

DIE CHRISTOLOGIE DES NIKOLAUS VON KUES IM URTEIL ISAAK AUGUST DORNER'S *1809 †1884

Von Alfred Kaiser, Trier

In Band 10 dieser Mitteilungen und Forschungsbeiträge berichtet J. Köhler über *Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule*¹. Da er dabei offensichtlich nur die sogenannte „Katholische Tübinger Schule“² im Blick hatte, konnte er die Darstellung cusanischer Theologie durch Isaak August Dorner³, der von der Tübinger Schule stark beeinflusst war⁴, außer acht lassen. Vermutlich war aber die positive Würdigung, die Cusanus innerhalb der „Katholischen Tübinger Schule“ erfuhr, auch mit ein Grund dafür, daß Dorner die Christologie des Cusanus in seine *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*⁵ mit aufnahm⁶.

¹ MFCG 10 (1973) 191-206.

² Zur Differenzierung „Kath. T.S.; Evangelische T.S.“ s. LThK Bd. 10 (1965) 390-393.

³ I. A. Dorner war Schüler von F. C. Baur. 1838 war er Professor der Theologie in Tübingen. Später (1839) in Kiel, Königsberg (1843), Bonn (1847), Göttingen (1853) und schließlich in Berlin (1862). J. ROTHERMUNDT stellt in seinem Werk *Personale Synthese. Isaak August Dorners dogmatische Methode* (Göttingen 1968) diesen im Vorwort kurz und prägnant so vor: „Als der Tübinger Stiftsrepetent D. F. Strauß sein ‚Leben Jesu‘ schrieb, gehörten zum Repetentenkollegium auch S. K. Kapff und I. A. Dorner. ... Dorner verdiente sich die theologischen Sporen in der Strauß-Debatte, ging aber unbekümmert um die Radikalisierung der Linken und Rechten seinen Weg der Mitte und wurde einer der Führer der Vermittlungstheologie und der preußischen Kirche. Es scheint der Mühe wert, sich dieses Mannes zu erinnern, und zwar nicht nur wegen seiner besonnenen Haltung in den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit, sondern auch wegen seiner dogmatischen Leistung. Trotz enger Verbindung mit dem Spätidealismus hat er einen konsequenten theologischen Personalismus entwickelt und auf dieser Basis eine große Synthese von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie errichtet“. Zur Christologie Dorners s. neben Rothermundt auch R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Göttingen 1967); KL. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München/Paderborn/Wien 1970) 137-141. Zu Perspektiven einer Christologie „von unten“ bzw. „von oben“ bei I. A. Dorner s. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung in der Sicht des Nikolaus von Kues* (Diss. masch. Theologische Fakultät Trier, 1988) 36-43. Erscheint demnächst als Bd. XI der BCG.

⁴ Vgl. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit* 182ff. u. 225-236.

⁵ I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt* (Berlin 1851-1856).

Wenn auch Dorners Gesamtdarstellung der Dogmengeschichte zur Christologie durch die neuere Forschung wesentlich überholt ist⁷, so lohnt die Auseinandersetzung mit Dorners kritischer Darstellung cusanischer Theologie allein deshalb, weil wir dort Überlegungen finden, die sowohl im Hinblick auf die heutige Christologie⁸ als auch auf die Theologie des NvK interessant sind. Im folgenden werden wir daher aus Dorners christologischem System seinen Aufweis der „Notwendigkeit des Gottmenschen“ (I.) kurz anreißen, dann Dorners Interpretation der Christologie des NvK darstellen (II.) und schließlich diese kritisch zu würdigen suchen (III.).

I. Der Gedanke der „Notwendigkeit des Gottmenschen“ bei I. A. Dorner

Obwohl er ein Schüler von F. C. Baur war, begegnen wir in I. A. Dorner einem Theologen, der sich - bei aller Kritik - dem christologischen Aussagegehalt des Dogmas von Chalkedon verpflichtet wußte. In seinem „großangelegten Versuch, die historische Jesusfrage mit dem trinitarischen und christologischen Dogma zu verschmelzen“⁹ hebt Dorner gegenüber Baur klar hervor, daß das Christentum keine bloße, sich jeweils weiterentwickelnde Theorie sei, die letztlich von Jesus von Nazareth losgelöst werden könne, sondern daß sich die Kirche erlöst wisse durch die Person Christi¹⁰. Dieses Wissen muß nach Dorner aus dem Selbstbewußtsein Jesu abgeleitet werden, und es darf nicht erst ein Produkt des sich immer weiter entwickelnden „christlichen Bewußtseins“¹¹ sein. Mit dieser Rückbindung an die Person Jesus Christus will Dorner

⁶ Die 1. Aufl. (1839) von Dorners *Entwicklungsgeschichte* erschien bald nach der Veröffentlichung von Teilen der Cusanus-Arbeit von F. A. SCHARPFF, mit der dieser 1831 den Preis der kath.-theol. Fakultät Tübingen erworben hatte. Die von der Fakultät gestellte Preisaufgabe hatte zum Thema: „Eine Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa“. Vgl. KÖHLER (Anm. 1) 191 u. 199.

⁷ So A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)* (Freiburg/Basel/Wien 1986) 16.

