

# CHRISTUS, DIE „ABSOLUTE MITTE“ ALS DER MITTLER ZUR GOTTESKINDSCHAFT

Von Klaus Reinhardt, Trier

## Hinführung zum Thema

Die Kapitel über Christus, den Mittler der Gottesschau und Gotteskindschaft, stehen am Ende der Schrift *De visione Dei*<sup>1</sup>, aber sie sind kein bloßer Anhang; sie bilden, wie R. Haubst in seiner grundlegenden Untersuchung über „Die Christologie des NvK“ feststellt, die „Krönung“<sup>2</sup> dieses Werkes, das von der Betrachtung einer *icona Dei*, wahrscheinlich einer Christusikone, ausgeht.

Von einer christlichen Theorie der Mystik ist eigentlich nichts anderes zu erwarten. Daß Christus der Weg zu Gott ist, gehört zu den zentralen Aussagen des Neuen Testaments<sup>3</sup>. Die christliche Mystik hat darum auch seit ihren Anfängen eben diesem Christus einen entscheidenden Platz zugewiesen, und zwar nicht nur dem göttlichen Logos, sondern auch dem menschgewordenen Gottessohn<sup>4</sup>. Der Weg des Christen zur Schau Gottes

<sup>1</sup> Die Schrift *De visione Dei* (= *De vis.*) wird im folgenden unter Angabe des Kapitels zitiert nach der Ausgabe von G. SANTINELLO, *Nicolò Cusano, Scritti filosofici* II (Bologna 1980) 262–379. Die in Klammern beigefügte Nummer (= N.) bezieht sich auf die Numerierung der Abschnitte in der deutschen Übersetzung von H. PFEIFFER (*Nikolaus von Kues. Textauswahl* in deutscher Übersetzung, 3. *De visione Dei. Das Sehen Gottes*. Trier 1985).

<sup>2</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 9, Anm. 24. Zur Christologie des NvK vgl. ferner R. HAUBST, *Der Weg der christologischen manuductio*: MFZG 16 (1984) 164–182; CH. VON SCHÖNBORN, „*De docta ignorantia*“ als christozentrischer Entwurf: K. Jacobi (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (Freiburg i. Br., München 1979) 138–156 und die kommentierten Ausgaben der Schrift *De visione Dei* von E. BOHNENSTAEDT (Von Gottes Sehen. *De visione Dei* = Schriften des Nikolaus von Cues ... in deutscher Übersetzung, Heft 4. Leipzig 1942), J. HOPKINS (*Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei*. Minneapolis 1985) und A. MINAZZOLI (*Nicolas de Cues, Le tableau ou la vision de Dieu*. Traduction, présentation, notes et glossaire d'A. Minazzoli. Paris 1986). Vgl. auch N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes*. Zur Deutung des ‚Blickes aus dem Bild‘ in der Cusanischen Schrift ‚De visione Dei‘, in: G. Gerhardt/N. Herold (Hrsg.), *Wahrheit und Begründung* (Würzburg 1985) 71–97; A. M. HAAS, *Nachwort zu: Nikolaus von Kues. Vom Sehen Gottes*. Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von D. und W. Dupré (München/Zürich 1987) 125–175.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *Joh* 14, 6 (Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben) und *Joh* 14, 9 (Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen).

<sup>4</sup> Vgl. J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (Darmstadt 1967 – München 1922) 29, 57–59; O. KARRER, Art. *Christusmystik*: LThK II (1958) 1180–1182; K. V. TRUHLAR, *Christuserfahrung* (Rom 1964); J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung (Münster 1967) 404–419.

ist nach der klassischen Formulierung des Augustinus ein Weg „per Christum hominem ad Christum deum“<sup>5</sup>.

Trotzdem fiel es den christlichen Mystikern nicht leicht, in ihren Lehrsystemen die „ewige Bedeutung der Menschheit Christi“ festzuhalten<sup>6</sup>. Die Mystik zielt auf eine unmittelbare Vereinigung mit dem unendlichen Gott; sie betrachtet im allgemeinen alle geschöpflichen Wirklichkeiten nur als vorläufige Hinweise auf den jenseitigen Gott, dem man sich letztlich nur durch radikale Negation aller Bestimmungen nähern kann<sup>7</sup>. So sagt auch NvK in der Nachfolge des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Vaters der christlichen Mystik, im 6. Kapitel von *De visione Dei*<sup>8</sup>:

„In allen Angesichten wird das Angesicht der Angesichte verhüllt und im ‚Rätsel geschaut‘. Enthüllt aber wird es nicht geschaut, solange man nicht über alle Angesichte hinaus in eine Art geheimes und verborgenes Schweigen eintritt, wo es kein Wissen (*scientia*) und keinen Begriff (*conceptus*) eines Angesichts gibt. Das Dunkel (*caligo*), der Nebel, die Finsternis oder Unwissenheit, in die der gerät, der Dein Angesicht sucht, wenn er alles Wissen und jeden Begriff übersteigt, ist nämlich derart, daß man Dein Angesicht diesseits nur verhüllt finden kann.“

Und dann folgt die paradoxe Schlußfolgerung: „Eben das Dunkel enthüllt, daß dort ein Angesicht ist über aller Verhüllung.“

Für den Christen stellt sich die Frage, ob auch im Antlitz Christi das absolute Antlitz nur verhüllt und im Rätsel geschaut wird, ob er also seine Augen auch vor dem Angesicht Christi schließen muß, um im völligen Dunkel Gott schauen zu können? Manche Theologen des Mittelalters haben das Wort des scheidenden Jesus „Es ist gut für euch, daß ich weggehe“ (Joh 16, 7), so interpretiert, daß die Betrachtung der Menschheit Jesu nur für den Anfänger von Nutzen sei, der Fortgeschrittene aber auf alle Bilder, auch auf das Bild des Menschen Jesus, verzichten müsse, um sich ganz der Betrachtung der Gottheit Christi zu widmen<sup>9</sup> – eine Interpreta-

<sup>5</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate* XIII, 19 (24) (CCSL 50A, 417). Vgl. G. SÖHNGEN, *Wissenschaft und Weisheit im augustininischen Gedankengefüge*. Eine Begriffstafel: DERS., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 101–106; T. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de S. Augustin*: *Augustiniana* 7(1957) 245–281; DERS., *Recherches sur la christologie de Saint Augustin, l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin* (Fribourg 1954).

<sup>6</sup> Vgl. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*: DERS., *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1956) 47–60.

<sup>7</sup> Vgl. J. HOCHSTAFFEL, *Negative Theologie*. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976); H. U. VON BALTHASAR, *Theologik*. II. Band: Die Wahrheit Gottes (Einsiedeln 1985) 80–113.

<sup>8</sup> *De vis.* 6 (N 21). Siehe auch *De doct. ign.* III, 11 (h I, 153, 4–30), wo NvK in Anspielung auf die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel (2 Kor 12, 2) und auf Christi Verklärung auf dem Berg Tabor sagt, daß die Christgläubigen in wissender Unwissenheit zum Berg geführt werden, der Christus ist, und daß dieser Berg für den Menschen in Dunkelheit gehüllt sei.

<sup>9</sup> Über die verschiedenen Äußerungen der mittelalterlichen Autoren orientieren H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts*. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von O. Spieß (Freiburg i. Schw. 1951) (N. 125–127); TRUHLAR, *Christuserfahrung* (Anm. 4), 15–18; L. COGNET, *Gottes Geburt in der Seele*. Einfüh-

tion, welche bei der heiligen Teresa von Avila mit Recht Unverständnis und Zorn hervorgerufen hat, weil sie den Glauben an die Menschwerdung des Logos in Frage stellt<sup>10</sup>.

NvK gehört sicher nicht zu den Theologen, gegen die sich der Zorn der Heiligen richtete; zu offenkundig spricht er von der Mittlerschaft Christi. Aber es bleibt die Frage, ob es ihm gelungen ist, den Glauben an Christus mit der Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes organisch zu verbinden. Joseph Bernhart meint in seinem Werk über die „Philosophische Mystik des Mittelalters“, im Denken des Cusanus einen „Widerspruch“ feststellen zu müssen, „an dem jeder Versuch scheitert, die Mystik des Cusaners als ein geschlossenes Ganzes darzustellen. Durch sein schriftstellerisches Lebenswerk zieht sich eine tiefe Kluft, die den Philosophen und den Theologen in ihm nicht zusammenkommen läßt, es sei denn auf gelegentlichen Brücken, die obenhin und äußerlich verbinden, was von Natur nicht zusammenhängt“<sup>11</sup>. J. Bernhart denkt dabei vor allem an das christologische Problem. Zwar habe Cusanus nicht mit der vollen Konsequenz Eckharts die dogmatische Stellung der Person Christi preisgegeben<sup>12</sup>; aber, so lautet seine Kritik, in der mystischen Theorie des NvK liegen „die aus der *docta ignorantia* hervorgehende Lehre von der Kontemplation als einer Schauung der Unbegreiflichkeit Gottes und der Filiation als der vergottenden Wirkung des *Verbum divinum* im Gläubigen unvermittelt nebeneinander“<sup>13</sup>. Auf Texte aus den Schriften *De docta ignorantia* und *De visione Dei* anspielend, fährt er dann fort: „Wozu jenes ganze Ideal einer Schauung der Unerkennbarkeit Gottes, wenn daneben der alte Gott der Offenbarung ‚donnert‘, seine Stimme dem Gläubigen, dem Christusförmigen (*christiformis*)

---

rung in die Deutsche Mystik (Freiburg i. Br. 1980) 81–83, 118, 158–162, 228–238. Manchmal wollen die Theologen und Mystiker des Mittelalters nur sagen, daß der Christ nicht bei der Betrachtung der Menschheit Jesu stehen bleiben darf, nicht aber, daß er diese Betrachtung ganz hinter sich lassen solle. Vgl. auch Anm. 87.

<sup>10</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, c. 22; ed. Efrén de la Madre de Dios — Otger Steggink, *Obras completas*, sexta edición, BAC 212 (Madrid 1979) 99–104. Teresa von Avila hat diese Auffassung kennengelernt im Werk des Franziskaners FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, prólogo ed. M. Andrés, BAC 333 (Madrid 1972) 123–128; deutsche Übersetzung von E. Lorenz in: Francisco de Osuna, *Versenkung. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes* (Freiburg i. Br. 1982) 77–83. Vgl. zu dieser Frage bei Teresa von Avila U. DOBHAN, *Gott–Mensch–Welt in der Sicht Teresas von Avila* (Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1978) 365–368; D. T. LEAL, *La humanidad de Cristo en Santa Teresa de Jesús*: ATG 46 (1983) 69–205.

<sup>11</sup> J. BERNHART, *Die philosophische Mystik* (wie Anm. 4) 228.

<sup>12</sup> Zu der umstrittenen Frage nach der Stellung Christi in der Mystik Meister Eckharts vgl. A. HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens* (Einsiedeln 1979) 61–62; R. SCHNEIDER, *The Functional Christology of Meister Eckhart*: RThAM 35 (1968) 291–322; J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik* (Einsiedeln 1980) 115–128; DERS., *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl I* (wie Anm. 4) 413–414; L. COGNET, *Gottes Geburt* (wie Anm. 9) 81–83.

<sup>13</sup> J. BERNHART, *Die philosophische Mystik* (wie Anm. 4) 229.

‚unschwer vernehmlich‘ ist, wenn der Glaube die Wolke der Vernunft (*nubes rationis*) zerteilt und Christum, die Wahrheit, gleich der Sonne kommen sieht, die uns der ‚Finsternis der Unwissenheit‘ entreißt“<sup>14</sup>?

Mit dieser Kritik hat J. Bernhart die Intention des NvK jedoch gründlich mißverstanden. Das Dunkel der Gottesschau, das Cusanus meint, ist nicht das Dunkel einer radikalen *theologia negativa*. In einem Brief an die Mönche vom Tegernsee vom 14. September 1453 distanzierte er sich ganz entschieden von der Theorie des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, der meinte, die mystische Vereinigung mit Gott vollziehe sich ohne jedes Erkennen allein im Affekt, in der Liebe. Einem Hinweis des Dionysius Areopagita, des Vaters der christlichen Mystik folgend, will Cusanus die unfruchtbare Alternative von affirmativer und negativer Theologie überwinden durch eine Theorie, in der die beiden gegensätzlichen Formen der Gotteserkenntnis koinzidieren<sup>15</sup>.

Dabei spielt für ihn die Christologie eine Schlüsselrolle. Wie er einige Monate vorher, am 29. Juni 1453, in einer Predigt (*Sermo* 118 nach Koch, CXXVI nach der neuen Zählung) ausgeführt hatte, vereinigt Christus in sich die Gegensätze von affirmativer Theologie, die NvK den Heiden zuschreibt, und von negativer Theologie, die er bei den Juden zu finden glaubt: „Die Juden verehrten Gott nur als den, der über alles Begreifbare erhaben ist, die Heiden verehrten ihn nur, wie Er in beschränkter Weise in den Dingen widerleuchtet. Die Juden wurden von den Heiden als Toren verlacht, weil sie verehrten, was sie nicht kannten. Die Heiden wurden von

---

<sup>14</sup> EBD. 229. Daraus leitet J. Bernhart das methodische Recht ab, die philosophische Seite der cusanischen Mystik von der theologischen getrennt zu erörtern.

