

DER CHRISTOLOGISCHE IMPULS IM MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES

Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im
dritten Buch von *De docta ignorantia*

Von Helmut Meinhardt, Gießen

Die recht weit formulierte Überschrift dieses Beitrages soll durch den Untertitel in dreifacher Hinsicht präzisiert werden:

1. Formalobjekt meiner Erwägungen ist nicht die cusanische Christologie. Damit wäre ich bei diesem Symposium fehl am Platz, dafür ist Rudolf Haubst durch vielfache kenntnisreiche Veröffentlichungen¹ einschlägig und wohl einzig kompetent.

2. Die cusanische Christologie ist Theologie, d. h. ihre Quellen werden als geoffenbarte geglaubt. Insofern ist sie zu behandeln auch grundsätzliche Sache des Theologen. Was sie für den Philosophen (der sich hier freilich nur rein methodisch vom Glaubenden unterscheidet) interessant und – so meine ich – geradezu aufregend macht, ist ihr Ansatz: eine ausgebreitete *philosophische* Hinführung zur eigentlichen Offenbarungstheologie. Diese Fundamentalchristologie ist zwar von ihrem Ziel her initiiert, verliert aber dabei ihre philosophische Eigenständigkeit nicht.

3. Ich werde mich im wesentlichen an das III. Buch von *De docta ignorantia* halten, es ergänzen mit einigen Stellen aus der *Predigt XXI: Confide, filia*². Das ist gewiß nicht das gesamte einschlägige Material. Für den Rahmen eines Referates aber scheint es mir zu genügen, – bei Berücksichtigung vortragsdidaktischer Erwägungen dürfte eine solche Beschränkung sogar erforderlich sein.

I

Gott, Weltall, Christus – das sind die Themen der drei Bücher von *De docta ignorantia*: eine bemerkenswerte thematische Breite für die philosophische Erstlingsschrift eines Autors, freilich zusammengehalten durch das einheitliche Prinzip der belehrten Unwissenheit. Recht besehen ist das nahezu alles, mit was sich Metaphysik befassen kann, mit dem für jede m. E. gute Metaphysik

¹ Eigens genannt sei hier nur seine umfangreiche Untersuchung *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956. Im übrigen vgl. die Cusanus-Bibliographien: MFCG 1 (1961; ²1968) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202. 10 (1973) 209–234.

² Bei КОСН trägt sie die Nummer 32. Vgl. Anm. 43.

partiellen Hineinragen in die Offenbarungstheologie. Die metaphysische Lehre vom Menschen plaziert Nikolaus zwischen die Behandlung des Universums und die eigentliche Christologie, an den Anfang des III. Buches, – ich hoffe, es wird im folgenden deutlich werden, warum das so sein muß.

Zunächst hier jedoch eine Skizze jener Gedankengänge, die zum III. Buch hinführen: „Im ersten Buch wurde gezeigt“, so rekapituliert Nikolaus zu Beginn des 1. Kap. des III. Buches von *De docta ignorantia*³,

„daß das eine unmitteilbare, unergründliche und nicht zu diesem oder jenem kontrahierbare absolute Maximum in sich ewig, gleichbleibend und unveränderlich als dasselbe besteht“ (Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immensibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere).

Weil dieses göttliche Maximum unmitteilbar, unergründlich, und, wie es in der *Epistola auctoris* heißt, „unbegreiflich“ (*incomprehensibilia*) ist, bekommt man es nur zu fassen „auf nichtbegreifende Weise“ (*incomprehensibiliter*), d. h. „in belehrtem Nichtwissen“ (*in docta ignorantia*)⁴. Primärobjekt dieser „theologischen Denkmethode“ – (*in rebus divinis . . . ratiocinandi modus*)⁵ ist dieses in der Weise des Begreifens nicht zu erreichende absolute Maximum. Weil aber die kontrakt und einzeln seienden Dinge „alles das, was sie sind, vom absoluten Maximum her sind“ (*omne id quod sunt ab ipso absoluto maximo sunt*)⁶, trägt auch ihre Erkenntnis *Docta-ignorantia*-Charakter. Wenn man Gott nicht präzise erkennen kann, kann man das, was abbildhaft, defizient, von ihm gänzlich begründet, existiert, auch nur in defizienter Weise, *in docta ignorantia*, erkennen. Oder anders gesagt: Alle Gegenstände unserer Welterkenntnis haben ihr eigentliches, volles Sein nicht wo und wie sie sich unserer Erkenntnisbemühung bieten, sondern in ihrem absoluten Urbild (*exemplar absolutum*)⁷ in Gott. Dort, wo wir die Dinge suchen müssen, finden wir nur ihre Abbilder, deshalb ist unser Welterkennen *docta ignorantia*, oder, wie es in *De coniecturis* dann heißt, *coniectura* – Mutmaßung. Die Dinge der Welt als defiziente Abbilder zu erkennen, in ihrem Zurückbleiben hinter ihrem göttlichen Urbild, setzt aber voraus, daß man um dieses Urbild irgendwie „weiß“, daß man in einer für die Erkenntnis relevanten metaphysischen Beziehung zu ihm steht.

