

Menschliche Praxis als Sehen Gottes

Der »Laien« in der Tradition der *Devotio moderna*

Inigo Bocken

Die Gestalt des »Laien« gehört zweifelsohne zu den prägenden Erscheinungen der europäischen Moderne. Ihre Emanzipation ist es, die bei allen tiefgreifenden Erneuerungen der Gesellschaft, aber auch des geistigen und wissenschaftlichen Bewusstseins seit der frühen Neuzeit auf dem Spiel steht. In vielerlei Hinsicht wäre es sogar möglich, die okzidentale Neuzeit als das Zeitalter des Laien zu kennzeichnen. Politisch betrachtet ist die liberale Demokratie, die unsere Gesellschaft seit diesen Tagen geprägt hat, Ausdruck des Bewusstseins, dass keine Autorität je Gültigkeit haben kann, ohne dass diese von den ihr untergeordneten Individuen, unabhängig von Bildung, Stand oder Herkunft, getragen wird.¹ Doch auch in vielen anderen Bereichen, wie der Wissenschaft oder der Religion, gilt der Grundsatz, dass Autorität sich immer jedem einzelnen Teilnehmer gegenüber zu verantworten hat. In der neuzeitlichen Wissenschaft gehören Autoritätsargumente zu den größten »Sünden«, die es geben kann. Jeder, der dazu bereit ist, hat hier Mitspracherecht, und dabei hat er nur der Vernunft gegenüber, die jedem Menschen zugesprochen werden *muss*, Rechenschaft abzulegen. Auch in Sachen Religion darf niemand, wie z. B. John Locke in seinem Toleranzbrief dies in der denkbar größten Klarheit zum Ausdruck gebracht hat, über andere Autorität ausüben – es sei denn, man tritt freiwillig einer Gruppe bei, innerhalb deren Grenzen die Autorität eines »Professionellen« uneingeschränkt gilt (die man dann auch jederzeit wieder verlassen darf). Wenn es um die Wahrheit geht – sei es politische, wissenschaftliche oder religiöse – hat niemand, der Logik der neuzeitlichen Aufklärung zufolge, das Recht, sich auf ihren definitiven Besitz zu berufen. Das wohl berühmteste Beispiel in dieser Hinsicht ist wahrscheinlich das Prinzip der *laïcité*, das bis heute die Grundlage der französischen Gesell-

¹ Vgl. INIGO BOCKEN: *Der Streit um das Absolute. Religion, Moral und Politik*, in: JEAN-PIERRE WILS (HG.): *Die Moral der Religion*, Paderborn 2004, 53-114.

schaftsordnung darstellt und das nach wie vor als solche von niemandem ernsthaft in Frage gestellt wird. Es verbürgt die Freiheit jedes Einzelnen, sein Leben in Freiheit, ohne geistige Bevormundung oder äußere Zwänge zu gestalten. Der Staat ist es, der jedem Einzelnen gleichermaßen die Fähigkeit zuspricht, diese Freiheit zu entfalten, hierbei nur durch das Gesetz begrenzt. Als solcher nimmt er beim Laien seinen Ausgangspunkt. Diese Logik hat gewiss auch eine Rolle gespielt in den Diskussionen, die seit den sechziger Jahren innerhalb der katholischen Kirche über die Rolle der »Laien« geführt wurden. Auch hier wurde der Begriff des Laien zum Symbol einer Emanzipationsbewegung. Inspiriert vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten die Befürworter dieser Bewegung die positive und entscheidende Rolle des Laientums in der Kirche. Auch wenn dabei die Bedeutung des Wortes sich eher auf die Gruppe der Nicht-Geistlichen beschränkte, wurde diese Bewegung von einem vergleichbaren emanzipatorischen Anliegen geprägt: der Befreiung des Individuums aus der »selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Über die Art und Weise, wie dies geschehen sollte, traten die Meinungen auf fast dramatische Weise auseinander. Einerseits wurde die hierarchische Kirche als solche von Vertretern der Laienbewegung in Frage gestellt. Andererseits schien die Betonung einer eigenen »Laienspiritualität« ebenso zu einer Bestätigung der hierarchischen Amtskirche zu führen, wie dies z. B. in der von Josemaría Escrivá gegründete Bewegung »Opus Dei« der Fall zu sein schien. Beide »Parteien« setzten dabei den Gegensatz »Laie – Kleriker« voraus und ließen die komplizierte Kulturgeschichte dieses Begriffes damit außer Acht. Denn auch in der »Welt« außerhalb der Kirche war die Bedeutung der Laien alles andere als eindeutig.

