Inhaltliche Schwerpunkte (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 31), hg. von KLAUS KREMER/KLAUS REINHARDT, Trier 2006, S. 9-27.
- DERS., Cibus Mentis. Nikolaus von Kues über das heilige Abendmahl, in: Kerygma und Dogma 50 (2004), S. 184-200.
- KERTSCHER, JENS/MERSCH, DIETER (Hrsg.), Performativität und Praxis, München 2003.
- LENTZEN-DEIS, WOLFGANG, ‚Prediger sind wie Bäcker‘. Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt ‚Confide filia‘ (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung, in: Wege der Evangelisierung, hg. von A. HEINZ u. a., Trier 1993, S. 99-115.

- DE LIBERA, ALAIN, Avant-Propos, in: IRÈNE ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004, S. 11-21.
- MARTSCHUKAT, JÜRGEN/PATZOLD, STEFFEN (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19)*, Köln 2003.
- DIES., *Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur*, in: *Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19)*, hg. von JÜRGEN MARTSCHUKAT/STEFFEN PATZOLD, Köln 2003, S. 1-31.
- MCGRADE, ARTHUR STEPHEN, *Some Varieties of Skeptical Experience. Ockham’s Case*, in: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski*, hg. von OLAF PLUTA, Amsterdam 1988, S. 421-438.
- MEIER-OESER, STEPHAN, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Quellen und Studien zur Philosophie 44)*, Berlin 1997.
- MEINHARDT, HELMUT, *Nikolaus von Kues und der Nominalismus*, in: *Theologie und Menschenbild (Theologie und Wirklichkeit 7)*, hg. von GERHARD DAUTZENBERG u. a., Frankfurt am Main u. a. 1978, S. 177-193.
- MERSCH, DIETER, *Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen*, in: *Performativität und Praxis*, hg. von JENS KERTSCHER/DIETER MERSCH, München 2003, S. 69-94.
- MERTENS, VOLKER, *Stimme und Schrift in der Predigt des Nikolaus von Kues*, in: *Nikolaus von Kues als Prediger (Philosophie interdisziplinär 12)*, hg. von KLAUS REINHARDT/HARALD SCHWAETZER, Regensburg 2004, S. 9-27.
- PLATZECK, E. W., *Randbemerkungen zur via antiqua und via moderna im Spätmittelalter*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 6 (1967)*, S. 35-50.
- PLATZER, KATRIN, *symbolica venatio und scientia aenigmatica. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 6)*, Frankfurt am Main u. a. 2001.
- REYNOLDS, PHILIP LYNDON, *Efficient causality and instrumentality in Thomas Aquina’s theology of the sacraments*, in: *Essays in Media-*

- val Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe, CSB, hg. von JAMES R. GINTHER, Aldershot 2005, S. 67–84.
- RÍOS, JOSÉ GONZÁLEZ, Das Sprachproblem im Denken des Nikolaus von Kues. Von den frühen Predigten bis ‚De docta ignorantia‘, in: Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus (Philosophie interdisziplinär 27), hg. von KLAUS REINHARDT/HARALD SCHWAETZER, Regensburg 2008, S. 67-92.
- ROSIER, IRÈNE, La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle, Paris 1994.
- ROSIER-CATACH, IRÈNE, La parole efficace. Signe, rituel, sacré, Paris 2004.
- SCHRAMM, MICHAEL-ANGELO, Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), S. 616-620.
- SCHWAETZER, HARALD: „...quia naturae similitudo“. Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung, in: *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. von Arne Moritz, Berlin 2010, S. 267-290.
- SEARLE, JOHN R., *The Construction of Social Reality*, London 1995.
- DERS., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969.
- SPRUYT, JOKE, Peter of Spain, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Version vom 23.10.2007, <http://plato.stanford.edu/entries/peter-spain> (25.08.2010).
- STADLER, M., *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München 1983.
- STRUEVER, NANCY S., *Metaphoric Morals. Ethical Implications of Cusa's Use of Figure*, in: *Archéologie du signe*, hg. von LUCIE BRIND'AMOUR/EUGENE VANCE, Toronto 1983, S. 305-334.
- THIEL, DETLEF, *De apice literaturae. Schrift und Buch bei Nikolaus von Kues*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29 (2003), S. 133-166.
- DERS., *Scientia signorum und Ars scribendi. Zur Zeichentheorie des Nikolaus von Kues*, in: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea mediaevalia 22)*, hg. von I. CRAEMER-RUEGENBERG/ANDREAS SPEER, Berlin 1994, S. 107-125.

- VAN VELTHOVEN, THEO, Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977.
- WIRTH, UWE (Hrsg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1575), Frankfurt a. M. 2002.