In *Idiota de mente* wird Nikolaus dieses in *De docta ignorantia* und *De coniecturis* implizit schon Mitgedachte explizit auf den Begriff und zur Sprache bringen: der Geist, die *mens*, ist das erste und einfachste Abbild des göttlichen Urbildes, er vermittelt die Abbildlichkeit wiederum an die weiteren Abbilder, die ausgefalteten, vielheitlichen Dinge der extramentalen Welt.

³ N. 182, 5 ff. *De docta ignorantia* zitiere ich nach der Nummern- und Zeilenzählung der zweisprachigen Ausgabe: NvKdÜ H. 15a – Bd. I (21970); H. 15b – Bd. II (21977); H. 15c – Bd. III (1977).

⁴ III, N. 263, Z. 7 f.

⁵ I, N. 1, Z. 27.

⁶ II, N. 90, Z. 6.

⁷ II, N. 90, Z. 11.

Mir liegt sehr daran, daß der „Fundamentalplatonismus“ dieser für Nikolaus zentrale Gedanken deutlich wird. Ein wirkliches Wissen der sinnfälligen konkreten Dinge ist *nach Platon* deshalb nicht möglich, weil die Dinge hinsichtlich Sosein und Dasein defizient sind. Die Eigentlichkeit der konkret Seienden sind die Ideen und die noch hinter ihnen liegende göttliche Idee des Guten. Um diese Eigentlichkeit der Ideen „weiß“ man im voraus, *a priori*, man erinnert sich an sie wieder, wenn man sich den an ihnen teilhabenden Einzel- dingen erkennend zuwendet. In der Erfahrung der Defizienz des Sinnfälligen weiß man um das sie begründende Ideenhaft-Eigentliche. Wenn das, wie ich allerdings meine, der Grundgedanke der Metaphysik und Erkenntnislehre Platons ist, dann ist auch Nikolaus von Kues „Platoniker“, – nicht im Sinne einer direkten Übernahme unveränderter Gedanken Platons, sondern als Glied in jenem breiten „fundamentalplatonischen“ Traditionsstrom, der Platons philosophischen *Grundansatz* in all den vielfältigen Wandlungen der Wirkungsgeschichte nie verläßt⁸.

Damit, daß Nikolaus ein solcher Platoniker sei, sage ich weder Neues noch sonderlich Umstrittenes. Ich betone es nur, weil es mir der Schlüssel zum rechten Verständnis seiner Fundamentalchristologie zu sein scheint. Doch dazu später mehr, noch sind wir bei der Hinführung zum Problem. Nikolaus hat im II. Buch „die Einschränkung des Universums“ dargelegt, „da es nur in eingeschränkter, kontrakter, Weise als Dieses oder Jenes existiert“ (*universi contractio . . . , quoniam non aliter quam contracte hoc et illud existit*)⁹; es ist „das zu diesem oder jenem kontrahierte Größte“ (*maximum ad hoc vel illud contractum*)¹⁰. Dieses zweite Maximum, nach Gott als dem absoluten Maximum, ist das faktisch Größte, das Weltall, die Menge aller faktisch existierenden vielheitlichen Dinge, verbunden zur Einheit des Universums. Die Einheit dieses Universums freilich ist eine defiziente, wie ja auch seine Maximität eine sekundäre ist¹¹. „Die Einheit des Größten besteht in sich in absoluter Weise, die Einheit des Universums jedoch in der Vielheit auf eingeschränkte Weise“ (*Unitas . . . maximi est in se absolute, unitas universi est in pluralitate contracte*)¹². „Einschränkung“ (*contractio*) ist jener zentrale cusanische Begriff, mit dem er die Seinsweise des Endlichen auf dem Hintergrund des Absoluten zu fassen sucht. Gegenüber der unendlichen Fülle von Möglichkeit und somit auch Wirklichkeit in Gott ist jedes geschöpfliche Seiende „eingeschränkt“, angefangen vom Universum über die Kategorien, die Gattungen und Arten bis hinunter zu den Individuen. Zugleich nimmt nach unten die Vielheitlichkeit

⁸ Vgl. G. v. BREDOW, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972; ferner den von W. BEIERWALTES hg. Sammelband: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.

⁹ III, 1, N. 182, Z. 8 ff.

¹⁰ III, 1, N. 182, Z. 2.

¹¹ Vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*: BCG Bd. V, Münster 1973, vor allem die §§ 3 f., S. 14–39.

¹² III, 1, N. 182, Z. 10 f.

zu, kontrahiert ist immer „zu diesem oder jenem“ (*ad hoc vel illud*)¹³, während das Einessein abnimmt.