Während in der Neuzeit die Gestalt des Laien als eine Metapher für jedwede Befreiung von unterdrückenden und erniedrigenden Kräften in der Geschichte erschien, trat allmählich eine zweite, scheinbar entgegengesetzte Entwicklung in den Vordergrund. Dabei gehörte es zu den Mythen, die die Moderne sich selbst immer wieder erzählte, dass es gerade die aufgeklärte Neuzeit war, die als erste in der Lage war, bislang nie genutzte Möglichkeiten des menschlichen Individuums freizulegen und in herausragender Weise sich entfalten zu lassen. Diese Emanzipation er-

schien als nahezu grenzenlos. Die Vielfalt der Möglichkeiten, die aus dieser hervorging, drohte alle Maßstäbe, die das konkrete menschliche Leben prägten und gestalteten, auszulöschen. Sie bahnte jedoch den Weg für neue, jetzt eher versteckte autoritäre Machtansprüche, die freilich ihrerseits mit Hilfe des Laienbegriffs erhoben wurden. So schien dieser Begriff in der Neuzeit immer mehr auf eine andere, konträre kulturelle Entwicklung hinzuweisen. Denn trotz aller Emanzipationsrhetorik bleibt der Laie für zeitgenössische Ohren auch derjenige, der kein Spezialist ist – der, anders formuliert, nicht über die notwendige Kompetenz oder das notwendige Wissen verfügt, um bestimmte Aufgaben zu erfüllen oder auf bestimmte Herausforderungen zu antworten. Die Spezialisierung bildet, neben und zusammen mit der Emanzipation des Individuums und seiner autonomen Rationalität, eine zweite Schicht, die die moderne Gesellschaft prägt, und es scheint so zu sein, dass beide Entwicklungen relativ unabhängig von einander verlaufen und an mehreren Stellen sogar miteinander kollidieren. Die Emanzipation der Aufklärung drohte in ihr Gegenteil umzuschlagen, indem neue Machtzentren des Wissens, unzugänglich für Laien, sich etablierten.

»Spiritualität« schien, mehr noch als andere Formen menschlicher Erfahrung und Wissens, ein Feld zu sein, auf dem dieser Konflikt in seiner vollen Kraft entfaltet wurde und zum Ausdruck kam.² Einerseits widerspricht jeder Anspruch auf spirituelles Spezialistentum der Werte-Erfahrung der neuzeitlichen Gesellschaft radikal: Im Namen der Toleranz ist es heutzutage unmöglich, das Monopol auf spirituelles und geistiges Wissen zu beanspruchen. Wer dies dennoch versucht, steht sehr schnell unter dem Verdacht, entweder ein klerikaler Fundamentalist oder ein allwissender Guru zu sein. Andererseits scheinen »Wissen« und »Einsicht« in unseren Gesellschaft nur von »Spezialisten« vermittelt und weiter entwickelt werden zu können. Wäre diese »spezialisierte« Vermittlung für die Spiritualität ausgeschlossen – und diese Unmöglichkeit gehört, wie wir gesehen haben, zum kulturellen Erwartungsmuster in Bezug auf Spiritualität –, dann scheint mit »Spiritualität« eine Aura konfuser

² Vgl. z. B. NIKLAS LUHMANN: *Reden und Schweigen*, Frankfurt/M. 1989, 12ff.

und unbestimmter innerer Gefühle verbunden zu sein.³ Öffentliche und allgemeine Kriterien, die von Spezialisten artikuliert werden, widersprechen dem äußerst persönlichen und innerlichen Charakter dieser intimsten Erfahrungen, die das menschliche Seelenleben kennzeichnen.