⁸ Vgl. beispielsweise die christologischen Entwürfe P. Schoonenbergs. Dazu s. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz*.

⁹ R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 227.

¹⁰ I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte*, Vorwort XXIII, XXV u. XXVII.

¹¹ F. C. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung* (Tübingen 1847) 311-327. Zu den verschiedenen Perspektiven einer Christologie „von unten“ und „von oben“ bei F. C. Baur und I. A. Dorner vgl. A. KAISER, *Der christologische Neuansatz* (Anm. 3) 28-43.

jedoch keinesfalls den Entwicklungsgedanken innerhalb der Christologie und innerhalb der Dogmenbildung ausschließen¹². Für ihn ist und bleibt der Gottmensch Jesus Christus der notwendige Bezugspunkt. In ihm hatte die Kirche die „christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich“¹³.

Für unsere Fragestellung reicht es hier, aus Dorners System die Frage nach der „Notwendigkeit des Gottmenschen“ kritisch aufzugreifen.

Dorner gliedert sein System der christlichen Glaubenslehre in eine „Fundamentallehre“ und eine „spezielle Glaubenslehre“¹⁴. Die „Fundamentallehre“, von Dorner auch Apologetik genannt, hat zur Aufgabe und zum Ziel, die „wissenschaftliche Erkenntnis (zu) setzen, daß Jesus Christus der Gottmensch sei. Mit dem Nachweis seiner Notwendigkeit ist das Hauptwerk vollzogen, auf das die apologetische Wissenschaft es abzusehen hat“¹⁵. In dieser *apologetischen* Perspektive liegt die Akzentsetzung Dorners in der Frage nach dem *Cur Deus homo* nicht im Aufweis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgrund der Sünde¹⁶. Denn damit wäre die Notwendigkeit des Gottmenschen dem Mißbrauch

¹² Auch in der Schrift „ist die christliche Wahrheit in die Differenzierung und Entwicklung der Geschichte eingegangen“. Die Bibel bildet für Dorner „keine geschichtslose Einheit; er weiß um die Entwicklung der einzelnen christologischen Anschauungen. Aber es geht ihm doch um eine organische Entfaltung, bei der keine wesentlichen Fehlentwicklungen vorgekommen sind“. KL. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch* 140.

¹³ I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* 65. Mit gleichem Akzent betont Dorner die Dogmenentwicklung. Dogmen haben nicht die Aufgabe, etwas Neues zu sagen; „vielmehr bloß die Wahrheit zu erhalten und sprechen zu lassen, die sie stets in sich trug. Wenn die alte Kirche“, so fügt Dorner in einer Anmerkung an, „nachdem die treffende und ihr gleichsam aus der Seele gesprochene Bestimmung einer Härese gegenüber von einem Kirchenlehrer gefunden war, dies so ausdrückte: Dieser Lehrer habe nicht als der Erste das gesagt, sondern τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἐρμενεῦσαι παράδοσιν, so ist das Wesentliche richtig damit bezeichnet. Die Kirchenlehrer sind nicht Verfertiger der Dogmen, sondern Hermeneuten, oder der Mund der Kirche“.

¹⁴ I. A. DORNER, *System der Christlichen Glaubenslehre* Bd. I (Berlin ²1886) 164-172; hier 164. Zum Aufbau von Dorners System vgl. J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 140-144.

¹⁵ *System* Bd. I, 165.

¹⁶ Denn mit der Begründung der Notwendigkeit des Gottmenschen als Erlöser aus der Sünde müsse zuerst die Notwendigkeit der Sünde aufgezeigt werden. Das aber ist für Dorner unmöglich. Er spricht vielmehr von der „Nichtkonstruierbarkeit einer notwendigen Entstehung des Bösen“. Damit will er nicht „die Meinung von der Unbegreiflichkeit des Bösen in seinem Ursprung vertreten“; Dorner meint vielmehr: „1) ein Wissen von der Unmöglichkeit einer notwendigen Wirklichkeit desselben, 2) ein Wissen von seiner notwendigen Möglichkeit und 3) ein Wissen von der zureichenden Ursache seiner Wirklichkeit.“ *System* Bd. II (Berlin ²1886) 123.

menschlicher Freiheit und somit dem Zufall menschlicher Willkür unterworfen - ein Widerspruch in sich. Dorner will vielmehr „aus dem Wesen Gottes und des Menschen die Möglichkeit der Einigung beider in der Menschwerdung“ aufzeigen und weiterhin darlegen, „daß dies beiderseitige Wesen keinen Widerspruch gegen sie bildet, sondern vielleicht gar nach ihr verlangt und zu ihr tendiert, ...“¹⁷. Erst die „specielle Glaubenslehre“ hat dann darzulegen, „daß die Erscheinung der Person Christi und ihr Werk durch die Sünde, wenn auch nicht ausschließlich motiviert, doch wesentlich modifiziert ist“¹⁸. Um ihr Ziel zu erreichen, muß Dorners Fundamentallehre von der Gotteslehre ausgehen. „Ist einmal die göttliche Seite befestigt, ist zur menschlichen überzugehen, d. h. die Lehre von der Kreatur, besonders vom Menschen, aus der Gotteslehre abzuleiten. Daran schließt sich die Lehre von der Religion als der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, als der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, an. Aus dem Begriff der Religion ergibt sich aber, daß erst die Menschwerdung Gottes die Vollendung der Religion ist“¹⁹.