Auch hier ist der cusanische Fundamentalplatonismus mit Händen greifbar, freilich mit zwei deutlichen Varianten:

1. „Nur das einzelne hat aktualen Bestand“ (*solum . . . singulare actu est*)¹⁴, . . . „das einschränkbare Allgemeine subsistiert nicht in sich, sondern in dem, was aktualen Bestand hat“ (*universale contrahibile in se non subsistens, sed in in eo quod actu est . . .*)¹⁵. Nikolaus glaubt damit den Peripatetikern gegen Platon recht zu geben, was rezeptionsgeschichtlich wohl auch richtig ist, weniger aber im Blick auf Platons Texte selbst: der „Chorismos“ ist erst ein Begriff der Platonkritik, der verbale Terminus sogar erst eine Schöpfung der Wende zum 20. Jahrhundert¹⁶.

Wichtiger ist die zweite Variante:

2. Nikolaus behandelt sie ebenfalls im ersten Kapitel des dritten Buches, und zwar weit ausführlicher, als es von der Überschrift des Kapitels her eigentlich gefordert würde. „Die Einheit des Universums besteht in der Vielheit auf kontrakte Weise“¹⁷, – diese Stelle hatte ich soeben schon zitiert. Die vielen kontrakten Dinge aber, so fährt Nikolaus, vom Thema scheinbar abschweifend, fort, können in keiner Weise in größter Gleichheit übereinstimmen, sie wären ja dann nicht mehr viele. Keines fällt mit einem anderen zusammen. Kein Eingeschränktes kann am Grade der Einschränkung eines anderen genau teilhaben, jedwedes übertrifft das andere oder wird von ihm übertroffen. Von dieser noch negativen Bestimmung des Individuellen ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zum positiven Begriff der Singularitas:

„Nichts gibt es im Universum, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute, die sich in keinem anderen findet, so daß keines alles in jeglicher Hinsicht . . . übertrifft“ (*nihil . . . in universo, quod non gaudeat quadam singularitate quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat . . .*)¹⁸.

Gerda von Bredow hat im Jubiläumsband von 1964 der Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft auf die Bedeutung des „Gedankens der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues“ hingewiesen: er gewinne dort „eine stärkere Leuchtkraft, der Wertcharakter wird eindringlicher und deutlicher sichtbar“¹⁹. Doch auch schon in der frühen Schrift *De docta ignorantia* zeigt der *Singularitas*-Gedanke seinen so sympathischen, ich möchte fast sagen tröstlichen Charakter: Nichts in der so

¹³ III, 1, N. 182, Z. 2 et passim.

¹⁴ II, 6, N. 125, Z. 4.

¹⁵ II, 6, N. 125, Z. 8 f.

¹⁶ Vgl. H. MEINHARDT, Art. *Chorismos*: Hist. Wörterb. d. Philos. I, hrsg. v. J. RITTER, Basel 1971, Sp. 1007 f.

¹⁷ III, 1, N. 182, Z. 10 f.

¹⁸ III, 1, N. 188, Z. 9 ff.

¹⁹ MFCG 4 (1964) 375–383.

vielfältigen Welt ist verloren, nichts ist *nur* Entfernung, Abfall vom absoluten, einen Maximum. Das Einzelseiende ist mehr als nur Defizienz.

Solche Aussagen könnten in der Weise bei Platon nicht stehen, schon einmal gar nicht bei den Neuplatonikern²⁰. Nikolaus setzt hier einen neuen Akzent, der zu seinem Fundamentalplatonismus in einer, freilich fruchtbaren, Spannung steht. Ihre fast politische Relevanz zeigen diese zunächst nur metaphysischen Aussagen, wenn Nikolaus sie anthropologisch wendet. Wenige Zeilen nach dem obigen Zitat sagt er:

„Dies ist von Gott so eingerichtet, damit jeder, mag er auch die anderen bewundern, in sich selbst sein Genüge finde und in seinem Vaterlande, so daß ihm in den Landessitten, in der Sprache und in den übrigen Gegebenheiten seine Heimat möglichst anziehend erscheint“ (Et hoc quidem a deo factum est, ut quisque in se ipso contentetur – licet alios admiretur – et in propria patria, ut sibi videatur natale solum dulcius et in moribus regni et lingua ac ceteris); „dadurch möge Einheit und Friede ohne Mißgunst herrschen“ (ut sit unitas et pax absque invidia)²¹.

II

Die *Singularitas* des individuell Einzelseienden bedeutet für es eine durch nichts anderes ersetzbare Vollkommenheit, aber natürlich dennoch eine relative. Es ändert sich durch diese neue Akzentuierung nichts an der fundamentalplatonischen Sicht der Welt: alle Einzelseienden bleiben auch in ihrer Singularität kontrakt und vielheitlich, von mangelnder Einheit, also defizient. Um sie zu denken, muß man über sie hinausdenken, sie in Relation setzen zu jener Vollkommenheit, hinter der sie zurückbleiben. In platonischer Formulierung sind das die „Ideen“, die Vollkommenheit alles dessen, was in den Dingen nur abbildhaft erscheint. Ein solches hinausdenkendes Denken der Einzelseienden auf ihre ideenhafte Vollkommenheit hin expliziert Nikolaus als nächsten Schritt seiner philosophischen Wegbereitung zur Christologie im 2. Kap. des III. Buches von *De docta ignorantia*. Das Wort ‚Idee‘ fällt nicht, aber Nikolaus trifft in glänzender Formulierung genau das, was Platon mit seinen Ideen gemeint hat:

„Wäre ein zur Art eingeschränktes Größtes (maximum contractum ad speciem) für sich subsistierend möglich, dann wäre es gemäß der gegebenen Art seiner Einschränkung aktual alles, was in dem Vermögen jener Gattung oder Art sein könnte“ (omnia actu esset, quae in potentia generis aut speciei illius esse possent).