Diese einleitenden Bemerkungen mögen aufzeigen, dass der Laie eine ebenso wichtige wie ambivalente Rolle spielt bei der Entwicklung der modernen Gesellschaft. Es ist kein Zufall, dass die Rede von »Laienspiritualität« genau in der Zeit aufkommt, in der auch die Bestimmung der Formen des religiösen Lebens problematisch geworden zu sein scheint oder wenigstens neu definiert werden muss. Von dieser Perspektive aus betrachtet wird auch klar, dass Laienspiritualität ein Feld bestimmt, das weitaus umfassender ist, als der Gegensatz zwischen »Laien« und Klerikern abdecken kann. Es mag sein, dass »Laienspiritualität« in bestimmten Kreisen auf eine Sonderform des geistigen Lebens für Nicht-Geistliche beschränkt wird. Als solche hätte Laienspiritualität dann vor allem eine (kirchen)politische Bedeutung. Zwar gehört diese kirchenpolitische Dimension zum Bedeutungsfeld des Laienbegriffs, doch die kleine historische Skizze mag schon gezeigt haben, dass die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der Laienspiritualität letztendlich immer auch eine Diskussion über die Art des religiösen Lebens als solche unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft beinhaltet, die den Gegensatz zwischen Kleriker und Laie nicht als selbstverständlichen Rahmen voraussetzt.⁴ Denn dieser ist eigentlich – so meine These – vielmehr Ausdruck eines größeren Zusammenhangs, der schon am Anfang der Neuzeit das religiöse Erleben prägte. In diesem Aufsatz möchte ich deshalb einen Beitrag zu dieser Diskussion liefern, indem ich hinweise auf ein Paradigma des geistigen Lebens, das sich in der frühesten Phase der Neuzeit etabliert hat: die Laienbewegung der »Devotio moderna«, die sich vor allem in den Niederlanden, aber auch in großen Teilen

³ Vgl. CHARLES TAYLOR: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002.

⁴ Vgl. ALFONS AUER: *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954.

Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert ausbreitete.⁵ In der von den spirituellen Aktivitäten von Geert Groote (1340-1384) in Deventer ausgehenden Bewegung war es vor allem die persönliche religiöse Erfahrung im alltäglichen Leben, die im Zentrum der Aufmerksamkeit stand. Obwohl Geert Groote bestimmt zu den bedeutenden Intellektuellen seiner Zeit gehörte, war es ihm weniger um eine theoretische Erneuerung der Theologie zu tun. Ihn interessierte vor allem die Erneuerung der alltäglichen Glaubenspraxis, von der die spätmittelalterliche akademische Theologie Groote zufolge entfremdet war. Die Theologie habe es verpasst, der konkreten praktischen Frömmigkeit auch der nicht gebildeten Laien eine Stütze zu bieten. In den zahlreichen Gemeinschaftshäusern in den nördlichen und südlichen Niederlanden sowie in Deutschland lebte die Überzeugung, dass die individuelle *Praxis* eines evangelischen Lebens in der »Nachfolge Christi« letztendlich als die ultimative Form der *Theorie* betrachtet werden müsse. Den Weg des Evangeliums zu gehen ist dabei viel mehr den Ungebildeten (*illiterati*) und Laien (*laicus, idiota*) zuzutrauen als den gebildeten Theologen, die von ihrem gelehrten Wissen verführt werden und statt auf Christus nur auf ihre eigenen Gedankengänge konzentriert sind. Vor allem der Begriff *idiota* – vom griechischen *idios* (»selbst«) abgeleitet – wird für unsere Diskussion von Interesse sein. Denn es geht den Devoten selbstverständlich nicht um eine soziologische Kategorie. Vielmehr scheint der *idiota* auch ein Ideal darzustellen, das es zu erreichen gilt, indem man den Weg des Glaubens gehen will. Der Gläubige muss mit anderen Worten versuchen, ein Laie zu werden, einer, den in seinem konkreten Leben selbst die Nachfolge Christi angeht. Im Folgenden werde ich zuerst den Begriff des *idiota* skizzieren vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Darüber hinaus werde ich kurz eingehen auf einen Denker aus der gleichen Zeit, Nicolaus Cusanus (1401-1464), der drei Dialoge mit einem *idiota* verfasst hat und damit ohne jeden Zweifel einen ebenso kritischen wie konstruktiven Dialog mit der *Devotio moderna* beabsichtigte.

⁵ Vgl. HEIKO OBERMAN: *Preface*, in: JOHN VAN INGEN (HG.): *Devotio moderna. Basic Writings*, New York 1988, 1-62.