Bei seinem Grundanliegen, den Gegensatz zwischen Christusprinzip und Christusperson, von Idee und Individuum auszugleichen²⁰, spricht Dorner von einer ethischen Notwendigkeit des Gottmenschen²¹. Sowohl „von oben“, also vom Verhältnis Gottes zur Welt her betrachtet, als auch von anthropologischer Seite, d. h. vom Ideal des Menschen und der Menschheit her, ist, so Dorner, die Inkarnation des Gottmenschen gefordert²². Die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes verlangt, daß sie nicht nur in einer Idee, nicht nur in irgendeiner Eingebung und auch nicht nur im Wort steckenbleibt. Dies alles sind qualitativ unterschiedliche Formen der Offenbarung Gottes, aber deren höchste Vollkommenheit sowohl in bezug auf Form als auch auf Inhalt fordert die Notwendigkeit des Gottmenschen. Damit will Dorner nicht gesagt haben, daß „Gott für sich, um gleichsam erst vollkommen zu sein, der Menschwerdung bedürfe“²³. Eine absolut fatalistische Notwendigkeit der Menschwerdung lehnt Dorner ausdrücklich ab. Für ihn gilt vielmehr diese hypo-

¹⁷ System Bd. I, 165f.

¹⁸ System Bd. II, 2.

¹⁹ J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 140.

²⁰ Bekanntlich kam D. F. Strauß in seiner Kritik an Hegel zu „der These von der Unvereinbarkeit der Idee mit einem geschichtlichen Individuum“ (SLENCZKA, *Geschichtlichkeit* [Anm. 3] 57). Zur Gesamtproblematik „Christusprinzip und Christusperson“ s. EBD. 224-258.

²¹ System Bd. I, 643.

²² Vgl. *Entwicklungsgeschichte* [Anm. 5] 61f.

²³ System Bd. I, 655.

thetische Voraussetzung: „Wenn Gott eine Welt und zwar für die *Vollendung* wollte, was Niemand bestreiten kann, so hat er auch nach logisch notwendiger Folge den Gottmenschen gewollt, weil in ihm diese Vollendung erreicht wird“²⁴. Zu dieser Höchstform der Offenbarung ist aber auch eine adoptive Annahme des Menschseins, sowohl was Form als was Inhalt anbelangt, nicht ausreichend. „Das vollkommenste Organ der Offenbarung wird erst derjenige Mensch sein können, der vom ersten Moment seines Daseins an mit seiner ganzen Person in einem der Offenbarung zugehörigen und nie mit einem von Gott getrennten Sein ist“²⁵.

Auch die Frage nach dem Offenbarungsinhalt fordert - immer noch von der Seite Gottes her betrachtet und unter der hypothetischen Voraussetzung: *wenn* Gott sich offenbaren will, ... - den Gottmenschen. Denn Offenbarung Gottes will keine bloße „Lehre“ über Gott sein, die sich im Laufe der Geschichte noch weiterentwickeln könnte, „sondern es ist die ganze Fülle der Gottheit, die an die Menschheit soll mitgeteilt werden. Ja es will Gott selbst in dem absoluten Organ der göttlichen Offenbarung wohnen und leben. Er will nach der Seinsweise seiner selbst, die er als λόγος oder offenbarungsgemäß hat, in dem Menschen sich wissen und sein, eine Lebenseinheit mit ihm bildend, wie denn Gott sein trinitarisches Leben auch in der Welt haben will. ... Als Offenbarer oder λόγος schlechthin will Gott auch dasjenige kosmische Wesen, das mit centraler Empfänglichkeit für ihn und seine Gegenwart ausgerüstet sei, d. h. er will das vollkommene göttliche Ebenbild in Weltwirklichkeit, das dann der Sohn seiner Liebe ist. In ihm gewinnt die Gottheit als λόγος nach ihrem absoluten, intensiv geistigen Wesen auch Wirklichkeit in der Welt, und der Mensch, in welchem solches sich vollzieht, ist nicht bloß seine Wohnung oder sein Gewand, sondern selber die Ausprägung des ewigen göttlichen Ebenbildes in der Zeit. In seiner Liebe eignet er sich diesen Menschen so an, daß er ihn als zu sich, der die lebendige Potenz der Offenbarung ist, gehörig ansieht“²⁶.

Von der menschlichen Seite her gesehen, schafft Dorner sich mit der Betrachtung des Menschen als *capax Dei* aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit und mit dem Hinweis auf das *desiderium naturale*, das nur in Gott seine Erfüllung finden kann, das Fundament für die Bejahung der grundsätzlichen Möglichkeit des Inkarnationsgeschehens²⁷. Für Dorner gilt, daß zwischen Gott und Welt kein Konkurrenzverhältnis besteht, sondern vielmehr eine Entsprechung vorliegt. „Das Göttliche und das

²⁴ EBD.

²⁵ EBD.

²⁶ EBD.

²⁷ EBD. 645ff.

Menschliche“, so betont er ausdrücklich, „sind der neuen Theologie²⁸ keine sich ausschließenden, sondern zusammengehörige, innerlich auf einander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Größen, wodurch wie Trennung so Vereinerleung ausgeschlossen ist“²⁹.