<sup>15</sup> „Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic potius nichil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed potius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate. Tradidit autem Dionysius in plerisque locis theologiam per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam mysticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablationem et positionem, ubi ablacio coincidit cum positione, et negacio cum affirmatione; et illa est secretissima theologia, ad quam nullus philosophorum accessit, neque accedere potest stante principio communi tocius philosophie, scilicet quod duo contradictoria non coincidunt. Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere, et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas . . .“. Ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle, BGPhMA, hrsg. von C. Baeumker, Band XIV, 2–4 (Münster 1915) 114–115. Ganz ähnliche Äußerungen finden sich in *De vis.* 9 (N. 36–37). Vgl. dazu K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (Leiden 1973) 194–204. Vgl. auch M. DE GANDILLAC, *Vorwort zu: Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452–1456). Du jeu de la boule* (Paris 1985).

den Juden als Toren verlacht, weil sie Sinnenfälliges verehrten, das vergänglich ist. Da kam Jesus als der Friedensstifter und Mittler. In ihm ist die Natur, die die Juden verehrten, die Natur Gottes nämlich, geeint mit der Natur, die die Heiden vergötzten und verehrten. In Christus trifft somit alles zusammen, auf das Juden und Heiden ihre Verehrung und ihren Glauben richteten . . .“<sup>16</sup>. So wird Christus zum Mittler der unverhüllten Schau Gottes, wie NvK schon am 22. September 1452 an den Abt vom Tegernsee Kaspar Aindorffer geschrieben hat; der Glaube an Christus und seine Offenbarung ist die unabdingbare Voraussetzung für die Schau Gottes<sup>17</sup>.

Diese Idee, die schon im dritten Buch von *De docta ignorantia* anklingt<sup>18</sup>, liegt auch unserer Schrift *De visione Dei* zugrunde, die NvK am 8. November 1453 vollendet hat. Gott ‚revelate‘, unverhüllt zu schauen, setzt, wie Cusanus besonders in den ersten Kapiteln betont, die Negation aller verhüllenden Bilder voraus. Aber das ist noch nicht alles. Zur unverhüllten Schau Gottes kommt es erst, wenn sich Gott selbst offenbart<sup>19</sup>. Die Haltung

<sup>16</sup> NvK, *Sermo* 118 (CXXVI in h) vom 29. 6. 1453: Codex vaticanus latinus 1245, Fol. 1<sup>rb</sup>; zitiert nach HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 200. Vgl. auch Anm. 87.

<sup>17</sup> „Rapiatur igitur amans non sine omni cognitione, et cognitio ex adhesionem percipitur: adhesit, ait propheta, anima post te etc. (Ps 62, 9); et quia hoc est evangelium, scilicet fide in hoc mundo attingere, non est amor Dei qui rapiat in Deum amantem, nisi credatur Christo qui revelavit ea que apud patrem vidit, scilicet esse vitam immortalem ad quam pertingere poterimus per adhesionem vite divine in nostra natura humanitatis, in filio Dei et hominis. Hec fides, scilicet quod homo sic possit divinitatem attingere, est sciencia secundum hunc mundum altissima, que etiam excedit omnem huius mundi scienciam . . . Hec est revelatio que permultis fit et absconditur a sapientibus huius mundi, qui non amant nisi quod sua sapiencia attingunt, et spernunt sapienciam divinam que est credere Deo . . . Ecce quomodo necessario requiritur ad qualemcumque visionem fides; experimur autem fidem ex observancia mandatorum. Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapti posset credimus; sed in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inherent, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis.“ ED. VANSTEENBERGHE, *Autor de la docte ignorance* (Anm. 15) 112—113.

<sup>18</sup> *De doct. ign.* III,11 (h I, 151—157).

<sup>19</sup> *De vis.* 7 (N. 25) und 17 (N. 78 und 79). Man wird deshalb K. Flasch nur teilweise zustimmen können, wenn er meint, es handle sich hier nicht um reine Offenbarungstheologie; vgl. FLASCH; *Die Metaphysik des Einen* (wie Anm. 15) 199. Sicher ist die Korrektur der negativen Theologie auch ein philosophisches Problem; aber nach NvK wird alles philosophische Bemühen noch einmal transzendiert von dem Glauben an die Offenbarung. Vgl. J. STALLMACH, *Der „Zusammenfall der Gegensätze“ und der unendliche Gott*: K. Jakobi (Hrsg.), Nikolaus von Kues (wie Anm. 2) 56—73, besonders 72, wo er auf eine Stelle aus dem *Triologus de possess* (h IX, N. 15, 4—10) hinweist: „Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann innegeworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum unsichtbaren Gott . . ., dann wartet dieser Mensch in ganz hingebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne, darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den Unsichtbaren insoweit zu erschauen, als dieser selbst sich offenbart.“

der *docta ignorantia* findet also ihre organische Fortsetzung und Vollen-  
dung im Glauben an die Offenbarung Gottes. Dieser Gedanke tritt in der  
Mitte der Schrift, im 15. Kapitel, in den Vordergrund. Cusanus wendet sich  
erneut (N. 65–66) dem Bild des Alles-Sehenden zu und stellt fest, wie  
dessen Blick den Blicken des Betrachters folgt und sich ihnen anpaßt, ohne  
sich zu verändern. Das ist ein Hinweis darauf, daß sich der unveränderliche  
Gott in seiner Güte den veränderlichen Geschöpfen gleichgestaltet, daß er  
gleichsam der Menschen Geschöpf wird, um diese zu sich hinzuziehen. So  
bekommt die Meditation vor dem Bild des Alles-Sehenden eine neue Rich-  
tung; sie wird vom 17. Kapitel an zu einer Meditation über den trinitari-  
schen und den menschengewordenen Logos als den Mittler der Gottesschau<sup>20</sup>.

Der Satz, in dem zum ersten Mal der Ausdruck ‚Mittler‘ fällt, kennzeichnet  
ganz gut das Vorgehen des Kardinals. Zu Beginn des Kapitels 19 (N. 83)  
dankt er Gott; „denn jetzt *sehe* ich den Glauben, den die katholische Kirche  
aufgrund der durch die Apostel vermittelten Offenbarung (*revelatione*  
*Apostolorum*) festhält, daß nämlich Du, der liebende Gott, aus Dir den  
liebenswerten Gott zeugst und daß Du, der gezeugte liebenswerte Gott, der  
absolute Mittler bist“.

Cusanus entnimmt also die Mittler-Vorstellung dem biblisch-kirchlichen  
Glauben; diesen zu sehen, d. h. einsichtig zu machen, ist sein eigentliches  
Anliegen.

Dazu verknüpft er die biblische Mittler-Vorstellung mit dem philosophi-  
schen Begriff *medium*, einem Begriff, der in der Antike und im Mittelalter  
oft im Zusammenhang des Ternars *principium – medium – finis* begegnet<sup>21</sup>.  
Auch wenn NvK in *De visione Dei* nur die einzelnen Glieder des Ternars  
verwendet, darf dieser Zusammenhang doch nicht außer acht gelassen  
werden. Allgemein gesprochen, hat der Terminus *medium* eine doppelte  
Bedeutung und kann im Deutschen auf zweifache Weise wiedergegeben  
werden; er meint einmal die Mitte eines Kreises, auf die alles bezogen ist;  
oder er meint das Mittel, den Weg zum Ziel, und in diesem Sinne ist der  
Ausdruck *medium* fast gleichbedeutend mit *mediator*.

---

<sup>20</sup> Vgl. CL. LEE MILLER, *Nicholas of Cusa's The Vision of God*: P. E. Szarmach (Hrsg.), An  
Introduction to the Medieval Mystics of Europe (Albany 1984) 293–312, besonders 306ff.

<sup>21</sup> Zum Begriff *medium* und zum Ternar *principium-medium-finis* vgl. D. MAHNKE, *Unendliche  
Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937); R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in  
der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 84–98; DERS., *Die Christologie* (wie Anm. 2),  
170–172; CH. LOHR, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres  
Denkens*: ThPh 56 (1981) 218–231.

## I. Trinitarische Voraussetzungen der Mittlerschaft Christi: der ewige Sohn als die ‚absolute Mitte‘

Schauen wir nun auf die sachliche Entfaltung der Mittler-Idee in *De visione Dei*. Für einen modernen Leser ist das Vorgehen des Cusanus ansprechend und zugleich fremd. Es ist ansprechend, weil der Kardinal von der existentiellen Situation des Menschen ausgeht, von dessen Sehnsucht nach Vollendung in Gott. Fremd mutet es an, weil der Weg dann nicht über den geschichtlichen Christus zum dreieinigen Gott führt, sondern gerade umgekehrt verläuft, über den trinitarischen Gott zum menschengewordenen Sohn.

Auf die Frage, wie der Mensch zur Schau Gottes gelangt, findet NvK schließlich eine Antwort, die ihn in höchstes Erstaunen versetzt, „daß (nämlich) kein Mensch Dich, den Vater, geistig sehen (intelligere) kann, außer in Deinem Sohn, der einsehbar und der Mittler ist, und daß Dich Einsehen mit Dir Geintwerden bedeutet“<sup>22</sup>. In einem ersten Schritt zeigt er deshalb, daß Gott nur als Dreieiniger vollkommen geschaut werden kann. Die Gotteserkenntnis führt also nicht in ein absolut dunkles Geheimnis hinein, wo sich alle Unterschiede auflösen. Gott kann nach Cusanus überhaupt nur dann erkannt werden, wenn er schon im Ansatz trinitarisch begriffen wird<sup>23</sup>. Das begründet er mit folgender Überlegung.

Die menschliche Sehnsucht richtet sich auf Gott als das unendlich liebenswerte höchste Gut. Da aber der Mensch als endliches Subjekt nie in der Lage ist, Gott in dem Maße zu lieben, wie er liebenswert ist, so wäre die Existenz Gottes in Frage gestellt, gäbe es nicht ein unendlich liebendes Subjekt, das mit dem unendlich liebenswerten Gut durch den Akt unendlichen Liebens geeint ist. So kommt Cusanus zu einer trinitarischen Vorstellung der göttlichen Liebe: Gott ist in einem der Liebende, der Liebenswerte und der Akt des Liebens<sup>24</sup>. Auch andere Eigenschaften Gottes weisen diese trinitarische Struktur auf, die Einheit Gottes<sup>25</sup>, sein Intellekt und nicht

<sup>22</sup> *De vis.* 19 (N. 85).

<sup>23</sup> *De vis.* 17 (N. 71), Titel. Die in den Kapiteln 17 und 18 enthaltene Trinitätslehre wird hier nur insoweit dargestellt, als sie für unser Thema wichtig ist; es bleibt also außer Betracht, wie Cusanus in Kapitel 17 (N. 73 und 74) die Einheit der drei göttlichen Personen darstellt. Vgl. dazu HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21); BALTHASAR, *Theologik II* (wie Anm. 7) 191–198; K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslims zum dreieinen Gott*: MFCG 16 (1984) 126–163, besonders S. 137–146; W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 105–143, besonders S. 124–131.

<sup>24</sup> Cusanus verwendet in seinen übrigen Schriften eine ganze Fülle von trinitarischen Analogien; siehe HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21). Daß er in *De visione Dei* nur von der Liebe her argumentiert, hängt wohl damit zusammen, daß er hier in besonderer Weise von der menschlichen Erfahrung ausgeht.

<sup>25</sup> *De vis.* 17 (N. 71): „In absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem.“

zuletzt sein Sehen, von dem die Schrift *De visione Dei* handelt<sup>26</sup>. Auch hier gilt: Das Gesehen-werden-Können Gottes durch die Menschen setzt ein Sehen Gottes voraus, das trinitarisch strukturiert ist, so wie das Geliebt-werden-Können Gottes durch die Menschen einen Gott voraussetzt, der in der Dreieinheit von Liebendem, Liebenswertem und Lieben besteht –, eine Trinitätsvorstellung, die NvK nachweislich von dem katalanischen Denker Ramón Lull übernommen hat<sup>27</sup>.

Erst diese trinitarische Struktur ermöglicht die Erkennbarkeit Gottes. Dabei kommt dem Sohn, der zweiten Person in Gott, eine Mittlerfunktion zu. Er ist der *conceptus*, der Entwurf, das Wort des Vaters<sup>28</sup>. In ihm zeugt, erkennt, entwirft und liebt sich der göttliche Ursprung selbst; in ihm faltet er die ganze Fülle der Gottheit ein, die dann vom Heiligen Geist ausgefaltet wird. Der Geist ist nicht nur das Band der Einheit zwischen Vater und Sohn, sondern auch *finis, actus* und *motus* der innergöttlichen Selbstentfaltung<sup>29</sup> – eine sehr wichtige und treffende Charakterisierung des Geistes, die leider auch in den sonst so gut informierenden neueren Werken von Y. Congar und F. Courth keine Beachtung findet<sup>30</sup>. Doch bleiben wir bei der Funktion des Sohnes. Er ist *persona media*, die mittlere Person in der

---

<sup>26</sup> *De vis.* 12 (N. 49): „Es enim videns et visibile atque videre.“ Vgl. auch *De vis.* 10 (N. 40). Weil die ganze Schrift trinitarisch geprägt ist, tauchen trinitarische Formulierungen auch schon vor der expliziten Erörterung der göttlichen Trinität in den Kapiteln 17 und 18 auf. Vgl. zum Ganzen W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus (Heidelberg 1978), besonders S. 12; in erweiterter Form, unter dem Titel: *Visio absoluta oder absolute Reflexion*: Cusanus, in: W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 144–175, besonders S. 156ff.

<sup>27</sup> Schon AUGUSTINUS hat in *De trinitate* VIII Gottes Trinität von der Liebe her begründet; die Fassung des Ternars ‚*amans – amabilis – amare*‘ geht auf Raimundus Lullus zurück. Vgl. HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21) 60–83, besonders S. 79–81.