Der Laie im ausgehenden Mittelalter

Es ist keine gewagte These zu behaupten, dass der große Erfolg der Brüder- und Schwesternhäuser der rasanten Entwicklung der Städte in den Niederlanden zu verdanken war.⁶ Die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüche im 14. und 15. Jahrhundert, die von einem wachsenden Selbstbewusstsein des freien städtischen Bürgertums gekennzeichnet waren, hatten auch bedeutsame Konsequenzen für das religiöse Bewusstsein, das bis dahin vor allem von einer klösterlich-monastischen Interpretation der Gesellschaft geprägt wurde. Der städtische Charakter der von Geert Groote initiierten *Devotio moderna* zeigt sich meines Erachtens vor allem in ihrem Bewusstsein, dass die göttliche Hierarchie der Wirklichkeit, die als solche nicht verkannt wird, von menschlichen Ordnungsformen niemals eingeholt werden kann. Städtisches Leben beinhaltet auch soziale Flexibilität – das heißt: Der Sohn eines Weinhändlers aus Kues konnte es zum Kardinal der römischen Kirche bringen, Handwerker wurden zu Professoren und Schuster zu Mystikern. Gesellschaftliche Ordnung – die sich als beweglich und durchlässig erwies – konnte demzufolge nicht mehr als Ausdruck oder Hinweis auf eine unveränderliche göttliche Ordnung verstanden werden. Genau wie die spätmittelalterliche nominalistische Theologie und Philosophie *jede* begriffliche Ordnung, die als Idee im Intellekt Gottes galt, entlarvte als eine vom Menschen hervorgebrachte und deshalb veränderliche Ordnung.⁷ Wenn Geert Groote und seine Nachfolger die zentrale Bedeutung der Laien für den Weg des Glaubens betonten, hatte dies weniger mit dem Status der Priesterweihe zu tun – Meister Geert wie Thomas a Kempis waren aller Wahrscheinlichkeit nach selber Priester – als vielmehr mit der Notwendigkeit für jeden Gläubigen, selbst den Weg des Evangeliums zu gehen. *Imitatio Christi* heißt: selbst mit dem individuellen, persönlichen Leben Christus *nachfolgen* und *Gestalt geben* in und mit dem eigenen Leben. Dies bedeutet, dass jeder Weg ein individueller ist, es kann keine

⁶ Vgl. BERNDT HAMM: *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 2001.

⁷ Vgl. BERNDT HAMM (HG.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007.

objektive, feststehende Ordnung »von außen« formuliert werden.⁸ Gerade dies wirft Thomas a Kempis den scholastischen »intellektuellen« Theologen und gelehrten Philosophen vor. Thomas behauptet deshalb auch, nur Hinweise zu geben, die den individuellen Gläubigen dazu verhelfen, den Weg des Evangeliums »von innen heraus« zu gehen, d. h. – und dies ist eine oft vergessene Bedeutung von *imitatio* – Christus selber im eigenen Leben darzustellen, nicht mit viel Wissen und Gelehrsamkeit, sondern indem man ganz einfach seine alltäglichen Aufgaben erfüllt. Der Bruder bzw. die Schwester des Gemeinsamen Lebens beanspruchen nicht, die Ordnung der Wirklichkeit und der Gesellschaft *von außen* zu sehen als Betrachter, die am Geschehen der Schöpfung nicht teilhaben. Sie schreiben keine großen Summen der Wirklichkeit in einsamen und leeren Klosterzellen außerhalb der Stadt, sondern versuchen die göttliche Ordnung der Wirklichkeit zu sehen *innerhalb* des alltäglichen Geschehens des städtischen Lebens. Sie sind beteiligt an der von Gott gewollten Ordnung, doch sind sie gerade deshalb nicht in der Lage, diese Ordnung als ein für allemal festgelegt zu verstehen. Die Schau Gottes – die schon von Platon und Aristoteles unter dem Begriff der *theoria* angestrebt wurde – erscheint in der *Devotio moderna* als eine ganz konkrete Tat im alltäglichen Leben.⁹ Sie beinhaltet einen bestimmten Umgang mit den Geschäftigkeiten der alltäglichen Bedürfnisse und Tätigkeiten.¹⁰ Und Thomas a Kempis macht in seiner »*Imitatio Christi*« klar, in welche Richtung dieser Umgang geht. Es geht, wie schon der Eingangssatz der »*Imitatio Christi*« zeigt, um einen Weg vom Dunkel ins Licht, und dies heißt für Thomas nicht, dass man sich einfach von den irdischen Dingen loslösen solle – zwar sind sie Hemmnisse, um das göttliche Licht innerhalb des Beziehungsgewebes von menschlichen und irdischen Dingen und Interessen scheinen zu lassen, doch kann man sie, Thomas zufolge, auch sehen als die notwendigen Schatten, die das göttliche Licht auf irdische Weise scheinen lassen.¹¹

⁸ Vgl. RUDOLF TH. M. VAN DIJCK: *De »Navolging van Christus« als concept voor de geestelijke weg*, in: *Ons Geestelijk Erf* 77 (2003), 43-92.