„Das zur Gattung und Art eingeschränkte Größte ist . . . aktual die gemäß der gegebenen Einschränkung mögliche Vollkommenheit“ (est actu possibilis perfectio secundum datam contractionem) . . . „es umfaßt die ganze Natur der gegebenen Einschränkung“ (ambiens omnem naturam datae contractionis)²².

„Wenn irgend etwas das größte eingeschränkte Individuum irgendeiner Art wäre, so wäre ein solches notwendiger Weise jene Gattung und Art in Vollständigkeit, es wäre der Weg, die Form,

²⁰ Vgl. jedoch den Diskussionsbeitrag von W. BEIERWALTES zu meinem Referat, der in MFCG 14 veröffentlicht werden wird.

²¹ III, 1, N. 189, Z. 15 ff.

²² III, 2, N. 190, Z. 6 ff.

der Wesensgrund und die Wahrheit in der Vollkommenheitsfülle aller der Dinge, die in dieser Art möglich wären“ (si aliquid dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset ut via, forma, ratio atque veritas in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent)²³.

M. a. W.: Was die Einzelseienden einer Gattung wegen ihrer Vielheitlichkeit und wechselseitigen Andersheit nur je partiell und defizient verwirklichen, das wäre in jenem Maximum der Gattung in höchster, unübersteigbarer Vollen- dung vorgegeben. Auch alle Einzelseienden der Gattung zusammengenom- men, selbst bei unendlich fortgedachter Anzahl, würden jenes Maximum an Vollkommenheit nicht erreichen. „Alles dergleichen ist in allerhöchstem Grade“, die Einzeldinge „möchten gern sein wie jenes“, „sie streben da- nach . . ., bleiben aber dahinter zurück“, sagt Platon im *Phaidon*²⁴ – „πάντα τὰ τοιαῦτ εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα“ . . ., „προθυμείται μὲν . . . τοιαῦτ εἶναι οἶον ἐκεῖνο“ . . ., „ὀρέγεται . . ., ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως“. Ein solches in der Gattung eingeschränktes Maximum kann nun aber, so Nikolaus, „als bloß eingeschränktes“ (*ut pure contractum*)²⁵ nicht subsistieren; Nikolaus formu- liert deshalb ja auch im *Condicionalis*.

Eine Einsicht dieser Art muß es gewesen sein, die in der Vorbereitungsphase des Neuplatonismus zur Verlagerung des ja immer noch vielheitlichen Ideen- kosmos Platons in den einen Gott geführt hat. Der Dualismus in der Letztbe- gründung, den Platon als unausgestandenes Problem hinterlassen hatte, entfiel damit: nicht mehr viele Ideen und die eine Idee des Guten, sondern der eine Gott mit seinen die vernunfthafte Vielheit begründenden urbildlichen Gedan- ken²⁶. Seitdem denkt man Ideen (oder anders: die Urbildlichkeit der Welt) nicht mehr als selbst noch vielheitliche Prinzipien; das ist einer jener Schritte in der Philosophiegeschichte, die nicht revidierbar sind.

Nikolaus von Kues hat daneben noch einen weiteren Grund, warum es eine Idee im Sinne Platons, cusanisch: ein zur Gattung eingeschränktes Maximum als bloß eingeschränktes, nicht geben kann; das ist sein Prinzip der *Coinciden- tia oppositorum*. Er verweist im Zusammenhang dieser Frage ausdrücklich auf jene bekannten Kapitel des I. Buches (13–16), in denen er in mathematischen Symbolen Handreichung zum Verständnis des Zusammenfallens des endlich Gegensätzlichen im göttlichen Unendlichen liefert. Im mathematisch Unendlichen koinzidieren etwa der Kreisbogen mit seiner Tangente; dieses Symbol hilft uns verstehen, daß die kontrakten, einander anderen Vollkommenheiten, etwa von Gattungen, in absoluter Maximität zusammenfallen; in Gott, d. h. in *absoluter* Steigerung, unterscheidet sich die *humanitas* nicht mehr von der – sagen wir: *equinitas*, der Pferdheit. *Humanitas* als Maximum oder *equinitas*, als Maximum können als lediglich zur Gattung eingeschränkte nicht subsistie-

²³ III, 2, N. 191, Z. 4 ff.

²⁴ *Phaidon* 77 a 3 f; 75 b 7 f; 75 a 2 f.