Aber auch von der menschlichen Betrachtungsweise her bleibt es nicht nur bei der grundsätzlichen Möglichkeit, sondern auch hier ist die Notwendigkeit des Gottmenschen gedacht, und dies aus zwei Perspektiven: Zum einen in der Frage nach dem Ideal des Menschen überhaupt und zum anderen in der Frage nach der Vollendung jedes einzelnen Menschen. Für Dorner hat der „absolute Gottmensch Raum in der Idee der Menschheit“, ja mehr noch, „er gehört zu ihrer Vollkommenheit, weil nur durch ihn die vollkommene Gemeinde Gottes kann verwirklicht werden“ und „weil auch die persönliche Vollendung jedes Einzelnen durch ihn bedingt ist“³⁰. Zur Vollendung sowohl der gesamten Menschheit als auch eines jeden einzelnen Menschen bedarf es eines sogenannten „Zentralindividuums“, „einer Persönlichkeit, die von jeder Einseitigkeit frei allen gleich zugewandt ist. Dieses Zentralindividuum ist“, wie Rothermundt zusammenfaßt³¹, „das Wirklichkeit gewordene Urbild des Menschen, der Vollbegriff der Menschheit“³². Dieses „Zentralindividuum“ muß so „beschaffen sein, daß alles Trennende von Raum und Zeit, alle Schranken der Nationalität und Individualität vor ihm verschwinden, indem in ihm die zentrale und ebendaher allen gleich zugewandte Persönlichkeit erscheint, der die Macht der Einigung und Vollendung ihrer aller beiwohnt. Er ist“, so fährt Dorner fort, „das Haupt des ganzen Organismus und nimmt somit insofern eine einzige Stellung ein; er kann eben daher nur Einer sein. Das Centrum hat seine Beziehung auf alles, wofür es Centrum ist. Diese Einzigkeit hebt aber seine wesentliche Gleichheit mit den Menschen nicht auf, und umgekehrt: seine Einzigkeit wird nicht ausgeschlossen durch seine wahre Zugehörigkeit zur Menschheit, wie ja die *κεφαλή*

²⁸ Damit meint Dorner die theologische Entwicklung seit Schelling. In ihm sieht er den eigentlichen Wendepunkt zur philosophischen und theologischen Überwindung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt. „Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und bloß entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Princip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subjekt – Objekt nannte“ (I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II, 2/2, 1058).

²⁹ EBD. 1227.

³⁰ *System* Bd. I, 647.

³¹ ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164. Siehe die ausführlichen Darlegungen Dorners zum Begriff „Centralindividuum“ insbesondere bei Rothe, in I. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II, 2/2, 1229-1241.

³² J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164.

zum $\sigma\omega\mu\alpha$ gehört³³. Aber die universale Einzigartigkeit dieses „Zentralindividuum“ ist nur dadurch möglich, daß in ihm „die Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit absolut und universal, oder daß das göttliche Offenbarungsprinzip, Gott als $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, selbst in ihm hervorgetreten ist, sich an den Menschen mitteilend, oder daß der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in ihm Mensch geworden ist“³⁴. In diesem Gottmenschen, in ihm als der „Wahrheit der Gattung“ ist die „göttliche Idee der Menschheit verwirklicht“ und vollendet³⁵. Aber nicht nur die Menschheit als ganze, sondern auch die *Vollendung jedes einzelnen Menschen* verweist auf die Notwendigkeit des Gottmenschen. „Denn das Gattungsbewußtsein, das zur Vollständigkeit menschlicher Persönlichkeit gehört, kann nur so zu seiner vollkommenen Wirklichkeit gelangen. Der Einzelne kann nicht vollendet werden außerhalb der Gemeinschaft, für welche ... das gottmenschliche Haupt notwendig ist“³⁶. Das bedeutet aber: Als „Zentralindividuum ist Christus der Exponent der ganzen Menschheit und doch ein Individuum. In diesem einen ist die ganze Menschheit vereint“³⁷.

Im Aufweis der Notwendigkeit des Gottmenschen innerhalb seiner Fundamentallehre spricht Dorner von Christus als dem *Vollender* sowohl der Offenbarung als auch des Menschen. Damit ist indes die Perspektive der Erlösungstat Jesu Christi nicht grundsätzlich für die Christologie überflüssig geworden; im Gegenteil: Dorner betont ausdrücklich die Verflechtung zwischen dem vollendenden und erlösenden Christus, wenn er schreibt: „Die christliche Gemeinde weiß sich als die von Sünde durch Christus *erlöste*; sie weiß ihn nicht bloß, was in der Apologetik in den Vordergrund zu treten hat, als vollendenden, sondern als den, der nur durch Erlösung hindurch sie zu vollenden kam“³⁸. Dorner ging es zunächst darum, aufzuzeigen, daß Sinngründe oder Motive der Menschwerdung Gottes „mit einer ‚bloßen Erlösung‘ nicht erschöpft sind“³⁹. Er wollte vorerst, so würde man heute sagen, darlegen, „mit welcher Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wir auch solche Sinngründe der Menschwerdung erkennen, die unabhängig von der menschlichen Sünde und Erlösungsbedürftigkeit bei Gott und in diesem Sinne ‚absolut‘ gelten“⁴⁰.