⁹ Vgl. INIGO BOCKEN: *The Language of the Layman. The Meaning of the Imitatio Christi for a Theory of Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005), 207-249.

¹⁰ Vgl. KEES WAAIJMAN U. A. (HG.): *Nuchtere mystiek*, Kampen 2006.

¹¹ Vgl. THOMAS A KEMPIS: *Imitatio Christi*, I, 1ff.

Es sind die dunklen, irdischen Dinge und menschlichen Urteile, die, indem sie das göttliche Licht hemmen, dies auch auf Erden scheinen lassen. Und die *Praxis* der *imitatio* ist es letztendlich, dieses göttliche Licht nicht nur in den Augen zu fassen, sondern selber auch innerhalb der menschlichen Bedingungen scheinen zu lassen. Anders formuliert: Wir können das göttliche Licht erst sehen, wenn wir unser endliches und praktisches Leben so leben, dass es für dieses Licht durchlässig wird.

Thomas zufolge sind es also nicht nur die sinnlichen Dinge in der Welt, die uns von dieser Durchlässigkeit abhalten, sondern auch die Urteile des Verstandes. Damit behauptet er jedoch nicht, dass Urteile des Denkens notwendig Hemmnisse sind auf diesem Weg.¹² Es geht ihm vielmehr darum, dass wir einen Umgang mit der ganzen Wirklichkeit – materiell und geistig – finden, der das göttliche Licht sichtbar macht. Dieses Licht zu sehen und sogar selbst zur Erscheinung zu bringen, geschieht in der menschlichen Praxis, in den einfachen Dingen der alltäglichen Arbeit wie im höchsten spekulativen Denken, das ebenso eine Tätigkeit ist. Jeder Gläubige muss selbst diese Balance von Licht und Dunkel in seinem eigenen Leben leisten. Es gibt kein festes Verfahren, das für immer gültig ist. Bei jedem fängt diese Suche von neuem an, und niemand kann je behaupten, im Besitz dieser Durchlässigkeit zu sein. Laie zu werden heißt dann, jedes Mal von neuem anzufangen und sich hinsichtlich der Gottesschau niemals als Spezialist zu verstehen. Für die *Devotio moderna* sind wir ständig Laien, wenn es darum geht, diesen Weg zu beschreiten, auch wenn wir Kardinal oder Professor sind.

Der Laie bei Nicolaus Cusanus (1401-1464)

Als Nicolaus Cusanus seine drei Dialoge mit den Laien (1450-1451) schrieb, hatte er zweifelsohne die beschriebene Aufwertung des Laien, die er aus der Bewegung der *Devotio moderna* kannte, vor Augen. Bekanntlich war Nicolaus nicht nur der wichtigste Philo-

¹² Vgl. TILMAN BORSCHKE: *Reden unter Brüdern. Diskurstheoretische Bedingungen der Konkordanz bei Nikolaus von Kues*, in: INIGO BOCKEN (Hg.): *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa.*, Leiden 2004, 5-24.

soph des 15. Jahrhunderts, sondern als persönlicher Legat des Papstes und Kardinal hat er auch entscheidend das praktische Umfeld der *Devotio moderna* mitgeprägt. Über das komplizierte Verhältnis zwischen dem Kardinal und der Reformbewegung sind unlängst einige wichtige Studien erschienen, die bestätigen dass Cusanus nicht nur ein Bewunderer der frommen Brüder und Schwestern war.¹³ Es war Cusanus viel daran gelegen, die einigermaßen anarchische Bewegung innerhalb der kirchlichen Strukturen zu halten, was oft zu Reibungen mit manchen Häusern führte. Dennoch war Cusanus der *Devotio moderna* letztendlich wohlgesinnt, was z. B. zum Ausdruck kommt in der Tatsache, dass er die Regeln der Windesheimer Kongregation auch anderen Orden aufzuerlegen versuchte. Das eindrucksvollste Zeugnis seiner kritischen Sympathie findet man jedoch in den drei genannten Schriften „*Idiota de sapientia*“ (Der Laie über die Weisheit), „*Idiota de mente*“ (Der Laie über den Geist) und „*Idiota de staticis experimentis*“ (Der Laie über die Experimente mit der Waage). Vor allem die zweite Schrift ist wichtig für unsere Problematik. Es entfaltet sich ein lebendiges Gespräch zwischen einem berühmten Philosophen und einem einfachen Handwerker, einem Löffelschnitzer, der keine Bücher gelesen hat, sondern in seinen handwerklichen Tätigkeiten tiefe Einsichten in die Geheimnisse des menschlichen und göttlichen Geistes gewonnen hat.