²⁵ III, 2, N. 192, Z. 2.

²⁶ Vgl. H. MEINHARDT, Art. *Idee* I: Hist. Wörterb. d. Philos. IV, hrsg. v. J. RITTER † u. K. GRÜNDER, Basel 1976, Sp. 55 ff.

ren, sie wären dann entweder kein Maximum oder nicht *lediglich* eingeschränkt. Was hier zur Sprache kommt, ist herkunftsgeschichtlich (wie schon gesagt) das sachliche Problem der relativen, weil vielheitlichen Absolutheit der platonischen Ideen. Für Nikolaus ist dieses Problem philosophiegeschichtlich schon längst ausgestanden. Systematisch erklärt sein Koinzidenzprinzip, daß es eine Subsistenz eines absolut Größten einer Gattung als bloß eingeschränktes nicht geben kann, „da kein solches die Vollkommenheitsfülle in der Gattung der Einschränkung erreichen könnte“ (*cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit*)²⁷. Maximität in der Einschränkung kann in sich nicht Subsistenz haben (*in se subsistere non posset*) –, und nun folgt der entscheidende Satz, der ins Zentrum der cusanischen Fundamentalchristologie führt: „es sei denn in der subsistierenden absoluten Größe“ (*nisi in absoluta maximitate subsistente*)²⁸. Maximität einer kontrakten Gattung gibt es nicht für sich, sondern könnte es nur geben im Bereich der göttlichen Koinzidenz, somit als ein Maximum, das zugleich eingeschränkt und absolut ist (*maximum contractum pariter . . . et absolutum*), wie es in der Überschrift des hier interpretierten 2. Kapitels heißt, oder – in ähnlicher Formulierung – als Maximum, „das ebenso eingeschränkt als absolut ist“ (*quod simul est contractum et absolutum*)²⁹.

Von einem solchen Maximum müßte man sagen, daß es Gott und Geschöpf zugleich ist, die „eingeschränkte und geschaffene Vollständigkeit einer Art ist infolge der hypostatischen Union (zugleich) Gott und alles“ (*plenitudo speciei contracta et creata propter hypostaticam unionem deus et omnia*)³⁰. Das Auftauchen der traditionellen christologischen Formel *unio hypostatica* zeigt schon äußerlich an, daß ein entscheidendes Ergebnis im Gedankengang erreicht ist. Noch ist zwar nichts davon gesagt, daß und warum es gerade die menschliche Natur ist, die diese Union eingeht, noch viel weniger steht bisher schon fest, daß es überhaupt eine solche Inkarnation gibt; beides wird Thema der folgenden Kapitel des III. Buches sein. Was Nikolaus aber bisher geleistet hat, ist die Erarbeitung eines philosophischen Fundaments für die später folgende theologische Christologie. „Das absolute und zugleich kontrakte Maximum“ ist eine Formel, die Nikolaus aus seiner Philosophie der *Docta ignorantia* und der *Coincidentia oppositorum* entwickelt hat (ich habe versucht, sie anhand ihrer platonischen Implikate noch einsichtiger werden zu lassen). Sie beweist keineswegs die Realität der Inkarnation, sie liefert aber die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, die Offenbarungschristologie verstehend zu akzeptieren. Daß auch ein solches Verstehen kein präzises Wissen ist, sondern *docta ignorantia* bleibt, versteht sich aus dem Kontext der Herleitung von selbst: „diese bewunderungswürdige Einung würde alle Fassungskraft unseres

²⁷ III, 2, N. 192, Z. 3 f.

²⁸ III, 2, N. 192, Z. 8 f.

²⁹ I, 2, N. 7, Z. 8.

³⁰ III, 2, N. 192, Z. 13 ff.

³¹ III, 2, N. 192, Z. 15 f.

Geistes übersteigen“ (haec admiranda unio omnem nostrum intellectum exco-
leret)³¹.

Dennoch bedeutet auch diese belehrte Unwissenheit über das „absolute und
zugleich kontrakte Maximum“ eine Reihe von philosophischen Erkenntnissen,
die später für die eigentliche Christologie äußerst wichtig werden. Ich halte
mich eng an den cusanischen Text³²: Es handelt sich nicht um eine Einung von
Verschiedenem, „denn die absolute Größe ist frei von Andersheit und Ver-
schiedenheit . . .“ (non enim maximitas absoluta est alia aut diversa . . .). Man
darf dieses Maximum auch nicht als eine Zweiheit auffassen, die vorher
geschieden war, jetzt aber verbunden ist, „denn bei der Gottheit gibt es kein
unterschiedenes Verhalten in bezug auf früher und später“ (non enim aliter se
habet divinitas secundum prius et posterius . . .). Die Vereinigung ist schließ-
lich auch nicht so aufzufassen wie die von Teilen, die zu einem Ganzen
zusammengefügt werden, „denn Gott kann nicht Teil sein“ (cum deus pars
esse non possit).