³³ I. A. DORNER, *System* Bd. I, 648.

³⁴ EBD. 649.

³⁵ EBD. 649.

³⁶ EBD. 650.

³⁷ J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 164, Anm. 91.

³⁸ *System* Bd. I, 650.

³⁹ Vgl. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus Homo* (München 1969) 96.

⁴⁰ EBD.

Diese Fragestellung ist bei all ihrer Problematik⁴¹ vollauf berechtigt. Gerade die heutige Diskussion zeigt, daß die Frage nach Christus als Vollender des Universums, als das Alpha und Omega ebenso biblich fundiert ist wie die Frage nach Christus als dem Erlöser. Erst die Zusammenschau beider Aspekte läßt sowohl das Vollendungsgeschehen in und durch Christus als auch seine Erlösertat in ihrem vollen Licht erstrahlen. Will man also das Heilsgeschehen in Jesus Christus nicht einseitig auf die Erlösungstat reduzieren, als ob dann die Sünde sogar eine positive Ursache oder *condicio sine qua non* der Inkarnation oder Christus selbst nur ein Mittel zur Erlösung und dieser somit untergeordnet sei, dann ist der apologetische Ansatz Dorners vollauf berechtigt. Er deckt sich scheinbar auch mit dem, was Haubst im Hinblick auf NvK und Karl Rahner den „fundamental-christologischen“ Ansatz nennt⁴². Dabei ist auch der manuduktorische Charakter nicht zu übersehen. Ein erstes Ziel ist es - sowohl bei Cusanus als auch bei Dörner innerhalb der systematischen Fundamentallehre - die Denkschwierigkeiten auszuräumen, die von vornherein einen gläubigen Zugang zu Jesus Christus versperren könnten. Dabei wird auch die Perspektive „Christus als Vollender aller Religionen“ nicht außer acht gelassen⁴³. Auf den ersten Blick scheint Dörner also eine ähnliche Denkstruktur aufzubauen, wie wir sie bei Cusanus finden können. Ganz im Sinne des cusanischen Maximitäts-

⁴¹ Wir finden sie schon in der Patristik vorbereitet und im Mittelalter unterschiedlich beurteilt. Wir verweisen hier vor allem auf die Auseinandersetzung zwischen „Skotisten“ und „Thomisten“. Sie klingt aber auch in dem „kosmogenetischen“ Entwurf des Teilhard de Chardin mit. Denn auch in dessen „moderner“ Sicht stellt sich die Frage: „Wem von beiden kommt die fundamentalere Bedeutung zu: der Erlösung oder einer universalen kosmischen Teleologie? Ist nämlich die eschatologische Weltvollendung sozusagen ‚nur‘ die überfließende Auswirkung der überreichen Erlösungstat Gottes in Jesus Christus? Oder ist es umgekehrt so, daß schon die Zielverwirklichung der sich noch immer fortsetzenden Schöpfung Gottes ‚ohne weiteres‘ die Menschwerdung des Sohnes Gottes in sich schließt und daß die Erlösung durch Christus sozusagen nur nebenbei geschah, nämlich nur wie die Beseitigung des Hindernisses, der Sünde, die sich der kosmischen Teleologie in den Weg stellt?“ R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung* 37. S. 97-213 bietet Haubst eine übersichtliche und ausgewogene Diskussion dieser Fragestellung. Zu Cusanus und Teilhard de Chardin s. ST. SCHNEIDER, *Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit anhand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* (Münster 1979).

⁴² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 143-150. Zur Gesamthematik s. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991), bes. die „Streifzüge“: Die Christologie des Nikolaus von Kues im Vergleich zu den Postulaten Karl Rahners (355-370); Die Wege der christologischen manuductio in *De pace fidei* (371-391).

⁴³ Siehe bei DÖRNER, *System* Bd. I, 669-732, bei CUSANUS bes. *De pace fidei*.

prinzips⁴⁴ fragt auch Dorner nach den Bedingungen der Möglichkeit einer maximalen Offenbarung Gottes sowie einer maximalen Vollendung des Menschseins. Von daher entwickelt Dorner apriorisch die Idee des Gottmenschen, in dem sowohl die gesamte Menschheit als auch jeder einzelne Mensch vollendet sein muß⁴⁵. Zum Vergleich mit Cusanus sei an dieser Stelle auf *Sermo XLI* verwiesen. Dort heißt es unter der Überschrift

„Quo modo Christum ut perfectionem omnium, quae appetimus, in nobis reperiamus: Quiescit enim omnis res in natura sua specifica. Species enim est caelum quoddam ambiens omnem individualement motum suae naturae. Hinc extra suum caelum non movetur quidquam, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici. Immo omnem perfectionem iudicat in suo caelo includi. (Z. 6-13) ... Sic pariformiter nullum individuum unius speciei movetur nisi infra speciem suam. Non enim velle posset canis, quod esset cattus aut asinus aut avis vel piscis. Sic nec homo potest appetere, quod sit alterius speciei, etiam angelus“ (Z. 26-31)⁴⁶.