<sup>28</sup> *De vis.* 10 (N. 41); 19 (N. 83 und 84).

<sup>29</sup> *De vis.* 19 (N. 83): „Et unio tui et tui conceptus est actus et operatio exurgens, in qua est omnium actus et explicatio.“ In N. 84 wird die Beschreibung des Heiligen Geistes fortgesetzt: „Sicut igitur ex te Deo amante generatur Deus amabilis – quae generatio est conceptio – ita procedit ex te Deo amante et conceptu tuo amabili a te genito actus tuus et tui conceptus, qui est nexus nectens et Deus uniens te et conceptum tuum; quemadmodum amare unit amantem et amabile in amore. Et hic nexus spiritus nominatur. Spiritus enim est ut motus procedens a movente et mobili. Unde motus est explicatio conceptus moventis. Explicantur igitur omnia in te Deo spiritu sancto, sicut concipiuntur in te Deo filio ... Et spiritus seu motus ponit conceptum rationis in effectu; sicut experimur arcam in mente artificis poni, mediante virtute motiva quae inest manibus, in effectu.“ Er nennt den Heiligen Geist nicht mediator oder medium. NvK hat seine Auffassung vom Heiligen Geist im *Sermo XXXVII* (einer Predigt zum Pfingstfest) weiter entfaltet (h XVII/1, S. 73–100, besonders N. 5–11, S. 75–83). NvK ist in dieser Bestimmung des Heiligen Geistes als *actus* und *motus* vor allem von Raimundus Lullus und von Johannes Scotus Eriugena abhängig.

<sup>30</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist* (Freiburg i. Br. 1982); F. COURTH, *Trinität*. In der Scholastik, Handbuch der Dogmengeschichte II/1b (Freiburg i. Br. 1985). F. Courth erwähnt die Trinitätslehre des Cusanus nur in einer Fußnote (S. 151, Anm. 99); ein Hinweis auf die so bedeutsame Trinitätstheologie des Raimundus Lullus fehlt überhaupt.

Trinität, wie Cusanus in *De docta ignorantia* sagt<sup>31</sup>. Wenn er ihn in *De visione Dei medium absolutum* und *mediator absolutus* nennt, dann geht der Blick allerdings weniger auf die innertrinitarische Stellung des Logos als auf seine Schöpfungsmittlerschaft<sup>32</sup>.

Trinität und Schöpfung werden in engem Zusammenhang gesehen. Gott, das höchste Gut, das nicht untätig bleiben kann, teilt sich nicht nur nach innen mit, in der Trinität, sondern auch nach außen, in der Schöpfung<sup>33</sup>. So ist im Sohn, dem ewigen Wort des Vaters, die ganze Schöpfung enthalten. Er ist der Logos, die ratio, das Urbild der ganzen Schöpfung und in diesem Sinne auch das *medium absolutum*, die Mitte, in dem die ganze Schöpfung ihren Bestand hat, und das Mittel, durch das Gott die Welt erschafft<sup>34</sup>.

Die Analogie zwischen Zeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt könnte leicht zu einer Verwischung der Grenzen von Schöpfer und Geschöpf führen; doch NvK hat zu klar den Unterschied der beiden Bereiche betont, als daß er dieser Gefahr erlegen wäre. Für ihn diene diese Analogie vielmehr dazu, verständlich zu machen, daß gerade der Sohn (und nicht der Vater oder der Geist) Mensch wurde und vor allem, daß wir gerade durch den Sohn Zutritt haben zum Vater und durch ihn zur unverhüllten Schau Gottes gelangen<sup>35</sup>. Er als der einsehbare, liebenswerte, aufnehmbare, mitteilbare Gott ist das eigentliche Objekt des menschlichen Erkennens und

<sup>31</sup> *De doct. ign.* III, 4 (h I, 131, 9–11): „Et ita in Iesu, qui sic est aequalitas omnia essendi, tamquam in Filio in divinis, qui est media persona, Pater aeternus et sanctus Spiritus existunt . . .“.

<sup>32</sup> *De vis.* 19 (N. 83–85). Allerdings kann man nicht sagen, daß die Trinität bei Cusanus nur im Hinblick auf die Schöpfung verstanden würde; vgl. HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21) 157.

<sup>33</sup> *De vis.* 4 (N. 10): „Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci.“ Vgl. auch *De vis.* 25 (N. 117). Zu den Wurzeln des Axioms ‚bonum diffusivum sui‘ bei Dionysius Areopagita und bei Plotin vgl. CONGAR, *Der Heilige Geist* (wie Anm. 30) 401; COURTH, *Trinität* (wie Anm. 30) 122; KREMER, *Die Hinführung* (wie Anm. 24) 146–148. Vgl. auch RAIMUNDUS LULLUS, *Vita coaetanea* 6 (CCCM 34, 290). Siehe jetzt besonders K. KREMER, *Bonum diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Hrsg. von W. Haase und H. Temporini. Teil II: Principat. vol. 36.2 (Berlin/New York 1987) 994–1032.

<sup>34</sup> *De vis.* 19 (N. 83–84). Eine ähnliche Auffassung treffen wir z. B. bei Bonaventura; vgl. COURTH, *Trinität* (wie Anm. 30) 126–137; A. GERKEN, *Theologie des Wortes*. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura (Düsseldorf 1963). Auch Meister Eckhart sieht Zeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt in engem Zusammenhang; vgl. HAAS, *Meister Eckhart* (wie Anm. 12) 53–69.

<sup>35</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2 (Einsiedeln 1978) 210–211 sagt mit Bezug auf Meister Eckhart: „Auch unsere ‚Geburt aus Gott‘ (Joh 1, 13), in der wir (zumal laut Eckhart) mit hineingenommen werden in das Entspringen des Sohnes aus dem Vater, kann die Wahrheit nicht aufheben, daß wir Geschöpfe und nicht der ewige Logos sind. Wohl aber kann die Analogie zwischen naturhaftem Gezeugtwerden des Sohnes und souverän-freiem Geschaffenwerden der Kreaturen bei allem bleibenden inkommensurablen Abstand die Brücke bilden sowohl für das Geschöpf-werden-Können des Sohnes wie für unser Wiedergeboren-werden-Können (Joh 3, 3–7).“

Liebens, nicht der Vater, der erkennende und liebende Ursprung der Gottheit<sup>36</sup>.

In der 1445 entstandenen hochspekulativen Schrift *De filiatione Dei* hatte NvK den Gedanken von der Unbegreiflichkeit des Vaters in das Gewand einer verchristlichten neuplatonischen Einheitsmetaphysik gekleidet<sup>37</sup>: „Gott in seiner eigenen Herrlichkeit kann nicht verstanden oder gewußt werden, ist weder Wahrheit noch Leben und ist auch nicht; er geht vielmehr allem Erkennbaren als der eine einfachste Ursprung voran.“ Acht Jahre später, in *De visione Dei*, bleiben seine Formulierungen viel näher an der Bibel; er dankt nun Gott für die Einsicht, daß „kein Mensch Dich, den Vater, geistig sehen kann, außer in Deinem Sohn, der einsehbar und der Mittler ist, und daß Dich Einsehen mit Dir Geeintwerden bedeutet“<sup>38</sup>. In diesem Sinne ist der Sohn nicht nur das *medium*, durch das die Geschöpfe aus Gott ausgehen, er ist auch das *medium unionis*<sup>39</sup>, das Mittel, durch das sie mit dem Vater geeint werden, und so die Mitte, in der sie ihre Ruhe finden, also *principium, medium et finis* in einem<sup>40</sup>.

Gott schauen heißt nach Cusanus darum letztlich, mit dem Sohn Gottes geeint werden und in ihm den Vater sehen. „Wer Dich, Gott, das aufnehmbare geistige Licht, aufnimmt, wird bis zu einer solchen Einung mit Dir gelangen können, daß er mit Dir geeint ist wie der Sohn dem Vater“<sup>41</sup>.

Das Äußerste und Höchste, zu dem der Mensch gelangen kann, ist also nach Cusanus die Teilhabe an der Gottessohnschaft des ewigen Wortes. Im göttlichen Sohn ist alle menschliche Gotteskindschaft eingefaltet und enthalten<sup>42</sup>.

Sicher benutzt Cusanus auch das traditionelle Bild der bräutlichen Liebe und Vermählung, um die Einigung des Menschen mit Gott zu veranschau-

<sup>36</sup> *De vis.* 18 (N. 81–82).

<sup>37</sup> *De filiatione Dei* 3 (h IV, N. 63, 7–9; S. 47–48): „Nam Deus in se triumphans nec est intelligibilis aut scibilis, nec est veritas nec vita, nec est, sed omne intelligibile antecedit, ut unum simplicissimum principium.“

<sup>38</sup> *De vis.* 19 (N. 85).

<sup>39</sup> *De vis.* 19 (N. 85): „Potest igitur homo tibi uniri per filium tuum, qui est medium unionis.“

<sup>40</sup> *De vis.* 25 (N. 118). R. HAUBST sagt darum in seinem Werk *Die Christologie des NvK* (wie Anm. 2) 172 im Bezug auf die Christologie des NvK insgesamt: „Der Ternar ‚*principium, medium et finis*‘ war so recht geeignet, mit seiner Doppelbedeutung die Mittlerschaft Christi zu unterbauen und zu unterstreichen.“

<sup>41</sup> *De vis.* 18 (N. 81).

<sup>42</sup> *De vis.* 18 (N. 82): „In quo altissimo filio, filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole; in aliis vero, ut ars in discipulis aut lux in stellis.“ In *De filiatione Dei* 2 (h IV, N. 56, 10–15, S. 43) sagt er, daß die Söhne Gottes selbst zu magistris werden: „Hic quidem studemus, ibi magistratur . . . Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio.“ In *De vis.* beschränkt Cusanus den Titel magister auf Christus (N. 82, 90, 113) oder spricht vom Meister aller Meister (N. 89). Zum Thema der Gotteskindschaft vgl. R. HAUBST, *NvK über die Gotteskindschaft*: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone (Padova 1962) 29–46.

lichen<sup>43</sup>; aber er gibt doch dem Bild der Sohnschaft oder Kindschaft den Vorzug; denn, so meint er, „wir kennen kein innigeres Band“<sup>44</sup>. Während bei der Vermählung die beiden Personen einander gegenüberstehen, fällt in der Kindschaft alle Andersheit und Verschiedenheit weg<sup>45</sup>. In der Idee der Gotteskindschaft sind auch die in der damaligen Kontroverse um das Wesen der Mystik als gegensätzlich empfundenen Momente des Liebens und des Erkennens Gottes vereinigt und aufgehoben.

Christus als der ewige Sohn ist also zunächst der Mittler der Gotteskindschaft und der Gottesschau.

## II. Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und Mensch

Das entscheidende Problem liegt nun darin, wie Menschen mit dem ewigen Sohn Gottes eins werden und so durch ihn den Vater schauen können; deshalb ist es nur folgerichtig, daß NvK im weiteren Verlauf seiner Überlegungen den Begriff des Mittlers differenziert und seine besondere Aufmerksamkeit der gottmenschlichen Vermittlung zuwendet<sup>46</sup>.

### 1) Der Gottmensch als Mitte der Schöpfung

Das Problem, das Cusanus dabei beschäftigt, ist weniger die Sündhaftigkeit<sup>47</sup> des Menschen als vielmehr dessen Endlichkeit. Zwischen Gott und Mensch besteht eine Kluft, die vom Menschen her nicht zu überbrücken ist. Die Inkarnation des Logos wird so in gewissem Sinne notwendig. In der Predigt *Dies sanctificatus* zum Weihnachtsfest des Jahres 1440 sagt er<sup>48</sup>:

<sup>43</sup> *De vis.* 18 (N. 80); 25 (N. 116). Auch die Rede von der Liebe zwischen Mensch und Gott bewegt sich in diesen Vorstellungen.

<sup>44</sup> *De vis.* 18 (N. 82). Über das Verhältnis der Termini ‚Gottessohnschaft‘ und ‚Brautschaft‘ vgl. P. VARGA, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz* (Wien 1968) 156–160; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik V/1*, 2. Auflage, hrsg. von C. Feckes (Freiburg i. Br. 1954) N. 806, S. 375–376.

<sup>45</sup> Das hatte er in *De filiatione Dei* 3 (h IV, N. 70, 1–3, S. 51) sehr stark betont: „Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa.“ In *De visione Dei* bleibt Cusanus auch in dieser Hinsicht zurückhaltender; die Kinder Gottes sind gottförmig (deiformis; N. 112, 117, 118); dagegen vermeidet er die Ausdrücke theosis und deificatio.

<sup>46</sup> In *De filiatione Dei* (1445) hatte er dieser Frage keine Beachtung geschenkt. Anders dagegen in *De vis.*; hier betont er die Freiheit des Menschen und rechnet mit der Möglichkeit des menschlichen Versagens vor Gott; vgl. *De vis.* 18 (N. 80).

<sup>47</sup> Es finden sich in *De vis.* nur wenige Anspielungen auf die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; z. B. *De vis.* 21 (N. 92) und 23 (N. 106). Vgl. zur ganzen Frage HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 64–89.