III

Dieser dritte Teil soll nun endlich explizieren, inwiefern die Christologie des
NvK in ihrer Besonderheit für seine Anthropologie relevant wird. Streng
genommen war das bisher Vorgetragene immer noch Vorbereitung, allerdings
notwendige oder zumindest nützliche. Die von mir nachgezeichnete philoso-
phische Hinführung zur Christologie hatte ein gedankliches und begriffliches
Instrumentarium zur Erfassung einer möglichen hypostatischen Union von
Gott und Kreatur erbracht. Den nächsten Schritt geht Nikolaus im 3. Kapitel
des III. Buches von *De docta ignorantia*, unter der Überschrift: Quomodo in
natura humanitatis solum est ipsum tale maximum possibilium. Auf deutsch
würde das etwa heißen: „Inwiefern nur in der Natur der Menschheit ein
Maximum dieser Art am ehesten möglich ist.“ Die sprachliche Härte dieser
Formulierung entspricht der etwas komplizierten Sachlage: Das Faktum der
Menschwerdung und ihre soteriologischen Gründe weiß Nikolaus aus der
Offenbarung, die feste Gewißheit darüber stammt aus seinem „unerschütterli-
chen Glauben“ (*indubia fide*), wie es später im 4. Kapitel heißt³³. Dagegen geht
es ihm hier im 3. Kapitel um philosophisch einsehbare Gründe für die Union
gerade mit der Natur der Menschheit. Nikolaus sucht sie, initiiert, aber nicht
inhaltlich bestimmt vom geglaubten Inkarnationsmysterium, in philosophi-
schen Erwägungen über den Menschen und seine Stellung im Ganzen des
Universums. Gegenüber der Unerschütterlichkeit des Glaubens sind solche
philosophischen Gründe freilich dann nur angemessene, deshalb diese sperrige,
aber vorsichtige Formulierung: nur in der Menschennatur ist ein solches
Maximum *possibilium* – „am ehesten möglich, relativ am möglichsten“.

³² III, 2, N. 193.

³³ III, 4, N. 203, Z. 4.

Das gedankliche Zentrum der hier anstehenden philosophischen Inkarnationsbegründung liegt in der cusanischen Auffassung vom Menschen als – man darf es wohl so formulieren – Mit-Konstitutivum des Universums. Dieser Gedanke findet sich mehrfach im Schrifttum des Kardinals; er war uns schon einmal im ersten Abschnitt dieses Beitrags begegnet, dort in der Fassung von *De mente*: Die Mittlerfunktion des Geistes, der *mens*, zwischen Gott und Welt, als erstes Abbild Gottes und zugleich Urbild für die Dinge. In *De mente* geht es dabei um metaphysische Gründe für die Möglichkeit von Erkenntnis, hier in *De docta ignorantia* faßt Nikolaus diesen Gedanken weiter, universalser, und das in wörtlichem Sinne: das kontrakte Maximum der vielheitlichen Dinge wird erst durch den Menschen zu einem ganzheitlichen, zu einem Universum. Das steht ganz eindeutig in jenem, auch sonst so großartigen 8. Kapitel des III. Buches:

„Die menschliche Natur ist ein wesentlicher Teil des Universums; ohne sie wäre das Universum nicht nur nicht vollkommen, sondern überhaupt nicht Universum“ (*natura . . . humana (est) pars una essentialis universi, sine qua universum non solum perfectum sed nec universum esset*)³⁴.

Die menschliche Natur hat diese konstitutive Bedeutung für das Universum-Sein des kontrakten Maximums dadurch, daß sie im Bereich des Geschöpflichen die „mittlere Natur“ (*natura media*)³⁵ ist, zwischen der unteren Natur der nicht geistbegabten Wesen und der höchsten Natur der reinen Geistwesen. Sie ist das

„Medium für die Verbindung der unteren mit der höheren“ (*medium connexionis inferioris et superioris*)³⁶, „sie faltet alle Naturen in sich ein“ (*intra se complicat omnes naturas*)³⁷, „sie ist Einfaltung der vernunfthaften und sinnenhaften Natur, faßt alles in sich zusammen, so daß sie mit gutem Grund von den Alten Mikrokosmos, d. h. kleine Welt, genannt wurde“ (*intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvum mundus a veteribus rationabiliter vocitetur*)³⁸.

Eine so verstandene Menschennatur, als „mittlere Natur“ und „Mikrokosmos“, ist nun in der Tat am ehesten disponiert für eine hypostatische Union mit der Gottheit.

„Würde sie hinsichtlich aller ihrer Bestimmungen zur Einheit mit der (absoluten) Größe aufsteigen, dann steht fest, daß in ihr alle Naturen und das gesamte Universum auf jede mögliche Weise zur höchsten Stufe gelangt sind“ (*si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat*)³⁹.

Die Menschennatur, zur Einheit mit der absoluten Größe erhoben, oder – um nunmehr die methodische Ausklammerung der geglaubten Faktizität der Inkarnation aufzugeben – der Gottmensch Jesus Christus, ist die ganze Fülle des Universums und der einzelnen Dinge (*plenitudo omnium perfectionum*

³⁴ III, 8, N. 230, Z. 11 ff.