Die Ähnlichkeit von Zielsetzungen innerhalb seiner christologischen Fundamentallehre mit christologischen Forderungen des NvK lassen somit zunächst einen positiven Zugang Dorners zu Cusanus erwarten. Doch dies, um es vorwegzunehmen, wird sich nicht bewahrheiten, wenn wir im folgenden Dorners Darlegung der cusanischen Christologie, seine Würdigung und Kritik aufzeigen.

II. Dorners Interpretation der Christologie des Nikolaus von Kues

a) Einordnung des Textes in seinen Sachzusammenhang

Dorner reiht die Christologie des NvK formal in die Epoche „Die germanische Mystik“⁴⁷ ein. In ihr sieht er letztlich den Vorläufer der

⁴⁴ Vgl. R. HAUBST *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 138-191. Auffallend ist auch bei Dorner, daß er dieses Prinzip ebenso wie Cusanus auf die Frage nach dem Gottmenschen und somit auf die Christologie anwendet. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 154.

⁴⁵ Zur Frage nach dem Menschenbild DORNERS siehe *System* Bd. I, 505ff. Im Hinblick auf Cusanus möchten wir hier nur hervorheben, daß auch für Dorner der Mensch „Ziel und Haupt der Natur“ ist. Der Mensch ist „einerseits auch *Naturwesen* und nach dieser Seite nur ihre Spitze, das höchste Naturwesen, allen Gesetzen der endlichen Natur unterworfen, begrenzt, abhängig, bedürfnisvoll, sich selbst zwar reproduzierend, ... aber andererseits ist er die Spitze der Natur so, daß er schon ein spezifisch höheres Gebiet übergreift und durch die höhere Seite seines Wesens dem Tode nicht notwendig unterworfen ist“.

⁴⁶ *Sermo XLI*: h XVII/2, N. 7, Z. 6-13 und Z. 26-31.

⁴⁷ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 453.

Christologie der Reformation⁴⁸. Die christologischen Fortschritte dieser Epoche liegen für Dorner in der Abwendung von einer reinen Seinsspekulation hin zu einer personal/persönlichen Betrachtung des Gott-Mensch-Verhältnisses. „Es ist der germanischen Mystik um die wahre *Persönlichkeit* zu tun, um das ewige Gottesbild derselben, seine Verwirklichung und das Wissen davon. Da ist nicht mehr bloß der Genuß und das Schauen Gottes, das Versinken in ihm die Hauptsache, ... Nicht um das Verlorengehen in Gott und um Genuß Gottes, sondern um das wahre Leben der wahren Persönlichkeit“ geht es ihr. „Sie ist nicht gepeinigt von der Qual des Widerspruchs, eine nur endliche Größe zu sein, während doch Gott, nach dem das Verlangen der Seele steht, eine schlechthin unendliche ist; sondern dieser Mystik hat sich ein Reich erschlossen, und kein Satz steht ihr so fest als der, daß die menschliche Seele für das Göttliche an sich vollkommen empfänglich ist. Daher erscheint es ihr als ein Widerspruch, wenn die Seele sich mit einem geringeren Gute als Gott begnügt“⁴⁹.

Dorner glaubt dies einerseits an Meister Eckhart und Tauler durch diese Zitate aufweisen zu können: „Gott ist mir näher als ich mir selbst“ und „Das Wirken das Gott wirket in einer ledigen Seele, die er lauter und bloß findet und abgeschieden, also daß er sich in sie geistlich gebären mag, das wäre Gott lustlicher und trüge mehr von Gott in sich, denn das Werk, in dem er alle Creaturen aus Nichts geschaffen hat“⁵⁰. Zu diesem personalen Gottesverhältnis gehöre aber auch unbedingt eine sich geschichtlich entwickelnde Betrachtungsweise hinzu; so werde auch der Gottesbegriff mit größerer Lebendigkeit gefüllt; denn jeder Mensch müsse Gottes Sohn oder in Gott geboren werden, und Gott in jedem Menschen. „Also nicht dem Gotte des unerschlossenen Mysteriums, sondern dem lebendigen Gott ist die Liebe dieser Mystik besonders zugewandt, dem *Gott der Offenbarung*, nämlich der inneren. ... Die Offenbarung Gottes wird hier nicht zum bloßen Schein, zur bloßen Theophanie, sondern es kommt durch sie ein wirkliches göttliches Werk und ein wirkliches Leben Gottes in diesem Werk zu Stande: Diß Werk ist die Geburt aus Gott, das Kind Gottes“⁵¹. Diese lebendige Geschichte Gottes mit dem Menschen zeige sich auch gerade darin, daß innerhalb der germanischen Mystik selbst der innertrinitarische Lebensprozeß nicht abgeschlossen sei. „In des Sohnes Geburt, in welchem wir leben, sollen wir auch sehen

⁴⁸ Als Hauptvertreter nennt er Tauler, Meister Eckhart, Ruysbrock und die „Teutsche Theologie“.

⁴⁹ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 454.

⁵⁰ Zitate nach DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 455 und 456.