<sup>48</sup> Vgl. *Sermo XXII* (N. 32, 1–10; h XVI/4, S. 351): „Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum, et non maxime et perfectissime, nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum ‚finiti ad

„Hätte Gott nicht die menschliche Natur (da jene gleichsam das Medium ist, das die anderen Naturen in sich einfaltet) angenommen, so wäre das Universum nicht vollkommen, ja es wäre überhaupt nicht.“

In *De visione Dei* begnügt sich NvK im allgemeinen damit, die Inkarnation staunend und dankend als Tatsache anzunehmen und die Konsequenzen zu bedenken. Erst im Schlußkapitel wagt er eine Sinndeutung<sup>49</sup>. Dabei taucht wieder der Gottesbegriff auf, dem wir schon vorher begegnet sind. Es ist der Gott, der sich auf eine möglichst vollkommene Weise selbst mitteilen, vervielfältigen, abbilden will, zunächst in der innertrinitarischen Selbstmitteilung, dann nach außen in der Schöpfung. Dazu genügt es ihm nicht, möglichst viele Abbilder zu schaffen, um in der Vielzahl seine unendliche Fülle auszudrücken. Seine Schöpferkunst findet ihre Vollendung erst da, wo er ein Bild schafft, das ihm in vollkommenster, nicht mehr zu überbietender Weise ähnlich ist, ein Selbstbildnis schlechthin, und das ist eben Christus. Christus ist somit die Mitte und das Ziel der ganzen Schöpfung. „Alle anderen einsichthaften Geister (aber) sind nur durch die Vermittlung dieses Geistes Ähnlich-Bilder; und je vollkommener sie sind, desto ähnlicher sind sie ihm. Und alle finden ihre Erfüllung in diesem Geist als in der höchsten Vollendung des Bildes Gottes“<sup>50</sup>.

---

infinitum nulla sit proportio'. Sunt igitur omnia in fine, in Deo, per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset.“ Das Verständnis der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung hat NvK von Meister Eckhart und vor allem von Ramón Lull übernommen. Unter seinen Exzerpten aus der *Ars magna praedicationis* des Raimundus Lullus finden sich die Sätze: „In humana natura Deus est homo, ut per hominem humanum genus finitum et inceptum esset proportionatum ad recipiendum gratiam et benedictionem ab ipso Deo infinito et aeterno. Quoniam tanta est distantia inter ens infinitum et aeternum et ens finitum et inceptum, quoniam, nisi Deus esset homo, deficeret medium inter Deum infinitum et aeternum et genus humanum limitatum et inceptum, et sic, causa deficiente, deficeret et effectus et nullum ens esset creatum, quoniam Deus mundum nullatenus creavisset, nisi ipsum ad esse perfectum deducere voluisset.“ Cod. Cus. 118, Fol. 127<sup>v</sup>; zitiert nach E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Berlin 1961) 105, Anm. 186. Vgl. auch COLOMER, op. cit. 62 und 104–113; HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 158–192; CH. LOHR, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues* (wie Anm. 21) 228. In der Rezension der in h XVI/4 und h XVII/1 edierten Sermones (MFCG 17, 1986, 260–263, Zitat S. 263) weist Ch. Lohr mit Recht darauf hin, „daß seine (d. h. die cusanische) Idee der Schöpfung nicht ohne seine Christologie verstanden werden kann. Nikolaus sieht die Schöpfung als ein Moment in einer geistigen Bewegung, die nur in der Verbindung zwischen Schöpfer und Schöpfung in der una persona Christi zur Ruhe kommt. Weil die Philosophiegeschichte die Inkarnation als theologoumenon ausklammert, ist das, was in Nikolaus' Denken wesentlich neu ist, durchweg unbeachtet geblieben: die connexio, das operari, das Dynamische.“ Man wird hinzufügen können: Diese Begriffe weisen über die Inkarnation hinaus auch auf das Wirken des Heiligen Geistes hin. – Die Bedeutung der Christologie für das philosophische System des Cusanus betont auf seine Weise H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 174; Frankfurt a. M. 1982) 103–108.

<sup>49</sup> *De vis.* 25 (N. 117–118). Vgl. *De doct. ign.* III, 1–4 (h I, 119–132).

<sup>50</sup> *De vis.* 25 (N. 118).

Wie sieht nun diese gott-menschliche Einigung in Christus aus, die die Grundlage seiner universalen Mittlerschaft bildet?

## 2) Das Wesen der gott-menschlichen Einigung in Christus

Wie wir gesehen haben, lautet der Grundsatz cusanischer Christologie, daß die Einigung von Gott und Mensch in Christus so innig ist, daß sie inniger nicht gedacht werden kann<sup>51</sup>.

NvK denkt dabei nicht an eine unendlich große Einheit, wie sie die wesenhafte Identität der drei göttlichen Personen darstellt. In der Inkarnation wird der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nicht in einer ontisch verstandenen *coincidentia contradictoriorum* verwischt<sup>52</sup>, auch wenn er Christus *Verbum Dei humanatum* und *homo deificatus* nennt<sup>53</sup>.

Positiv ausgedrückt besteht Jesu Einheit mit Gott darin, daß seine Menschheit ohne jede Vermittlung der absoluten Mitte, dem göttlichen Wort, geeint ist und in ihm als ihrem *suppositum* Bestand hat oder subsistiert<sup>54</sup>. Das ist nicht zu verwechseln mit der Art und Weise, wie ein jedes Geschöpf im Logos als seinem Urbild eingefaltet ist, so daß Cusanus etwa sagen kann, der absolute Mensch oder der absolute Baum ist Gott<sup>55</sup>. Nein, dieses Bestand-haben der menschlichen Natur Jesu im Logos ist so zu verstehen, daß sie im göttlichen Wort ist, „wie das Herangezogene im Heranziehenden, das Geeinte im Einenden, wie etwas, dem Subsistenz verliehen wird, in

<sup>51</sup> Vgl. *De vis.* 19 (N. 85 und 86) und 20 (N. 87).

<sup>52</sup> Die negativen Abgrenzungen der gottmenschlichen Einigung in Christus finden sich in *De vis.* 20 (N. 87) und 23 (N. 101); vgl. zum Ganzen HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 122–131. In *De vis.* 23 (N. 101) lehnt NvK eine Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf in Christus ab („Neque es coincidentia creaturae et creatoris, modo quo coincidentia facit unum esse aliud.“) In einem anderen Sinne dagegen kann er in *De vis.* 21 (N. 91) Christus sehr wohl als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf bezeichnen: „... de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum.“; vgl. auch *De vis.* 15 (N. 66). NvK schließt sich mit dieser Redeweise Ramón Lull an, während Thomas von Aquin und andere große Scholastiker Jesus nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich nennen; vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 136 und COLOMER, *Nikolaus von Kues und Ramón Lull* (wie Anm. 48) 107–108. Siehe auch den Text im *Sermo Simile est regnum caelorum*: „Et in hoc passu mediatio Christi intelligitur, quae est copula huius coincidentiae ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem“, *Excitationum liber IX*, in: *Opera II* (Paris 1514) Fol. 166<sup>r</sup>.

<sup>53</sup> *De vis.* 23 (N. 101). Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 135.

<sup>54</sup> *De vis.* 19 (N. 85): „Potest igitur homo tibi uniri per filium tuum, qui est medium unionis. Et natura humana, altissime tibi unita, in quocumque homine hoc fuerit, non potest plus medio uniri quam unita est. Sine enim medio tibi uniri nequit. Unitur igitur medio maxime; non tamen fit medium. Unde quamvis non possit fieri medium, cum sine medio non possit tibi uniri, sic tamen iungitur medio absoluto, quod inter ipsam et filium tuum, qui est medium absolutum, nihil mediare potest. Si enim aliquid mediare posset inter naturam humanam et medium absolutum, tunc tibi altissime non uniretur.“ Vgl. auch N. 86. Siehe dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 126.

<sup>55</sup> *De vis.* 19 (N. 86): „Subsistit igitur humana filiatio tua in divina, non solum complicitate, sed ut attractum in attrahente et unitum in uniente et substantiatum in substantiante.“ Siehe auch *De vis.* 9 (N. 34).

dem Subsistenzgebenden<sup>56</sup>. Weil es sich um eine unmittelbare Einigung handelt, so kann sie nicht mehr gelöst werden, auch nicht durch den Tod; denn „Trennbarkeit rührt daher, daß die Einigung größer sein könnte“<sup>57</sup>; eine unmittelbare Einigung aber ist nicht mehr zu überbieten.

Im Grunde hat Nikolaus damit nur im Rahmen seiner christologischen Idee der maximalen Einigung von Schöpfer und Geschöpf das zum Ausdruck gebracht, was das altkirchliche Dogma sagt: die hypostatische Union der beiden Naturen, die in der einen Person Christi unvermischt und ungetrennt subsistieren<sup>58</sup>. Zu Unrecht wirft darum Hans Urs von Balthasar dem Kardinal vor, er habe aus Liebe zum Neuplatonismus die chaledonische Formel gefährdet<sup>59</sup>. Ganz im Gegenteil, Cusanus hat die eigenständige Rolle der Menschheit Jesu gegenüber dem göttlichen Logos so stark betont, daß er Christus neben der göttlichen Sohnschaft beinahe eine zweite, auf die menschliche Natur bezogene Gottessohnschaft zuschreibt.

Gelegentlich spricht er zwar auch von der *copulatio*, der Vermählung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christus<sup>60</sup>; aber im allgemeinen charakterisiert er das Verhältnis der Menschheit Christi zum göttlichen Logos, also die hypostatische Union, doch eher als ein Verhältnis der Sohnschaft und kommt so folgerichtig zu der Auffassung, daß Christus in zweifacher Weise Sohn Gottes ist, zunächst als der ewige, vom Vater gezeugte Sohn und dann als der mit diesem ewigen Sohn hypostatisch geeinte Menschensohn. Allerdings vermeidet es Cusanus, zumindest in *De visione Dei*, von einer zweiten Gottessohnschaft oder gar von einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus zu sprechen; er unterscheidet vielmehr in Christus eine göttliche und eine menschliche Sohnschaft<sup>61</sup>. Aber warum schließt er sich nicht einfach der Lehre des Thomas von Aquin an, daß sich Sohnschaft immer auf die Person und nicht auf die Natur beziehe und daß man somit in Christus nur eine einzige Sohnschaft annehmen könne, eben seine ewige Gottessohnschaft<sup>62</sup>? Daß er trotz mancher Schwierigkeiten daran festhält, das Verhältnis der Menschheit Jesu zum göttlichen Logos als ein Verhältnis der Sohnschaft zu charakterisieren, hat seinen Grund wohl in der von ihm so sehr betonten Mittelstellung Christi. Christus kann

---

<sup>56</sup> *De vis.* 19 (N. 86).

<sup>57</sup> *De vis.* 19 (N. 86) und 23.

<sup>58</sup> In *De vis.* 23 (N. 102) spricht er von dem einen *suppositum* in Christus und vergleicht die Einheit mit der Einheit der menschlichen Seele. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 113–118.

<sup>59</sup> BALTHASAR, *Theologik* II (wie Anm. 7) 195.

<sup>60</sup> Siehe den Titel zu *De vis.* 20 (N. 87).

<sup>61</sup> Vgl. *De vis.* 19 (N. 85 und 86) und 20 (N. 88). Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund und zur Entwicklung, die NvK in dieser Frage durchgemacht hat, siehe HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 247–253.

<sup>62</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* III q. 23 a. 4 c.

gerade dadurch, daß er auch als Mensch auf maximale Art und Weise die Gottessohnschaft verwirklicht, den Menschen die Gotteskindschaft vermittelt<sup>63</sup>.

Die beiden Formen der Gottessohnschaft, die göttliche und die menschliche, sind nach Cusanus keineswegs als zwei selbständige Größen zu denken. Christus als Mensch ist nicht der Sohn des ewigen Sohnes. Die menschliche Sohnschaft ist nichts anderes als das unmittelbare Abbild der göttlichen. Der Gläubige sieht darum in einem einzigen Akt den Menschensohn, den Gottessohn und den Vater. „Ich sehe also aus dem Reichtum der Gnade in Dir, Jesus, dem Menschensohn, den Sohn Gottes, und in Dir, dem Sohn Gottes, den Vater“<sup>64</sup>.

### 3) Jesu Menschheit als vollkommenstes Abbild der göttlichen Wahrheit

Bild und Ähnlichkeit sind also die Kategorien, in denen Nikolaus das Verhältnis der Menschheit Jesu zu seiner Gottheit näher umschreibt. Das führt uns zum Kern seiner Christologie. Ganz im Gegensatz zu einer Christologie, die meint, in der Inkarnation habe sich die Gottheit verhüllt<sup>65</sup>, sieht er in Jesu Menschheit in erster Linie die adäquate Offenbarung Gottes<sup>66</sup>. In immer neuen Wendungen betont er, daß Jesu menschliche Natur in ihrer menschlichen Vollkommenheit das unübertreffliche Abbild der göttlichen Vollkommenheit darstelle. „In Deiner menschlichen Natur sehe ich

---

<sup>63</sup> Die beste Auseinandersetzung mit der Lehre von der doppelten Gottessohnschaft findet sich wohl bei M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1 (wie Anm. 44) 359–378, besonders S. 373–378; bedenkenswert sind auch Scheebens Ausführungen über die positive Bedeutung der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus, EBD. S. 378–390.

<sup>64</sup> *De vis.* 20 (N. 88). Vgl. auch HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 256–257.

<sup>65</sup> Der Benediktiner JOHANNES VON KASTL sagt in seiner 1410 verfaßten Schrift *De lumine increato*, cap. 10: „Aliud est Deum per essentiam clare et beatifice videre, quod solum est patriae . . . et aliud est divinitatem videre tamquam sub humanitatis nube in Christo Jesu“, ed. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil II: Texte und Untersuchungen* (Münster 1966) 115; ins Deutsche übersetzt von J. Sudbrack in: *Johannes von Kastl, Vom ungeschaffenen Licht* (Einsiedeln 1981) 84.