³⁵ III, 3, N. 196 ff.

³⁶ III, 3, N. 197, Z. 6.

³⁷ III, 3, N. 197, Z. 8 f.

³⁸ III, 3, N. 198, Z. 2 ff.

³⁹ III, 3, N. 197, Z. 9 ff.

universi et singulorum)⁴⁰. „Die Fülle aller Vollkommenheiten . . . der einzelnen Dinge . . .“ – wieder erinnert diese Formulierung an Platons Ideen. Die Wirkungsgeschichte und das Koinzidenzprinzip, so hatten wir gesehen, verbieten für Nikolaus eine vom Absoluten getrennte Subsistenz vieler Ideen, das Maximum einer Gattung ist nur denkbar im subsistierenden absoluten Maximum, als zugleich eingeschränktes und absolutes. Als eine solche Union des eingeschränkten Maximums der Menschengattung und des absoluten göttlichen Maximums versteht der glaubende Christ die Person Jesu Christi. Platonisch formuliert müßte man etwa sagen: Christus ist die mit der göttlichen Natur unierte Idee des Menschen; was die einzelnen Menschen sind, sind sie durch Teilhabe an ihm. Wegen der Mittlerfunktion der Menschennatur erhält aber auch das außermenschliche Universum seine defizienten vielheitlichen Vollkommenheiten durch Teilhabe an der Idee des Menschen Jesus Christus.

Mein ständiges Rekurrieren auf Platon hat nicht etwa die Absicht, auch Cusanus als der „series of footnotes to Plato“⁴¹ zugehörig aufzuweisen. Ich gebe zwar zu: *magnus amicus Plato, – sed magis amica* ist mir hier das Verstehen der cusanischen Texte. Und da ist das Aufdecken platonischer Implikate eine wertvolle Interpretationshilfe: der Gedankengang wird durchsichtiger, die Stringenz deutlicher.

Darüber hinaus schließt dieser immanente Platonismus, so meine ich, zwei Gefahren von vornherein aus, die sich aus der wechselseitigen Bestimmung von Anthropologie und Christologie bei Nikolaus sonst leicht ergeben könnten: Das bisher in meinem Beitrag Dargestellte war die Hinführung des philosophischen Gedankens zum geglaubten Christusmysterium. Von dem Ziel dieser Hinführung her initiiert waren die in ihr enthaltenen anthropologischen Aussagen. Dennoch wird diese „Anthropologie von oben“ damit nicht zur *ancilla theologiae*. Ein solcher Vorwurf wäre ebenso unsinnig, als wenn man Platon vorwürfe, er beschreibe das Einzelschöne nur von der Idee des Schönen her. Woher denn sonst? Nur von der Idee her wissen wir um das Einzelseiende, nur von Christus her das Entscheidende um den Menschen. Dabei vermischen sich dann in den Kapiteln, die den von mir behandelten bei Nikolaus folgen, inhaltlich-philosophische und theologische Aussagen; die Möglichkeit solcher Aussagen aber ist philosophisch reflektiert und gerechtfertigt. Der Glaube an Jesus Christus liegt in der Fortsetzung der Linie, die der philosophische Platonismus gewiesen hat.

Zugleich mit seiner „Anthropologie von oben“ (wenn es nicht so modisch wäre, würde ich sagen: in dialektischer Spannung zu ihr) betreibt Nikolaus eine „Christologie von unten“. Rudolf Haubst hat mehrfach in Publikationen

⁴⁰ III, 3, N. 198, Z. 6 f.

⁴¹ So das bekannte Bonmot A. N. WHITEHEADS in *Process and reality*, New York 1967, S. 63.

darauf hingewiesen⁴². Ich möchte sie hier nur ganz kurz und exemplarisch vorstellen, und zwar, wie schon angekündigt, anhand einiger Zeilen aus der *Predigt XLI Confide, filia*⁴³. Gehalten wurde sie von Nikolaus im Jahre 1444 in Mainz, also nicht gar zu lange nach dem 12. Februar 1440, dem Vollendungsdatum von *De docta ignorantia*. Einschlägig ist für uns der erste Teil der *Predigt*, der davon handelt „inwiefern wir Christus in uns finden, und daß er die Vollkommenheit ist, die all das erfüllt, was wir erstreben“ (quo modo Christum in nobis reperimus, et quod ipse est perfectio nostra omnia adimplens, quae appetimus)⁴⁴. Nikolaus entwickelt diesen Gedanken in folgenden Einzelschritten:

„Jede Bewegung wird abgeschlossen durch die Grenzen der Art. Es ruht nämlich jedes Ding in seiner Artnatur“ (quiescit . . . in natura sua specifica)⁴⁵. „Jede Bewegung geht darauf aus, die Vollkommenheit seiner Art zu erreichen“ (atingere perfectionem speciei suae)⁴⁶.