⁵¹ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2 472f.

unsere Geburt, unsern Hervorgang aus Gott. Die ewige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater sei nicht als vergangenes, abgeschlossenes Faktum zu denken, sondern als ewig fortgehender Vorgang: mit dem Sohne geht auch die Idealwelt, die in ihm ist und in der auch wir beschlossen sind nach unserem wahren Wesen, ewig aus Gott hervor, ohne Abnahme und Zunahme, nur daß, wenn wir unsern Willen Gott nicht opfern, der Proceß der Sohnschaft gleichsam ins Stocken kommt in Beziehung auf uns, zu unserer eigenen Unseligkeit. Geht er aber ohne Hinterniß von Statten, dann wird das göttliche Leben actuell, wird Sohn in uns, und wir werden vergottet. So ist es dann Gott in uns, der Gott liebt und erkennt, wie Gott seinerseits in den Söhnen, die zusammen Einer und Einer Sohnschaft theilhaftig sind, nur sich selbst erkennt und liebt als verwirklichten oder actuellen⁵².

Als weiteres positives Merkmal dieser Christologie hebt Dorner die Rückbesinnung auf das Leiden Christi hervor. Damit komme der historische Jesus stärker ins Blickfeld. „Ein innigeres Verhältniß zu dem historischen Christus bildet sich erst da aus, wo das *Leiden*, das *Leid* der Seele geliebt und wo ... die Ethisierung des Leidens unternommen wird⁵³. Damit komme die handelnde Liebe Gottes zum Menschen wieder eher in den Blick. Christus wird zum „Urbild mystischer Liebe oder Vergottung, und als Vorbild einer die Welt umfassenden Liebe gedacht“⁵⁴.

Wie sehr Dorner auch die christologische Perspektivenänderung innerhalb der Epoche der germanischen Mystik hervorhebt, so sehr betont er auch ihre Unzulänglichkeit. Es sind nur Ansätze auf eine vollkommene Christologie hin, in der der Dualismus, den Dorner in der allzu statischen Christologie des Chalcedonense, insbesondere aber in der abstrakten Christologie des Mittelalters vorzufinden glaubt, überwunden werden soll.

b) Dorners Würdigung der Christologie des NvK

Gleich zu Beginn seiner Ausführungen zur Christologie des NvK schreibt Dorner ihr - bei aller positiven Würdigung - eine letztlich doch mangelhafte Sonderstellung zu. Er glaubt bei Cusanus eine Mystik vorzufinden, die die positiven Elemente der sogenannten germanischen Mystik wieder zurücknimmt bzw. von ihnen ablenkt. „Wir gewahren hier eine Mystik, welche im Rückgange zum kirchlichen Dogma begriffen und das abendländische Correlat des *Nicol. Cabasilas* ist. ... Von der ethischen Mystik, welche wo sie regelrecht fortschritt immer mehr die Sünde und

⁵² EBD. 461.

⁵³ EBD. 481.

⁵⁴ EBD. 484.

Schuld ins Auge faßte, lenkt er zur rein theoretischen oder speculativen über, für welche die *visio Dei* die Hauptsache ist⁵⁵.

Nach einem kurzen Hinweis auf die cusanischen Leitprinzipien der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum*⁵⁶ legt Dorner die „Notwendigkeit der Menschwerdung des Wortes“ sich auf die Erkenntnistheorie des Cusanus beziehend dar. Denn im menschgewordenen Sohn sieht er den geraden Spiegel, der die Wahrheit Gottes in sich ist. In ihm wird daher diese Wahrheit Gottes selbst für uns erst zugänglich. Aber diese Wahrheit erlangen wir letztlich auch nur im *Glauben*, denn ohne Glauben sind wir noch krumme Spiegel, die die uns geoffenbarte Wahrheit verzerren. Erst die Vereinigung, der Einzug Christi in uns öffnet den Zugang zu Gott selbst. „In Christus hat sich das ewige alles umfassende Wort in Zusammenziehung geoffenbart, um uns so nahe zu kommen und durch Anregung der intellectualen Erkenntniß zur höheren Wissensstufe ... zu führen“⁵⁷.

Nach einer kurzen Darlegung der Erkenntnistheorie und des Weltbildes des NvK⁵⁸ stellt Dorner dessen eigentliche Christologie vor⁵⁹.

Auffallend ist, wie Dorner selbst immer wieder die *Notwendigkeit des Gottmenschen* im cusanischen Denken gefordert sieht. Zunächst ergibt sich dies für Dorner aus dem Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis. Bei aller Transzendenz Gottes wäre es ein Widerspruch, wenn er nur außerhalb des Universums, wenn er nicht auch Anfang, Mitte und Ende der Welt wäre. Gott will und muß eine innige Beziehung zu dem Zusammengezogenen haben. Cusanus fragt demgemäß zu Recht: „Wie sollte nämlich das

⁵⁵ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 485. Dorner kennt auch die *Apologia doctae ignorantiae* des NvK, die er aber einem „begeisterten Schüler“ des Cusanus zuschreibt. Von daher weiß er auch um eine positive Haltung des Cusanus zu Meister Eckhart und zu „Joh. Scotus Eriugena“ (Vgl. EBD. Anmerkung 59). Zum Verhältnis Cusanus - Meister Eckhart s. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: *Freiheit und Gelassenheit*, hg. von U. Kern (München/Mainz 1980) 75-96.