<sup>66</sup> In der neueren Theologie hat besonders K. Rahner die Inkarnation so verstanden: „ . . . die Inkarnation ist nur dann recht vernommen, wenn die Menschheit Christi nicht nur das letztlich doch äußere Instrument ist, mit dem sich ein unsichtbar bleibender Gott verlautbart, sondern genau das, was Gott selber (Gott bleibend) wird, wenn er sich selbst entäußert in die Dimension des Anderen-seiner-selbst, des Nichtgöttlichen“, K. RAHNER, *Anthropologie (theologische)*: LThK I (1957) 618–627, dort S. 626. Siehe auch J. B. METZ, *Akt, religiöser*: LThK I (1957) 255–259, dort S. 259: „In der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus wurde das den Menschen durchwaltende und den religiösen Akt auf sich ziehende unendliche Geheimnis von sich her konkret-irdisch-kreatürlich, so zwar, daß die geschaffene Menschheit Christi (gemäß der Wahrheit der hypostatischen Union) nicht das letztlich Gott Verdeckende, sondern ihn in seiner Transzendenz originär Erschließende ist . . .“

mithin alles, was ich auch in der göttlichen sehe. Aber auf menschliche Weise . . .“<sup>67</sup>.

Kommt Cusanus damit in die Nähe einer anthropologisch gewendeten Christologie, so unterscheidet er sich davon doch ganz radikal in der Begründung. Daß Jesus der vollkommenste Mensch ist<sup>68</sup>, hat seinen Grund in der hypostatischen Union. Die Ähnlichkeit des Menschen Jesus mit Gott ist deshalb so groß, daß sie nicht ähnlicher sein noch gedacht werden kann, weil in Christus das menschliche Abbild ohne Vermittlung dem göttlichen Urbild verbunden ist. Oder anders ausgedrückt: „Du allein bist also der Höchste aller Geschöpfe, denn Du bist so Geschöpf, daß Du (zugleich) als der Schöpfer gepriesen wirst“<sup>69</sup>.

Hinter diesen Überlegungen steht das von R. Haubst so genannte Maximitätsprinzip<sup>70</sup>. Es besagt in seiner allgemeinen Form, daß ein Individuum nie alle Möglichkeiten seiner Art realisieren kann, es sei denn, es wäre zugleich mehr als nur ein Individuum dieser Art. Auf den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott angewandt, besagt das Prinzip, daß alle menschliche Größe immer überholbar bleibt; es könnte immer einen noch größeren geben; der größte, vollkommenste Mensch kann nur einer sein, der zugleich mehr ist als bloßer Mensch, der zugleich Gott ist.

Cusanus hat dieses Prinzip vor allem im dritten Buch von *De docta ignorantia* entfaltet. In *De visione Dei* wendet er es, der Thematik der Schrift entsprechend, auf das Sehen und Wissen Jesu an. Im 22. Kapitel schildert er sehr eingehend die verschiedenen Stufen im Erkenntnisleben Jesu und zeigt, wie die jeweils niedere Erkenntnisweise von der nächst höheren überformt wird, bis dann schließlich das menschliche Sehen dem absoluten Sehen geent und von diesem aufs höchste erleuchtet wird<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> *De vis.* 20 (N. 88): „Video in te Ihesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago absolutae filiationis. Sicut igitur imago, inter quam et exemplar non potest mediare perfectior imago, propinquissime subsistit in veritate, cuius est imago, sic video naturam tuam in divina natura subsistentem. Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina; sed humaniter illa esse video in natura humana, quae sunt ipsa divina veritas in natura divina. Quae humaniter video esse in te Ihesu, similitudo sunt divinae naturae. Sed similitudo est sine medio iuncta exemplari, ita quod magis similis nec esse nec cogitari potest.“ Vgl. auch N. 89 und 90.

<sup>68</sup> Jesus ist nach Cusanus perfectio, plenitudo omnium (N. 90); finis universi, ultimitas perfectionis (N. 91), complementum omnis mentalis pulchritudinis (N. 94), homo perfectissimus, altissimus omnium creaturarum (N. 100), consummatio (N. 115), complementum operis Dei, ultima et perfectissima immultiplicabilis Dei similitudo, ultimitas perfectionis imaginis Dei (N. 118).

<sup>69</sup> *De vis.* 22 (N. 100).

<sup>70</sup> Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 150–157; DERS., *Die Wege der christologischen manuductio* (wie Anm. 2) 175; DERS., *NvK und die heutige Christologie*: Universitas. FS für Bischof Albert Stohr (Mainz 1960) 170–172; H. MEINHARDT, *Der christliche Impuls im Menschenbild des NvK*: MFCG 13 (1978) 105–116.

<sup>71</sup> *De vis.* 22 (N. 100).

Jesu Erkennen hört dadurch nicht auf, menschliches, d. h. durch Vorstellungsbilder vermitteltes Erkennen zu sein, und doch unterscheidet es sich ganz wesentlich von dem der übrigen Menschen an Umfang, Schärfe und Leichtigkeit. „Keiner der anderen Menschen weiß alles, was vom Menschen gewußt werden kann . . . Deine Einsicht dagegen erkennt tatsächlich alles, was für den Menschen einsichtig ist“<sup>72</sup>. Er hat alles Wißbare auch wirklich gewußt. Er hat aus den kleinsten Andeutungen, etwa beim Lesen eines Buches, sofort das Ganze erfaßt<sup>73</sup>.

So ist Jesus wirklich der Alles-Sehende, der die Tiefen der Gottheit erforscht und der zugleich die Menschen kennt, alle insgesamt und jeden einzelnen.

„Du erkennst (nämlich) alles, Jesus, als Gott, und dieses Erkennen ist Alles-Sein. Du erkennst alles als Mensch, und dieses Erkennen bedeutet Ähnlichkeit mit allem“<sup>74</sup>. „Mit diesem Deinem menschlichen, höchst vollkommenen, wenngleich endlichen, an ein Organ verschränkten Sehen war das absolute und unendliche Sehen geeint, durch das Du als Gott zugleich alles und das einzelne, sowohl das Abwesende wie das Gegenwärtige, das Vergangene wie das Künftige sahst. Du sahst also, Jesus, mit dem menschlichen Auge die sichtbaren Akzidentien, aber mit dem absoluten göttlichen Sehen das Wesen der Dinge“<sup>75</sup>.

Es ist verständlich, daß NvK immer wieder die Schönheit dieses alles sehenden gott-menschlichen Blickes bewundert. Freilich meldet sich gerade an dieser Stelle auch Kritik zu Worte.

Der Vorwurf, in dieser Konzeption bleibe kaum noch Platz für eine echt menschlich-geschichtliche Entfaltung des Wissens Jesu, trifft wohl nicht ganz zu. Historisch gesehen ist es sehr bedeutsam, daß NvK die traditionelle Vorstellung von einem eingegossenen Wissen Jesu stillschweigend preisgegeben hat<sup>76</sup>. Das mit dem göttlichen geeinte menschliche Erkennen Jesu ist zwar durch Allwissenheit ausgezeichnet; doch läßt sich diese auch inter-

---

<sup>72</sup> *De vis.* 20 (N. 90).

<sup>73</sup> *De vis.* 22 (N. 96).

<sup>74</sup> *De vis.* 20 (N. 89).

<sup>75</sup> *De vis.* 22 (N. 97).

<sup>76</sup> Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 261–268; vgl. ferner zum theologiegeschichtlichen Hintergrund H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones disputatae 32; Freiburg i. Br. 1966); H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monástica) (Pamplona 1970); J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita (Freiburg i. Br. 1971); PH. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (Regensburg 1981) 176.

pretieren als ein globales Überblickswissen, das erst „auf dem Erfahrungsweg zu konkretem Einzelwissen ausdifferenziert wird“<sup>77</sup>.

Schwerer wiegt der Vorwurf, das von Nikolaus gezeichnete Bild des alles sehenden Christus sei nicht mehr das Veronika-Bild, das Bild des leidenden Herrn auf dem Weg zum Tod am Kreuz<sup>78</sup>. In der Tat interessiert sich Cusanus im 23. Kapitel, das vom Sterben Jesu handelt, nur für die Frage, wie sich die gottmenschliche Einheit Christi auch während der Trennung der Seele vom Leib im *Triduum mortis* durchgehalten hat<sup>79</sup>, und er betont die Macht des Logos, seine Seele hinzugeben (in die Ohnmacht des Todes) und sie auf der anderen Seite wieder zur Belebung des Leibes einzusetzen<sup>80</sup>. Dahinter steht nicht irgendeine orphisch-platonische Konzeption von der Autonomie der Seele, sondern es ist der Versuch, von der *unio hypostatica* her die Möglichkeit des Leidens und Sterbens und der Auferstehung zu erklären<sup>81</sup>. Im Grunde hat Cusanus so in ontologischen Termini mehr

<sup>77</sup> HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 268. – Bedeutsam ist auch, daß NvK vom Glauben Christi spricht, z. B. in *De doct. ign.* III, 11–12 (h I, 152–158); vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie*, 274–275.

<sup>78</sup> Siehe die Kritik von H. U. VON BALTHASAR, *Theologische Ästhetik* III/1 (Einsiedeln 1965) 552–592, besonders S. 588. Balthasar sieht in *De vis.* eine sehr intellektualistische Christologie am Werke. Demgegenüber ist zu bedenken, daß die Lehre von der Allwissenheit Christi durchaus soteriologischen Charakter haben kann, wie Balthasar selbst in seiner Schrift „*Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*“ (Freiburg i. Br.) ausführt und wie Pius XII. in der Enzyklika *Mystici corporis* (N. 230; DS 3812) es formuliert: „Eiusmodi vero amatissima cognitio, qua divinus redemptor a primo incarnationis suae momento nos prosecutus est, studiosam quamlibet humanae mentis vim exsuperat; quandoquidem per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptus, fruebatur, omnia mystici Corporis membra continenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutifero amore.“ Zwar hat NvK Jesu Allwissenheit nicht in diesem Sinne interpretiert; doch finden sich Ansätze dazu in seiner Aussage, daß Jesus uns näher ist als unser Bruder und unser intimster Freund (*De docta ign.* III, 6; vgl. Anm. 92). Schärfere als H. U. von Balthasar kritisiert A. Peters die cusanische Christologie; vgl. A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*: Der Friede unter den Religionen nach NvK, MFCG 16, 214–242; S. 221 fragt er im Bezug auf *De vis.* 23: „Ist hier nicht letztlich doch das johanneische Bild des hoheitlich in den Tod hineinschreitenden Herrn ins Dokerische ausgezogen...?“ Freilich weiß er auch um eine „Gegenbewegung“ im Denken des Cusanus, die sich vor allem in seinen Passionspredigten zeigt. Siehe dazu besonders R. HAUBST, *Gedächtnis des Todesleidens Christi*. Karfreitagspredigt des NvK, gehalten im Jahre 1457 in seiner Bischofsstadt Brixen: GuL 26 (1953) 1–7. Siehe auch Anm. 81.

<sup>79</sup> Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 276–304.

<sup>80</sup> *De vis.* 23 (N. 105): „... quid mirum si tu, Ihesu, potestatem habuisti, cum sis lux viva liberrima, vivificantem animam ponendi et tollendi? Et quando tollere voluisti, passus es mortem; et quando ponere voluisti, propria virtute resurrexisti.“

<sup>81</sup> Die freie Annahme des Leidens und Sterbens hebt dessen Ernst und Bitterkeit nicht auf; ganz im Gegenteil. So ließe sich von dem cusanischen Ansatz her eine Theologie und Christologie des Kreuzes entfalten, die das Kreuz versteht als freie Tat des göttlichen Sohnes im Gehorsam gegen den Vater. – Bedeutsam ist auch die Idee des Cusanus, daß allein Christus den Tod selbst gesehen und erfahren hat, und zwar bei seinem Abstieg in die Unterwelt. Vgl.

gesagt, als wenn er in Analogie zur Allwissenheit Jesu von seiner unendlichen Fähigkeit zur Hingabe, zum Lieben und Leiden gesprochen hätte<sup>82</sup>. Vor allem aber hat er mit diesen Überlegungen zur gottmenschlichen Einigung, die sich auch im Tod durchhält, den Grundgedanken seiner Schrift unterstrichen, daß nämlich der Weg des Menschen zur Gottesschau kein Weg der radikalen Negation aller geschöpflichen Wirklichkeiten, einschließlich der Menschheit Jesu, sein kann. Die Menschheit Jesu bleibt selbst im Tod erhalten.

Der Mensch findet das absolute Antlitz nicht, indem er alle irdischen Antlitze übersteigt, sondern indem er in das Antlitz Jesu blickt. In ihm schaut er das Angesicht Gottes selbst. Wenn sich darum NvK einer Christusikone bedient, um seine Gedanken über das Sehen Gottes darzulegen, dann ist das nicht nur ein pädagogischer Kunstgriff, sondern theologische Absicht.

Es ist wohl ganz im Sinne des NvK, wenn Eberhard Jüngel und Hans Urs von Balthasar sagen, daß in der Christologie die Analogie-Aussage des 4. Laterankonzils in ihrer Tendenz geradezu umzukehren ist<sup>83</sup>. Hatte dieses Konzil definiert, daß bei aller Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf die Unähnlichkeit immer größer sei<sup>84</sup>, so gilt aufgrund der Menschwerdung des Logos der Satz, daß bei aller bleibenden Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf in Christus eine größtmögliche, nicht mehr zu überbietende Ähnlichkeit hergestellt wurde.