Der ungebildete Laie, der mit dem gelehrten Philosophen ein Gespräch führt, ist derjenige, der sich nicht von äußerem Wissen – d. h. von begrifflicher Erkenntnis – ablenken lässt und der die Dinge in der Welt selbst und aus eigener Betrachtung sehen kann. Der Laie ist derjenige, der die Ordnung der Wirklichkeit, an der Cusanus unverkürzt festhält, nicht von außen zu betrachten beansprucht. Vielmehr versteht er, dass er an der umfassenden Ordnung teilhat und sie dort von innen heraus sehen lernen muss. Dieses »Sehen« ist immer mit einer aktiven Tätigkeit verbunden, in der diese Ordnung aufleuchten kann. Sein Sehen ist ein »Tun«, und er kann erst wirklich schaffen, indem er auch diese Ordnung »sieht«. Der Laie, der im Dialog des Cusanus als ein Löffelschnitzer auftritt, *imitiert* keine göttliche, vorgegebene Idee, wenn er seine Kunst ausübt – er schafft sie selber, er ist ein zweiter Gott (*deus humanus*), der,

¹³ Vgl. NICOLAS STAUBACH: *Cusanus und die devotio moderna*, in: INIGO BOCKEN (Hg.): *Conflict and Reconciliation*, 31-56.

indem er schafft, auch an der unendlichen göttlichen Schöpfungskraft teilhat und ihr Ausdruck verleiht. Die *imitatio* der ursprünglichen göttlichen Ideen kann nur in einer menschlichen *creatio* vollzogen werden. Das Sehen-der-Welt des Laien ist ein aktives Sehen – es ist ein Sehen, das erst in der Bewegung entsteht. Gottesschau ist immer ein handelndes Sehen der Dinge in der Welt. Es ist ein schöpferisches Sehen – aber diese Schöpfung bringt letztendlich doch die Möglichkeiten zur Erscheinung, die schon da waren. Vor allem bedeutet dies jedoch, dass das Sehen Gottes niemals definitiv erreicht wird. Es muss ständig neu versucht werden, in jeder Situation neu. Aus dem Gespräch ergibt sich eine faszinierende Umkehrung, denn es ist der Philosoph der letztendlich viel weniger weiß – und deshalb auch »Lai« ist – als der Handwerker, der in seinem alltäglichen Tun die göttliche Schöpferkraft entdeckt und auch gestaltet.

Der Gedanke eines »Sehens« im Tun wird dann von Cusanus voll entfaltet in seiner Schrift „*De visione Dei*“ (Vom Sehen Gottes). Der Text wurde von Cusanus 1453 verfasst, und zwar auf Anfrage der Mönche vom Tegernsee, mit denen der Kardinal schon längere Zeit gute Kontakte pflegte. Die Benediktiner hatten Cusanus gebeten, eine leicht zugängliche Einführung in sein Denken zu schreiben. Die Mönche schienen zu ahnen, dass die Reflexionsart des Cusanus sie ihrem Lebensziel näher bringen kann, nämlich der Schau Gottes, doch sie wussten noch nicht genau wie. Cusanus versuchte sie mit diesem Text »an die Hand zu nehmen« (*manuducere*) und »nach der Art der Selbstbetätigung« (*experimentaliter*) in das heilige Dunkel zu führen.