Hier klingt wieder der Gedanke der Werthaftigkeit auch des Vielen an, das für Nikolaus nicht nur Abfall vom Einen ist, wie es für ihn vom Neuplatonismus her nahegelegen hätte. „Der Hund könnte nicht wollen, Katze, Esel, Vogel oder Fisch zu werden“⁴⁷, das Streben geht nicht über die Gattung hinaus. So auch beim Menschen: Er strebt nicht nach einer höheren Gattung, wohl aber nach Vollendung alles dessen, was er in sich findet. Der Mensch hat Leben, er strebt aber danach, vollkommenes und uneingeschränktes Leben zu haben. Er hat Erkenntnis, er wird aber nicht satt in partiellem Erkennen, „seine Bewegung kommt nicht zur Ruhe, wenn er nicht alles Erkennbare erreicht“ (eius motus non quietatur, nisi omne intelligibile attingat)⁴⁸. Er strebt nach dem, was gut ist, kommt aber nicht zur Ruhe, „wenn er nicht jegliches Gut erreicht“ (nisi omne bonum acquiratur)⁴⁹. All dieses Streben wohnt dem Menschen von der Natur seiner Menschheit her inne. Ein natürliches Streben kann aber nicht vergeblich sein, also muß es erfüllbar sein und zwar in der Gattung der Menschheit. Der Mensch strebt nach nicht mehr steigerbarer Vollkommenheit des Menschseins, die aber gibt es nur – ich erinnere an das vorhin im zweiten Abschnitt Gesagte – als *maximum pariter . . . et absolutum*, als Gott und Mensch. „Jener Mensch, der zugleich Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen entsprechend der Natur der Menschheit hinbewegt werden“ (ad

⁴² Vgl. neben der Anm. 1 u. a. seinen Aufsatz *Nikolaus von Kues und die heutige Christologie*: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr, Mainz 1960, Bd. I S. 165–175.

⁴³ Unter dieser Nummer wird sie im Band II der *Sermones* (h XVII) erstmals vollständig erscheinen. J. KOCH zählte sie als Nr. 32 (*Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*: CT I 7, Heidelberg 1942, S. 67 f), R. Haubst verdanke ich den Hinweis auf diesen höchst einschlägigen Text, das Cusanus-Institut in Mainz überließ mir freundlicherweise eine Photokopie der Druckfahnen. Ich zitiere bereits nach der Nummern-Einteilung der kommenden Edition.

⁴⁴ N. 12.

⁴⁵ N. 7.

⁴⁶ EBD.

⁴⁷ EBD.

⁴⁸ N. 8.

⁴⁹ EBD.

quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur)⁵⁰. Und das ist Christus Jesus, der Gepriesene. Der Gottmensch Jesus Christus ist also die Erfüllung alles dessen, was der Mensch in sich als innerstes und natürliches Streben erfährt.

Solch einen Ansatz (mehr kann ich hier nicht vorführen) darf man wohl als „Christologie von unten“ bezeichnen, Nikolaus ist da erstaunlich aktuell. Manche der gegenwärtigen Christologien freilich, die ähnlich ansetzen, laufen – m. E. wenigstens – Gefahr, innerweltlich humanistisch zu bleiben oder zu werden, – etwas simplifiziert gesagt: Christus wird lediglich zum *Ideal* des vollkommenen Menschen, höchstdenkbare Steigerung endlicher menschlicher Vollkommenheiten. Für Nikolaus aber ist Christus nicht das Ideal, sondern die *Idee* des Menschen, das alles in *absolut vollendeter* Wirklichkeit, was der einzelne Mensch im Innersten erstrebt. „Die Dinge streben danach zu sein wie die Idee, *erreichen sie aber nicht*“, heißt es bei Platon. In der cusanischen Fortentwicklung des Platonismus wird daraus die *Regula doctae ignorantiae*, die frei formuliert besagt, daß man durch endliche Schritte *niemals zum absoluten Maximum kommen kann*⁵¹. Bei einer solchen fundamentalplatonischen Grundstruktur des Denkens bleibt auch der vom Menschen her erfragte und erklärte Christus *stets transzendent*.

Mit Platon als „Schutzengel“ kann man getrost Christologie von unten betreiben. Das Elend mancher gegenwärtiger sogenannter Theologen aber hat seinen Grund gerade darin, daß sie Platon eher für den Teufel halten würden, wenn sie diesem nicht schon längst das Existieren verboten hätten.

⁵⁰ N. 10.

⁵¹ So nennt Nikolaus dieses Prinzip in der 1463 vollendeten Schrift *De venatione sapientiae* (Lat. – dtsh, hrsg. v. P. WILPERT, Hamburg 1964, N. 79, 1 ff). In *De docta ignorantia* I, 3, N. 9, 5 ff. lautet die Formulierung: Est . . . clarissimum quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. („Es ist einleuchtend klar, daß man zum schlechthin Größten nicht gelangen kann, wo immer es ein Überschreitendes und Überschrittenes gibt, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endliche Größen sind“.)