Im Lichte der Inkarnation gewinnen auch die Bilder und Spuren Gottes in der ganzen Schöpfung eine neue Transparenz auf ihren Schöpfer hin. In

---

*Sermo CCLXXVI* (nach J. Koch 273) vom 3. 4. 1457. Vgl. dazu Anm. 78 und H. J. VOGELS, *Christus und die Toten vor dem absoluten Tod*. Die „Visio“ mortis nach NvK, in: MFCG 13 (1978) 208–213. Ähnliche Gedanken hat NvK in seinem Brief an Nikolaus Albergati geäußert; vgl. G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des NvK*. Der Brief an Nikolaus Albergati . . . (CT IV/3. Heidelberg 1955).

<sup>82</sup> Sicher gibt es Theologen, die das Kreuz entschiedener als NvK in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung gestellt haben. Johannes vom Kreuz zum Beispiel sieht gerade in der völligen Entäußerung und Passivität Jesu am Kreuz die eigentliche Erlösungstat; vgl. *Subida del monte Carmelo* II, 7; ed. Vida y Obras de San Juan de la Cruz (BAC 15; 10. Auflage, Madrid 1978) 498–501. Es ist wohl kein Zufall, daß Juan de la Cruz Christus gezeichnet hat, wie er am Kreuz hängt, den Kopf vornübergeneigt, so daß sein Gesicht überhaupt nicht zu sehen ist. Diese Zeichnung findet sich in der zitierten Ausgabe S. 446; vgl. dazu auch F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*. El hombre, los escritos, el sistema (BAC 279; Madrid 1968) 359. Die cusanische Ikone des alles sehenden Christus bildet dazu einen gewissen Kontrast, aber keinen Gegensatz; es sind zwei verschiedene Weisen der Betrachtung des einen Mystereums. – A. M. HAAS gibt zu bedenken, ob sich hinter dem Herren-Antlitz auf dem Betrachtungsbild des Nikolaus von der Flüe (1417–1487) nicht auch ein Alles-Sehender finden läßt. Siehe Haas (wie Anm. 2) 170, Anm. 50.

<sup>83</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen, 2. Auflage 1977) 357–408; H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II* (wie Anm. 23) 87 und 248. Auf die Problematik der Analogie-Auffassung Jüngels kann in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu G. REMY, *L'analogie selon E. Jüngel*. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 66 (1986) 147–177.

<sup>84</sup> Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Vgl. DS 806.

dem großartigen Schlußkapitel über Jesus als *consummatio* der Schöpfung schildert er, wie die ganze sichtbare Welt, die Mitmenschen, die Heilige Schrift und alle dienstbaren Geister dazu helfen, daß der Mensch in der Erkenntnis Gottes fortschreitet. Davon aber hebt er die Bedeutung Jesu ab: „Über all dies hinaus hast Du mir Jesus als den Lehrer, als den Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben, so daß mir gar nichts fehlen kann“<sup>85</sup>. Jesus ist nicht nur ein vorläufiger Hinweis auf Gott wie die anderen Geschöpfe. Er ist der bleibende Mittler der absoluten Wahrheit. „Du bist nämlich der Weg zur Wahrheit und zugleich die Wahrheit selbst“<sup>86</sup>. Mit diesen christologischen Überlegungen ist Cusanus keineswegs in eine rein affirmative Theologie zurückgefallen, wie man sie vielleicht in manchen spätmittelalterlichen Leben-Jesu-Darstellungen findet, die sich in das menschliche Leben und Leiden Jesu versenken, ohne in die Tiefe des Mysteriums vorzustoßen<sup>87</sup>. Jesus Christus ist für ihn so Bild Gottes, daß er immer über sich hinausweist auf den unbegreiflichen Gott selbst; er ist so Gott vollkommen ähnlich, daß er das Geheimnis Gottes nicht aufhebt, sondern es gegenwärtig setzt. In dieser Christologie hat Cusanus das erreicht, was er sich im Brief an die Mönche vom Tegernsee zum Ziel gesetzt hat, die Koinkidenz von affirmativer und negativer Theologie<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> *De vis.* 25 (N. 119). E. Bohnenstaedt spricht von Christus als dem Selbstporträt Gottes; Schriften des Nikolaus von Cues . . . in deutscher Übersetzung. Heft 4: *Von Gottes Sehen. De visione Dei*. Von E. Bohnenstaedt (Leipzig 1942) 221, Anm. 7.

<sup>86</sup> *De vis.* 20 (N. 90).

<sup>87</sup> Vgl. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl I* (wie Anm. 4) 408–409. In einem an Johannes von Weilheim gerichteten Brief vom 19. 12. 1454 kritisiert Vinzenz von Aggsbach den Cusanus, weil er in *De visione Dei* durch das sinnliche Anschauungsmittel einer Ikone zur mystischen Theologie hinführen will. Vinzenz verharrt ganz auf dem Standpunkt der negativen Theologie, wie er sie im Alten Testament und bei Pseudo-Dionysius Areopagita zu finden glaubt, und sieht in dem von NvK aufgezeigten Weg nur eine entfernte Vorbereitung der mystischen Schau Gottes. „Moyses famulus dum loquebatur populo Israel, ut habetur Deuteronomio 4 (11–12): Accessistis ad radices montis qui ardebat usque ad celum, erantque in eo tenebre, nubes et caligo; locutusque est dominus ad vos de medio ignis. Vocem verborum eius audistis et formam penitus non vidistis.“ Et infra (Deut 4, 15–16): „Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est dominus vobis in Ore de medio ignis, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut ymaginem masculi seu femine etc.“ Sicut ergo video, prohibite sunt omnium rerum similitudines et ymagines; sic mistico discipulo ultra predicta deserende rerum et occultande sunt ymagines intelligibilibus, velut patet per duo ultima capitula Mistic theologie per totum. Quemadmodum autem populo Iudeorum post apparicionem et allocucionem divinam fabricatum fuit ydolum, sic pari modo mistico discipulo qui omnia sensibilia et intelligibilia etc. relinquere iubetur, fabricatum est ydolum, cuius nomen est eycona. Que, rogo, sunt hec mirabilia? Vult Chu(sa) per sensibilem ymaginem introducere ad misticam theologiam, in cuius introduccione nec Dei quidem nec alicuius creature quantumcumque nobilis permittitur haberi memoria. Intitulavit libellum quem fecit occasione illius ymaginis De visione Dei, iustius autem intulasset ipsum ‚de docta ignorantia‘ vel ‚de ignota doctrina‘. Non tamen simpliciter improbo dictum libellum, quia valet contemplatori. Valet etiam mistico discipulo pro via illuminativa, sed pro unitiva nequaquam“; ed. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (wie Anm. 15) 205–206. Vgl. auch Anm. 8.

### III. Die Verwirklichung der Mittlerschaft Christi

Wir müssen noch ein drittes und letztes Moment der Mittlertätigkeit Jesu betrachten, ihre konkrete Verwirklichung.

#### 1) Die Torheit des Glaubens als Zugang zu Christus

Wie wird es möglich, daß Menschen in Christus das vollkommene Abbild Gottes sehen und selbst Kinder Gottes werden? Nach dem, was wir vorhin über Christus gehört haben, erscheint das nicht schwierig, ist doch Jesus nach Nikolaus der Mensch, der in seinem Leben das Maximum an Humanität verwirklicht hat. Man würde diese Aussage jedoch völlig mißverstehen, wenn man daraus im Sinne einer modernen humanistischen Christusdeutung herauslesen wollte, Jesus habe die Menschen einfachhin durch seine edle Menschlichkeit überzeugt. Daß Christus die Vollendung der Humanität darstellt, ist, wie Nikolaus zu Beginn des Kapitels 21 deutlich ausspricht, keine einleuchtende Wahrheit. Christus ist den Weisen dieser Welt völlig unbekannt; an Christus zu glauben, ist in ihren Augen Torheit, weil der Glaube von Christus Widersprüchliches als wahr behauptet. „Ich sehe Dich, guter Jesus, innerhalb der Mauer des Paradieses . . . und es ist nicht möglich, Dich diesseits der Mauer zu sehen“<sup>89</sup>. Nur die Torheit des Glaubens, das gehorsame Annehmen der Worte des Evangeliums eröffnet den Zugang zu Jesus.

#### 2) Die Ermöglichung des Glaubens durch die Wiedergeburt im Geist

Es ist für Cusanus klar, daß der Akt des Glaubensgehorsams nicht vom Menschen zu leisten ist. Der göttliche Vater zieht die Menschen durch Christus an sich, wie er im Anschluß an Joh 6, 44 sagt (N. 93). Dabei denkt NvK vor allem an die Inkarnation. „Deine Menschheit, Jesus, hat der Vater durch seinen Sohn zu sich gezogen, und durch Dich, Jesus, zieht der Vater alle Menschen an. Wie also Deine Menschheit, Jesus, dem Sohn Gottes des Vaters geeint ist als dem Mittler (*medio*), durch den der Vater sie an sich gezogen hat, so ist die Menschheit eines jeden Menschen Dir, Jesus, als dem einzigen Mittler geeint, durch den der Vater alle Menschen zu sich zieht“<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Siehe Anm. 15.

<sup>89</sup> *De vis.* 20 (N. 89); vgl. 21 (N. 92).

<sup>90</sup> *De vis.* 21 (N. 93).

Wie aber läßt sich diese Verbindung eines jeden Menschen mit der Menschheit Christi erklären? NvK denkt wohl nicht an eine automatische Ausweitung der individuellen Inkarnation auf die gesamte Menschheit aufgrund einer realistisch verstandenen Einheit der menschlichen Natur. In anderen Schriften zieht er zur Erklärung vor allem den Gedanken der *complicatio* heran<sup>91</sup>. Weil Christus alle Möglichkeiten des Menschseins in erschöpfender Weise verwirklicht, ist er, wie er in *De docta ignorantia* III, 6 formuliert<sup>92</sup>, „einem jeden Menschen im Sein derart gleich, daß er ihm viel inniger verbunden ist als sein Bruder und als sein intimster Freund.“ Ja, „die Größtheit der menschlichen Natur (Christi) bringt es mit sich, daß Christus in jedem Menschen dieser Mensch selbst ist, in vollkommener Einigung und unter Wahrung der Individualität eines jeden“. Allerdings fügt NvK eine wichtige Einschränkung hinzu: Christus ist in dieser Weise jedem Menschen innerlich, „der ihm durch einen von der Liebe geformten Glauben anhängt“. Wie aber kommt dieser Glaube zustande? Nach *De visione Dei* ist es der Geist, der dies bewirkt; die Christus und den übrigen Menschen gemeinsame menschliche Natur ist nur die entfernte Voraussetzung. Mit Berufung auf paulinische und johanneische Aussagen über den neuen Menschen im Geist erklärt er: „Darum muß jeder Mensch, wie er durch die ihm und Dir gemeinsame menschliche Natur (mit Dir) verbunden ist, so auch in Deinem Geist Dir, Jesus, geeint werden, so daß er in seiner Natur, die er mit Dir, Jesus, gemeinsam hat, sich Gott dem Vater, der im Paradies ist, nahen kann“<sup>93</sup>. In der Kraft des Geistes kann einer den alten Menschen der Anmaßung ausziehen und den neuen Menschen der Demut, der nach dem Bilde Jesu gestaltet ist, anziehen und so als Kind Gottes dessen Offenbarung hören und annehmen.

Cusanus greift in *De visione Dei* nicht das der deutschen Mystik des Mittelalters so teure Thema der Geburt Gottes im Herzen der Menschen auf<sup>94</sup>;

<sup>91</sup> Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 158–172. Siehe auch das Zitat aus *Sermo XXII* in Anm. 48. Wie dieses Zitat zeigt, nimmt die menschliche Natur schon an sich eine gewisse Mittelstellung in der Schöpfung ein, weil sie alle anderen Naturen in sich zusammenfaßt. Darum ist sie auch am besten dazu geeignet, dem Logos geeint zu werden und dessen Mittlertätigkeit zu ermöglichen; vgl. *De doct. ign.* III, 3 (h I, 125–127).

<sup>92</sup> *De doct. ign.* III, 6 (h I, 138, l. 3–9): „Humanitas igitur in Christo Iesu omnes omnium hominum defectus adimplevit. Nam ipsa cum sit maxima, totam speciei potentiam amplectitur, ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas, quod multo amplius quam frater et amicus specialissimus cuiuslibet coniunctus sit. Nam hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerenti Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo.“ Vgl. dazu R. HAUBST, *Christus ist uns „näher als Bruder und Freund“*: *Corona amicorum*. Alois Thomas zur Vollendung des 90. Lebensjahres von Kollegen, Freunden und Schülern dargeboten (Trier 1986) 124–133.

<sup>93</sup> *De vis.* 21 (N. 92).

<sup>94</sup> Vgl. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt*. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen: DERS., *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 11–87; L. COGNET, *Gottes Geburt in der Seele*. Einführung in die Deutsche Mystik (Freiburg i. Br.

wohl aber mißt er der Wiedergeburt des Menschen im Geist und überhaupt dem Wirken des Geistes ganz entscheidende Bedeutung bei. Der Heilige Geist, den er in den trinitätstheologischen Kapiteln als *nexus, motus, actus* und Kraft der *explicatio* charakterisiert hatte, spielt diese Rolle auch in der Heilsgeschichte. Nur als der vom Geist Gesalbte ist Christus lebendiges Bild Gottes; erst sein Geist vermag uns zu Bildern Gottes zu machen<sup>95</sup>. Das bloße Bild, auch etwa ein Bild des Gekreuzigten, weckt von sich her noch keine Hingabe (*devotio*)<sup>96</sup>.