Das Buch scheint als eine Art Gebrauchsanweisung gedacht zu sein für ein Gemälde, das von Cusanus anscheinend mitgeschickt wurde und das den Mönchen Anlass zur Reflexion geben sollte. Es handelt sich um ein Porträt des Allsehenden – wahrscheinlich ein Christusbild, dessen Blick den Betrachter verfolgt, in welcher Richtung er sich auch bewegt. Im weiteren Verlauf der Schrift „*De visione Dei*“ inszeniert Cusanus ein fast theatralisches Geschehen, an dem seine Leser – die Mönche vom Tegernsee, aber auch wir heutigen Leser dieser Schrift – sich beteiligen können.¹⁴ Es handelt sich in

¹⁴ Vgl. JOHANNES HOFF: *Kontingenç, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg 2007.

diesem Buch um eine Übung (*praxis*), bei der das Tun das Sagen erst ermöglicht, wie Michel de Certeau dies so schön formuliert hat.¹⁵ Das Sehen Gottes wird nicht »theoretisch« bewirkt, sondern indem der Leser selbst den Weg geht, der von Cusanus angedeutet wird. Wer in diesen szenischen Raum eintritt, wird verstehen, wie er das göttliche unsichtbare Licht konkret in der sinnlichen Wahrnehmung des irdischen Lichts sehen kann.

Der Mönch soll sich hin und her bewegen in einem Bogen um das Porträt herum. Cusanus beschreibt, wie der Mönch den Eindruck hat, dass das Porträt nur für ihn geschaffen worden ist, dass er im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Blickes steht. Je mehr der Betrachter dies ausprobiert, umso mehr wird er in diesem Eindruck bestätigt. Wenn er sich nach Osten bewegt, bewegt auch der Blick sich nach Osten; bewegt er sich nach Westen, dann ist der Blick auch hier noch da. Da er weiß, dass das Bild unbeweglich an der Wand befestigt ist, so wird er die Beweglichkeit des unbeweglichen Blickes desto mehr bewundern.¹⁶

Erst recht fängt der Betrachter an zu staunen, wenn er von seinem Mitbruder auf dem gleichen Bogen um das Porträt erfährt, dass dieser die gleiche Erfahrung macht. Er entdeckt, dass was er sieht, nur seine Art des Sehens ist – von einem bestimmten, konkreten Standpunkt aus. Er steht überhaupt nicht im Mittelpunkt, seine Sehweise ist nur eine von unendlich vielen möglichen Sehweisen. Doch ist dies für Cusanus kein Anlass, dieser Sehweise ihre Wahrheit zu nehmen oder sie zu relativieren. Denn auch wenn diese Sehweise von einem konkreten Standpunkt ausgeht, wird tatsächlich etwas sichtbar. Es ist erst innerhalb dieser Sehweise, dass der Betrachter versteht, dass er das, was er sieht, nie vollständig sehen kann. Und er versteht auch, warum er es nicht sehen kann. Es ist ihm nämlich unmöglich, einen anderen Standpunkt einzunehmen als je seinen eigenen. Auch wenn wir 1000 Jahre lang versuchen, ein anderer zu werden, als wir sind, so werden wir, wie Cusanus in seiner Schrift, „*De docta ignorantia*“ sagt, dies doch niemals

¹⁵ Vgl. MICHEL DE CERTEAU: *Nikolaus von Kues. Das Geheimnis eines Blickes*, in: VOLKER BOHN (HG.): *Bildlichkeit*, Frankfurt/M. 1990, 325-356.

¹⁶ Vgl. NICOLAUS CUSANUS: *De visione Dei*, Cap. I; zitiert nach: NIKOLAUS VON KUES: *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 3, hg. v. Wilhelm und Dietlind Dupré, Wien 1989, 4.

schaffen. Wir sind an die Bedingungen unseres Standpunktes gebunden. Doch diese Gebundenheit beinhaltet für Cusanus keine tragische Situation. Eher das Gegenteil ist der Fall, denn Cusanus schließt daraus, dass die Tätigkeit der Gottesschau von jedem Standpunkt, das heißt auch: von jeder konkreten Lage, in der der Mensch sich bewegt, von neuem entfaltet werden kann und muss. Von unserer Beschaffenheit, unseren Erwartungen, unserer Sehweise aus können wir verstehen, dass es immer auch andere Sehweisen gibt, die wir niemals im Griff haben werden. Dieses Wissen eröffnet die Möglichkeit, sich auch mit anderen Sehweisen auseinanderzusetzen. Der Mensch ist tatsächlich in der Lage, sich hin und her zu bewegen, damit er mehrere Blickpunkte sammeln kann, auch wenn er diese nur in seinem eigenen Blickfeld integrieren kann. Die konkreten menschlichen Tätigkeiten werden also zu Orten, an denen das göttliche Licht in Erscheinung treten kann, indem wir dieses anstreben.