Ähnliches gilt auch für die Verkündigung Jesu. Der Thematik der Schrift entsprechend stellt NvK Jesus vor allem dar als den Lehrer, der aufgrund seines unendlichen Wissens den Menschen Worte des Lebens verkündet. Wenn er in diesem Zusammenhang sehr stark auf den inneren Lehrer hinweist<sup>97</sup>, dann will er damit die äußere Wortverkündigung und die Heilige Schrift nicht abwerten<sup>98</sup>, sondern vielmehr den pneumatischen Charakter der Verkündigung Jesu unterstreichen. Das geistliche Verständnis der Verkündigung Jesu erlaubt ihm auch eine kühne Vereinfachung des Evangeliums. Die vielen Worte Jesu lassen sich auf eines zurückführen; er selbst, der Lehrer der Wahrheit, ist das eine Wort der Wahrheit und des Lebens. Er verspricht den Menschen nichts anderes als sich selbst<sup>99</sup>. Auch seine Forderungen lassen sich auf zwei und letztlich auf eine reduzieren, auf die Forderung des Glaubens und der Liebe. Wer Jesus in liebendem Glauben anhängt, hat alles; er ist mit Jesus geeint „wie ein Glied seinem Haupt“<sup>100</sup> und durch Jesus mit Gott. In diesem Zusammenhang stehen auch die Worte über die Leichtigkeit des Glaubens und der Liebe. „Was ist leichter, als Gott zu glauben? Was ist beglückender, als Ihn zu lieben“<sup>101</sup>?

---

1980); D. MIETH, *Gottesschau und Gottesgeburt*. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition: FZPhTh 27 (1980) 204–223. In den Predigten behandelt NvK sehr wohl dieses Thema; siehe z. B. *Sermo XXII* (h XVI/4, S. 333–357).

<sup>95</sup> *De vis.* 25 (N. 118).

<sup>96</sup> *De vis.* 24 (N. 112).

<sup>97</sup> *De vis.* 24 (N. 113).

<sup>98</sup> Vgl. *De vis.* 25 (N. 119).

<sup>99</sup> *De vis.* 24 (N. 114).

<sup>100</sup> *De vis.* 21 (N. 92).

<sup>101</sup> *De vis.* 24 (N. 114). Leichtigkeit (*facilitas*) ist bei Cusanus seit der Schrift „*Idiota de sapientia*“ ein Leitmotiv; vgl. MFCG 11 (1975) 257–260. Es begegnet auch schon bei RAIMUNDUS SABUNDUS (†1436) im Prolog zur *Theologia naturalis seu liber creaturarum* (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. Stegmüller. Stuttgart, Bad Cannstatt 1966) und bei RAIMUNDUS LULLUS *Liber facilis scientiae*, Editio Moguntina IV, Mainz 1729, 593–588).

### 3) Der Glaube an Christus als Vorwegnahme der eschatologischen Schau Gottes

Zunächst erscheint der Glaube in *De visione Dei* als Hören einer Botschaft, die von jenseits der Mauer kommt, als ein Hören, ohne zu sehen – als ein Annehmen der Botschaft, ohne sie zu verstehen, und darum als ein Akt des blinden Gehorsams, als eine Torheit.

Aber das ist nicht der volle und ganze Begriff des Glaubens. Wer im Glauben die Koinzidenz der Widersprüche im Gottmenschen Jesus bejaht, für den verwandelt sich der Glaube bis zu einem gewissen Grad in Erkennen. Im Glauben wird das Mittlertum Christi klar und verständlich. „Würden sie (nämlich die Weisen dieser Welt) glauben, daß Du der Christus bist, Gott und Mensch, und die Worte des Evangeliums als Worte eines so großen Lehrers annehmen und behandeln, sähen sie schließlich ganz klar ein, daß im Vergleich zu diesem in der Einfachheit Deiner Worte verborgenen Licht alles (andere) innerlich dichteste Finsternis und Unwissenheit ist“<sup>102</sup>. Ja der Glaube führt bis hin zum Erfahren, Schauen und Vorverkosten der Herrlichkeit Gottes<sup>103</sup>. In Christus sieht der Gläubige den Sohn Gottes und in diesem den Vater. So ist der Glaube eine Vorwegnahme der paradiesischen oder, modern gesprochen, der eschatologischen Schau Gottes.

Der Glaube an Christus hat also in der cusanischen Konzeption eine sehr große Spannweite; als äußerste Möglichkeit enthält er auch die mystische Schau Gottes und ein Vorverkosten seiner Herrlichkeit<sup>104</sup>.

### Schluß

Abschließend könnte man die Schrift *De visione Dei* als eine Einführung in die Christusmystik charakterisieren. Nur selten ist es einem Theologen gelungen, das Mittlertum Christi so überzeugend darzustellen. Bonaventura hat zwar die Idee von Christus, der in allem die Mitte bildet, in großartiger Weise entfaltet<sup>105</sup>, aber er war wohl nicht das unmittelbare Vorbild für NvK. Die entscheidenden Anregungen in dieser Frage hat Cusanus von Ramón Lull empfangen. Schon in jungen Jahren hat er die im Werk des

<sup>102</sup> *De vis.* 21 (N. 91).

<sup>103</sup> Vgl. *De vis.* 21 (N. 91 und 92) und 25 (N. 119).

<sup>104</sup> Dieses Verständnis des Glaubens hat Cusanus wohl von Ramón Lull übernommen; vgl. COLOMER, op. cit. (Anm. 48) 74–82 und CH. LOHR, MFCG 17 (1986) 263.

<sup>105</sup> Vgl. W. DETTLOFF, „*Christus tenens medium in omnibus*“: Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura: WiWei 20 (1957) 28–42, 120–140; A. GERKEN, *Theologie des Wortes* (wie Anm. 34) 335–351.

Katalanen verstreuten Bemerkungen über Christus als Mitte und Ziel der Schöpfung exzerpiert und sich auch dessen dynamisches Verständnis der Trinität angeeignet<sup>106</sup>. Während jedoch Lull in seinem großen Buch über die *Contemplatio Dei* durch die Betrachtung der göttlichen Namen und Eigenschaften vor allem Gottes Dreifaltigkeit aufweisen will, sucht Cusanus in *De visione Dei* mit Hilfe einer Christusikone zu zeigen, wie im Angesicht Christi das Angesicht aller Angesichte aufleuchtet.

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Breuning)

BREUNING: Herzlichen Dank! Wir wollen gleich in die Diskussion einsteigen. Wie die Uhr zeigt, haben wir für diese eine Viertelstunde. Sonst kommt der Fahrplan durcheinander.

PETERMANN: Ich habe eine Frage zu den Voraussetzungen der Schrift *De visione Dei*, die Sie in Ihrem Vortrag angesprochen haben: NvK war natürlich ein gläubiger Christ, aber wie weit setzt er diesen Standpunkt für den Diskurs ein, den er in seiner Abhandlung beginnt?

Wenn ich einmal die Position des Heiden versuche einzunehmen, für den das Kreuz als Mitte des Christusblaubens eine Torheit ist (*De vis.* 21; vgl. 1 Kor 1), bin ich nicht in der Position des Glaubens, die Sie als Voraussetzung des Zugangs zu Christus beschrieben haben, oder mit NvK nicht auf jener Ebene jenseits der Paradiesesmauer, auf der allein es mir möglich ist, Jesu Gottessohnschaft zu sehen und auch seine vollendete Menschheit, was auf der Ebene diesseits der Mauer, die ich als Heide einnahme, nicht möglich ist (Kap. 20). Wenn Sie nun, um die Intention des NvK herauszustellen, den Gegensatz von affirmativer und negativer Theologie zu überwinden, die These aufgestellt haben, daß es NvK in seiner Schrift nicht um eine heilsgeschichtliche Darstellung, sondern um eine spekulative Durchdringung des Glaubens gehe, ist mir noch nicht deutlich, wie ich von der eben eingenommenen Position des nichtglaubenden Heiden im Nachvollzug des Gedankengangs der cusanischen Schrift zu jener glaubenden Einsicht des heidnischen (!) Hauptmanns soll gelangen können, der am Kreuz

---

<sup>106</sup> Vgl. außer den schon zitierten Beiträgen von COLOMER (Anm. 48) und LOHR (Anm. 21) R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*: MFCG 14 (1980) 198–205; E. COLOMER, *Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris“*: MFCG 15 (1982) 57–70; CH. LOHR, *Die Überlieferung der Werke Ramón Lulls*: Freiburger Universitätsblätter 78 (1982) 13–28; DERS., *Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls*. Zu einem Aufsatz in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft XV (1982): FZPhTh 30 (1983) 373–384; E. COLOMER, *Noves dades entorn del „lul.lisme“ de Nicolau de Cusa*: Estudios Iulianos 25 (1983) 67–81.

sagt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39). Oder ist diese Einsicht des Heiden zum Glauben doch nicht das Anliegen der Schrift *De visione Dei*?

REINHARDT: Mit der These, daß es sich nicht um eine heilsgeschichtliche Darlegung, sondern um eine spekulative Durchdringung der heilsgeschichtlichen Fakten handelt, wollte ich nicht sagen, daß NvK rein rational vorangeht, sondern im Sinne des *intellectus fidei*, der den Glauben voraussetzt, und innerhalb dieses Glaubens eine gewisse Rationalität herstellen will, aber eben doch immer unter der Voraussetzung des Glaubens. Er schreibt ja hier an Mönche, und es ist nicht wie in *De pace fidei* so, daß er einen Dialog der Weltreligionen vorführt, sondern er richtet sich ja an gläubige Mönche, und die ganze Schrift hat die Form eines Gebetes an Jesus. Insofern scheint es mir doch klar zu sein, daß er zumindest in dieser Schrift vom Glauben ausgeht und diesen dann reflektieren möchte.

HEROLD: Ich möchte noch einmal nach Ihrer Deutung des Maximitätsprinzips fragen. Cusanus versucht ja in *De docta ignorantia* III 22 – darauf haben Sie hingewiesen – an der Gestalt Jesu Christi menschliche Eigenschaften so vollkommen zu zeichnen, daß sich aus den menschlichen Eigenschaften eine Art „Übergang“ zum Göttlichen entwickelt. Es ist für mich schon merkwürdig, wie angesichts menschlicher Vollkommenheiten (z. B. aus den Fähigkeiten, alles auf einen Blick zu erfassen, sofort das Wesen der Dinge zu erfassen, aus wenigen Buchstaben den Inhalt eines ganzen Buches zu erschließen) der Schluß gezogen wird: So muß das auch bei Jesus gewesen sein. Es ist zwar verständlich, daß jemand dem Menschen Jesus Vollkommenheit zusprechen will, aber mir drängt sich doch die Frage auf, ob die Maximierung menschlicher Fähigkeiten ein gangbarer Weg zur göttlichen Natur sein kann. Was halten Sie davon, daß auf diese Art und Weise versucht wird, eine Vermittlung vom Menschlichen zum Göttlichen zu leisten? Sie haben in Ihrem Vortrag zwar Kritikpunkte genannt, aber ich habe jedenfalls nicht mitgehört, daß Sie speziell zu diesem Punkt kritisch Stellung bezogen hätten.

REINHARDT: Ja, ob ich das für einen gangbaren Weg halte, also in der heutigen Situation, das ist eine etwas schwierige Frage. Natürlich ist der Ansatz sicherlich berechtigt, daß sich die hypostatische Union Christi auch irgendwie in seiner Menschheit auswirken muß; und von daher kommt auch das Bestreben des NvK, die Menschheit Jesu in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen. Man kann das wohl auch nicht ohne weiteres so in die heutige Situation übertragen, weil seine Voraussetzungen dabei doch anders sind. Er argumentiert mehr von dem Glauben an die hypostatische Union aus auf die Menschheit Christi hin, während es heute vielmehr notwendig wäre, von der Erkenntnis der Menschheit Jesu erst zum Glauben hinzuführen. Insofern müßte man da die entsprechende Transformation der Gedanken doch genau überlegen. Man kann die Gedankenführung wohl nicht direkt so in die heutige Situation übertragen. Immerhin gibt es

aber doch gewisse Berührungspunkte zu einer „Christologie von unten“, zu einer „anthropologischen Christologie“. Kollege Haubst hat das in mehreren Aufsätzen auch dargestellt; er hat aber auch herausgestellt, daß man gerade von NvK her an der heutigen Auffassung einige Korrekturen anbringen muß.

BREUNING: Ich glaube, es ist überhaupt wichtig, diese Idee der Vollkommenheit aus der Traditionsgeschichte zu übertragen in einer Weise, in der wir beides miteinander verbinden können, etwa so: Wir sehen dann den Menschen höchst vollkommen, wenn er Gott hypostatisch geeint wird, während es ja auch eine Betrachtungsweise ist – ich denke z. B. wie Walter Kasper seine Christologie dargestellt hat: der Mensch als „Hohlform“ für Gott. Und was wird aus dem Menschen, wenn Gott sich mitteilt? Ich frage, ob das – ich meine es jetzt noch einmal sehr kurz gefaßt – dies nicht doch eine Denkmöglichkeit ist, die heute auch nicht so weit wegliegt, wenn man sich überhaupt dazu versteht, von Gott her Welt-Wirklichkeit zu denken. Ich meine, daß das auch heute – mutatis mutandis – nicht unmöglich geworden ist. Aber, da war die nächste Wortmeldung.