Die Ähnlichkeiten mit der Logik der *Devotio moderna* sind unübersehbar. Auch Cusanus versteht, dass wir alle Laien sind, wenn es darum geht, sich auf die göttliche Wahrheit der Dinge zu beziehen. Ebenso ist der Laie für Cusanus jemand, der die göttlichen Geheimnisse in der Praxis seines eigenen Lebens nicht nur findet, sondern auch *gestaltet* und somit selber *Bild Gottes* werden kann und soll. Nach eigenem Bekunden hatte Cusanus früher geglaubt, die Wahrheit in dunklen Ecken suchen zu müssen. Doch allmählich hat er verstanden, wie er in seiner Schrift „*Idiota de sapientia*“ behauptet, dass sie ruft in allen Straßen und auf allen Plätzen. Und wie es bei Thomas der Fall ist, warnt auch Cusanus davor, allzu viel auf menschliche Autoritäten zu bauen. Jeder Anspruch, den richtigen Weg zu Gott in Besitz zu haben, ist sowohl für Cusanus als auch für Thomas zutiefst suspekt. Cusanus verlangt von seinen Lesern sogar, nichts von ihm anzunehmen, ohne es selbst gedacht zu haben.

Mehr noch als Thomas und die *Devotio moderna* zeigt Cusanus jedoch auf, dass auch die intellektuellen Tätigkeiten die Möglichkeit in sich tragen, das göttliche Licht sichtbar zu machen. So macht er mehr noch als Thomas deutlich, dass sogar das höchste Denken letztendlich höchste Praxis ist und deren Bedingungen unterworfen ist.

Schluss – Der Laie als Schlüsselfigur frühneuzeitlicher Spiritualität

Die Überlegungen zur *Devotio moderna* und zu Cusanus haben klar gemacht, dass die Gestalt des Laien (*idiota*) eine entscheidende Rolle spielt in einer wichtigen spirituellen Tradition der frühen Neuzeit. Es wäre möglich, meinen Analysen auch noch eine Lektüre von Erasmus' „Lob der Torheit“ (*Laus stultitiae*) hinzuzufügen, der zweifelsohne von der Aufwertung des Laien inspiriert worden ist.¹⁷ Absicht dieses Werkes ist es nämlich, jeder irdischen Autorität, sogar der der Weisheit, ihre Absolutheit zu nehmen. Denn diese allzu ernst zu nehmen, bedeutet eigentlich, nicht bereit zu sein, selber den Weg Christi mit dem eigenen Leben zu gehen. Doch sollte man dabei nicht vergessen, dass es weder Thomas a Kempis noch Cusanus an allererster Stelle darum ging, Autoritäten abzulehnen. Viel mehr noch verweist die zentrale Stelle des Laien auf die Notwendigkeit, das ganze Leben, von der sinnlichsten Erfahrung bis zur subtilsten geistigen Spekulation, als Ort der spirituellen Erfahrung zu betrachten. Der Laie ist derjenige, der versucht, selber Bild Gottes zu werden und so das göttliche Licht hier auf Erden schon präsent zu machen. Das Dilemma der Neuzeit, dass die allmähliche Aufwertung des Laien verbunden ist mit der Autorität des Spezialtums, könnte zu tun haben mit dem Vergessen gerade dieser Perspektive. Denn in gewissem Sinne ist die Laienspiritualität der frühen Neuzeit radikaler als ihr Erbe der Aufklärung, insofern es nur der Gottesgedanke ist, der dazu befähigt, wirklich jede irdische Autorität in Frage zu stellen. Eine Neubesinnung auf die Bedeutung der Laienspiritualität kann viel gewinnen, indem sie diese alte Tradition aus den frühesten Anfängen der Neuzeit als Gewährsmann zu entdecken versucht.

¹⁷ Vgl. ALFONS AUER: *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen*. – Die Tradition geht jedoch noch weiter, wie Wolfgang Frühwald neulich in einer sehr schönen Publikation aufgezeigt hat: über Goethe und Stifter bis zu Döblin. Vgl. WOLFGANG FRÜHWALD: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion und Literatur in Deutschland*, Frankfurt/M. 2008.