KANDLER: Sie haben am Schluß gesagt, daß *De visione Dei* eine Einführung in die Christus-Mystik sei. Ich könnte dies für die Kapitel 17ff. durchaus bejahen, sehe aber doch einen gewissen Bruch. Mir ist bei der Lektüre dieser Schrift, aber auch gestern beim Vortrag von Herrn Professor Haubst, sehr im Gedächtnis geblieben: die Frage des Pantheismus. Gerade das Kap. 12 enthält ja Äußerungen, die man eigentlich pantheistisch nennen muß. Meine Frage ist, ob hier nicht doch ein gewisser Bruch bei Nikolaus konstatiert werden muß. Wäre es nämlich an sich nicht denkbar, daß der erste Teil der Schrift für sich stünde und wirklich bei einem Pantheismus stehen bliebe? Doch ich möchte fortfahren: Gott sei Dank folgt der zweite Teil und hebt dies doch wohl so auf, daß Christus nicht nur aufgesetzt ist, sondern daß eigentlich das in Kap. 12 und anderswo Gesagte nun erst wirklich seine Erfüllung findet, so daß deshalb doch wohl auch das in Kap. 12 Gesagte nur scheinbar Pantheismus ist. Dort freilich würde ich schon erwarten, daß ganz klar von Christus die Rede ist, so wie etwa Joh 14, 9: „Wer mich sieht, der sieht den Vater.“ Elisabeth Bohnenstaedt hat im Kommentar zu ihrer Übersetzung<sup>1</sup> gesagt, daß Jesus Christus das Selbstporträt Gottes sei. So zum Schluß in Kap. 25. Ich finde das eine sehr feine, gute Äußerung. Aber auch im zweiten Teil, also in Kap. 17–25, scheint mir nicht deutlich genug zu werden, warum eigentlich der Mensch von sich aus Gott nicht schauen kann. Hier fehlt mir wieder die Sünde. Wohl sagt Nikolaus in Kap. 17: „Ich elender Sünder“, und an einer anderen Stelle fällt ein ähnliches Wort, das „ich bin unwürdig“. Aber, was diese Sünde ist, und

---

<sup>1</sup> E. BOHNENSTAEDT, *Vom Sehen Gottes. De visione Dei* (= Schriften des Nikolaus von Cues . . . in deutscher Übersetzung, H. 4. Leipzig 1942).

daß sie zum Kreuz führt, das finden wir bei Nikolaus nicht! Und ich glaube, das ist doch etwas, was wir auch kritisch an Nikolaus hinterfragen dürfen und müssen. Hier ist, glaube ich, eine Grenze bei ihm erreicht.

REINHARDT: Ich kann Ihnen weithin zustimmen, was Sie da zuerst gesagt haben über den scheinbaren Bruch. Deshalb habe ich auch so ausführlich aus Joseph Bernhart zitiert, der sich dann auf die ersten Kapitel beschränkt und da eine philosophische Mystik herausliest, die mit den anderen Kapiteln nichts mehr zu tun habe. Hier kann ich Ihnen nur zustimmen, daß man die ersten Kapitel eben im Lichte des Folgenden lesen muß. Daß von Sünde relativ wenig die Rede ist und von Kreuzesleiden, das stimmt natürlich auch. An einigen Stellen ist wohl davon die Rede, aber es steht nicht im Mittelpunkt. Nun kann man natürlich auch sagen, die Schrift *De visione Dei* hat ihre eigene Thematik, und sie muß nicht alle Themen des christlichen Glaubens behandeln. In anderen Schriften, vor allem in den Predigten hat Nikolaus das sehr ausführlich getan. Es gibt natürlich solche anderen Formen der Mystik, die das Kreuz sehr entschieden in den Mittelpunkt stellen etwa bei Johannes vom Kreuz. Cusanus hat da doch eine andere Intention. Aber ich glaube, daß das Kreuz zumindest nicht ausgeschlossen ist aus seinen Überlegungen, auch wenn es hier nicht im Vordergrund steht.

BREUNING: Wir sind da sicher am zentralen Punkt. Dürfen wir einen Augenblick dabei verweilen. Herr Haubst wollte auch noch dazu etwas sagen.

HAUBST: Gestern bin ich darauf angesprochen worden und will heute dazu nicht schweigen. Wenn ich mich recht erinnere, war es der Vorwurf, es sei ein Skandal, daß Nikolaus hier nicht auch eine Kreuzestheologie mitentfaltet habe. Darauf ist Verschiedenes zu antworten: Das Entscheidende wurde eben schon kurz gesagt. Ich möchte dies noch so ergänzen und pointieren: Zwei Monate vorher hat Nikolaus die Schrift *De pace fidei* verfaßt; und dort hat er sich mit besonderer Gründlichkeit mit diesem umgekehrten Vorwurf aus dem Islam auseinandergesetzt: Es ist doch ein Skandal, daß Gott leiden soll! Dabei wird Jahwe (oder Allah) dadurch beleidigt, daß man ihm nachsagt, Christus sei Sein Sohn und Er habe diesen Seinen Sohn sterben lassen. Nikolaus hat daraufhin eine ausführliche *theologia crucis* entwickelt, in der er den Sinn des Kreuzesleidens so darstellt, daß ihn womöglich auch der Muslim verstehen soll. Das führt aber dort auch in die Tiefe des Sinnverständnisses des Kreuzes<sup>2</sup> als Hingabe der Liebe Gottes zur Erlösung des Menschen hinein, und dieses Motiv der liebenden Hingabe Gottes wird in der Bezeichnung Christi als der „geliebten Liebe“ Gottes als Inbegriff und Ausdruck der Liebe Gottes fortgesetzt. Und das hinwieder ist genau das, was in *De visione Dei* weitergeführt wird:

---

<sup>2</sup> *De pace*, Kap.14.

In Christus erstrahlt die Liebe Gottes darin, daß er den Menschen zur vollendeten Vollkommenheit führt, daß Gott, wie eben gesagt wurde, sozusagen Sein Porträt in Christus selbst auf maximal mögliche Weise im Menschsein dargestellt hat, und daß Christus jeden Menschen zu je seiner Verwirklichung des Menschseins führen kann.

Ich möchte den Antrag stellen und hoffen, daß sich jemand hier findet, der einmal die Predigten des NvK über die *theologia crucis* veröffentlicht. Ich garantiere, daß es zehn wertvolle Predigten darüber gibt, und bedauere nur, daß ich noch nicht die Zeit hatte, sie zu übersetzen. Eine habe ich übersetzt: die Karfreitagspredigt vom Jahre 1457. Sie steht in „Geist und Leben“<sup>3</sup>.

Nun zu dem anderen Motiv, zur Frage des Pantheismus. Darüber ist schon sehr viel gesagt worden, vor allem auch aus der Sicht des Giordano Bruno, der Cusanus so dargestellt hat, daß dieser mit Giordano Bruno weithin als Pantheist erschien. Herr Kollege Beierwaltes hat gestern darauf geantwortet — er hat es auch in seinem Buch „Identität und Differenz“<sup>4</sup> ausführlich getan —: daß auch Giordano Bruno in Wirklichkeit kein Pantheist war. Bruno hat eben noch ungeschützter als Cusanus das „In-sein“ Gottes in seiner Schöpfung dargestellt: Gott als das Sein des Seienden, ohne das es kein Seiendes gäbe. Damit ist die Immanenz Gottes betont, aber zugleich immer seine Transzendenz mitgemeint. Es ist das „In-Über“ oder das „Über-In“ Gottes. Die Perspektiven von Transzendenz und Immanenz dürfen nie voneinander gelöst werden. Cusanus hat z. B. im I. Buch *De docta ignorantia* zuerst stark die Transzendenz Gottes betont, um dann im III. um so stärker in Christus die Immanenz Gottes, der ins Menschsein hineingekommen ist und sich in ihm offenbart, darzustellen. So gesehen ist wohl auch die Frage: Liegt da ein Bruch vor, schon im Aufbau dieses III. Buches beantwortet. Cusanus hat auch seiner gesamten Gedankeneinführung in *De visione Dei* eine Entwicklung gegeben, die vom Philosophischen ins Theologische hineinzielt, aber, wie es Herr Kollege Reinhardt recht schön ausgeführt hat, doch so, daß er nicht etwa bei einem Nihilismus anfängt und von daher erst phänomenologisch überhaupt zum Sein etc. aufzuklettern sucht. Es ist vielmehr so, daß er von vornherein einen großen Gesamtrahmen hat, innerhalb dessen er seine Theologie, das Gesamtbild seiner Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie „von unten“ her so entwickelt, daß er den Menschen von seinem empirisch fundierten Selbstverständnis her, aber immer im Lichte Christi, zu Christus und zum Dreieinen Gott hinführt.

<sup>3</sup> R. HAUBST, *Gedächtnis des Todesleidens Christi*. Karfreitagspredigt des NvK, gehalten im Jahre 1457 in Brixen: GuL 26 (1953) 1–7.

<sup>4</sup> W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980).

BREUNING: Es war noch eine Wortmeldung. Darf ich fragen: Sind sonst noch dringende Wortmeldungen? Sonst müssen wir jetzt zum Ende kommen. Gut!

SEIDL: Ich habe, Herr Kollege, Ihre Ausführungen über Christus als Mittler, die mir sehr erhellend waren, aufmerksam verfolgt. Es geht in ihnen auch um das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen in Christus. Nach der thomistischen Theologie, wie auch nach den Dogmen, liegt eine Unterordnung vor. Die Menschheit Christi dient als Instrument der Mitteilung der Offenbarung Gottes an die Menschen. Dagegen scheint dort, wo Cusanus sagt, daß in Christus ein Maximum der Humanität erreicht wird, wohl dann doch keine Unähnlichkeit bzw. Unterordnung mehr des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen übrigzubleiben, sondern beides parallel gestellt oder gleichgesetzt zu werden. So sprechen Sie auch mit Cusanus von einem Widerspruch in Christus Jesus, der dann in der *coincidentia oppositorum* aufgehoben wird. Meines Erachtens ergibt sich dieses Problem eigentlich nur, wenn man in dem Menschen und in dem Gott Jesus Christus zwei Personen sieht, woraus sich der dann aufzuhebende Widerspruch ergibt. Dagegen macht nach der thomistischen Auffassung die Menschheit nur die eine Natur Christi (neben der göttlichen) aus, aber keine menschliche Person.

Zum Abschluß darf ich noch eines zu bedenken geben; es betrifft das Verhältnis von Theologie und Mystik. Natürlich verlangt Cusanus ein geistiges Sehen, das bei ihm dann ein mystisches ist. Aber man kann sich fragen, ob die mystischen Erfahrungen die tiefste Form von Erkenntnis sind, oder ob nicht die von ihr zu unterscheidende theologische Erkenntnis höhersteht.

REINHARDT: Sie haben da viele Fragen angesprochen, die ich jetzt in der Kürze der Zeit nicht mehr alle behandeln kann. Ich möchte nur zur ersten Frage noch etwas sagen, zum Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus.

NvK betont auf der einen Seite sehr die Eigenständigkeit der Menschheit Jesu, so daß man den Eindruck hat, er tendiere mehr zur antiochenischen Richtung hin; auf der anderen Seite aber hebt er auch im Sinne der alexandrinischen Christologie sehr stark den Einfluß, die Dominanz des Logos über die Menschheit Jesu hervor. Von einer Gleichsetzung von Gott und Mensch in Christus aber kann bei Cusanus keine Rede sein. Ebenso wenig hat er zwei Personen in Christus angenommen. Damit hätte er nicht nur gegen die Theologie des Thomas von Aquin, sondern auch gegen das Dogma der Kirche verstoßen. Wohl spricht Cusanus im Unterschied zu Thomas von Aquin von zwei Formen der Gottessohnschaft in Christus; zur Gottessohnschaft des ewigen Logos kommt die Sohnschaft des Menschensohnes. Aber diese menschliche Sohnschaft Christi begründet keine eigene menschliche Personalität, sondern ist ganz auf die menschliche Natur bezogen

zogen und meint nichts anderes als die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Logos.

Sie haben in Ihrer Frage die Befürchtung ausgesprochen, wenn nach NyK in Christus ein Maximum der Humanität erreicht wird, dann bleibe keine Unähnlichkeit bzw. Unterordnung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen übrig, sondern beides werde parallel oder gleichgestellt. Ich meine, im Sinne des Cusanus muß man eher sagen: Je mehr das Menschliche in Christus dem Göttlichen untergeordnet wird, desto mehr wird es ihm ähnlich und desto mehr spiegelt es die Vollkommenheit Gottes wider.

Wenn der Gläubige nach Kapitel 21 in Christus kontradiktorische Gegensätze als wahr bejaht, weil für ihn Christus zugleich unendlich und endlich, Schöpfer und Geschöpf ist, so muß man sehen, daß sich diese Aussage auf die Situation dessen bezieht, der zum Glauben kommt. Man muß diese Aussage auch zusammensehen mit der von Kapitel 23, daß nämlich die hypostatische Union der Naturen in Christus nicht zu verstehen sei als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf, bei der sich die beiden vermischen.

BREUNING: Nikolaus von Kues spricht viel von „contractus“. Ich finde es vertrackt, daß jetzt die Zeit fehlt, um das noch weiter ausdiskutieren. Es werden ja noch viele fragen. Aber herzlichen Dank für den Vortrag und die Diskussion.