⁵⁶ Dorner schützt dabei diese Leitprinzipien des NvK ausdrücklich vor den Auswüchsen eines reinen Nominalismus, wenn er schreibt: „Während ... der spätere Nominalismus diese Antinomien in reine Skepsis auslaufen ließ, welche angeblich um so mehr dem Kirchenglauben in die Arme treiben soll, in der Tat aber ihn aufs Tiefste erschüttert, und für ihn nur einen geistlos trägen Traditionalismus übrig läßt, eifert Nicolaus sehr wohl gegen diesen Mechanismus als gegen jenes skeptische Ende. Er will die Skepsis nur als Stachel, um zu einer höheren Form des Erkennens durch den Glauben zu gelangen, der ihm aber ... rein theoretische Bedeutung hat“. (DORNER, *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 486).

⁵⁷ EBD. 488.

⁵⁸ EBD. 486-492.

⁵⁹ EBD. 493-502. An cusanischen Quellen stützt Dorner sich insbesondere auf *De docta ign.* III, *De vis.*, *De ven. sap.* und auf die *Excitationes*.

Geschöpf eingeschränkt vom absoluten göttlichen Sein herrühren, wenn die Einschränkung sich mit ihm nicht vereinen ließe?⁶⁰ Daraus zieht Dorner den Schluß: „Es muß also von Seiten der Creatur möglich wie für Gott notwendig sein, daß er mit dem Universum sich einigt, und seine Einigung mit demselben muß eine universale sein; er muß mit allem als Anfang, Mittel und Ende geeinigt sein“⁶¹.

Die Notwendigkeit des Gottmenschen ergibt sich bei Cusanus auch aus dem Gedanken der Vollendung der Schöpfung durch Gott. Denn erst im Gottmenschen „deckt sich die höchste Möglichkeit und Wirklichkeit; aber allein dadurch, daß in ihm nicht das Endliche für sich die höchstmögliche Stufe erreicht, sondern dazu durch sein Aufgenommensein in die höhere absolute Persönlichkeit des Sohnes Gottes gelangt“⁶². Ohne die Annahme des Menschseins durch den Logos bliebe alle „Perfectionierung“ der Welt mangelhaft. „Ohne ihn als Ziel der Welt wäre in der Welt nur ziellose Machtbeweisung, die ihr Höchstes nicht erreichen kann und darf: denn die Welt für sich muß ja immer in jener Mitte bleiben, über die hinaus immer ein Höheres und Niedrigeres gedacht werden kann“⁶³.

Das cusanische Maximitätsprinzip aufgreifend, stellt Dorner auch richtig dar, daß die Vollendung des Menschen nicht allein innerhalb seiner Art aus sich heraus erreicht werden kann. „Das schlechthin höchste Mögliche innerhalb der menschlichen Art wäre nicht erreichbar, die Vollendung also nicht erzielbar auf dem Wege der bloße Erschaffung immer gesteigerter menschlicher Größen; denn da könnte einmal immer wieder eine noch größere gedacht werden, da die göttliche Macht durch nichts Gegebenes begrenzt werden kann; nach dieser Seite liefe also die bloße schöpferische Allmacht in den schlechten *progressus in infinitum* aus. Andererseits, würde eine bestimmte Grenze, zu der hin es unendlich viele Annäherungen gibt, überschritten, so schließe solche Steigerung der menschlichen Art in eine andere Art von Wesen über, die Vollendung der menschlichen Art aber zu ihrer schlechthin höchsten möglichen

⁶⁰ *De docta ign.* III, 3: NvKdÜ H. 15c, S. 25.

⁶¹ *Entwicklungsgeschichte* II/2, 493. Hier stellt sich die Frage: Meint Dorner an dieser Stelle im Hinblick auf Cusanus mit dem Gedanken der *Notwendigkeit für Gott*, daß er mit dem Universum sich einigt und darin aufgeht? Mit Sicherheit darf man Cusanus nicht unterstellen, daß er meint Gott bedürfe zu seiner eigenen Verwirklichung der Schöpfung. Vgl. dazu Kl. KREMER, *Gott in allem Alles, in nichts Nichts*, in: MFCG 17 (1986) 188-219. Daß mit Notwendigkeit kein „Zwang auf seiten Gottes“ gemeint sein kann zeigt sich ja auch schon in der cusanischen Begründung der „Notwendigkeit des Gottmenschen“ mit der Güte und der Macht Gottes (*De docta ign.* III,3).

⁶² *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 496.

⁶³ EBD.

Höhe bliebe auch so wieder ausgeschlossen⁶⁴. Wäre also die gesamte Schöpfung nicht auf den Gottmenschen hin geschaffen, ergäbe sich die absurde Situation, daß das Schöpfungswerk Gottes unvollendet bliebe trotz seiner ewigen, dann aber ziellosen, Fruchtbarkeit. In Wirklichkeit kann aber die Menschheit Christi dadurch ihre höchstmögliche Vollkommenheit erreichen, daß sie ihre Subsistenz (ihr suppositari) in der Gottheit, ähnlich wie unser Leib im Geist, hat.

Als Grundgedanken der cusanischen Christologie hebt Dorner besonders hervor, „daß Christus die höchstmögliche menschliche Größe nicht sein könnte, wenn in ihm die Menschheit in sich selbst subsistierte und nicht vielmehr Gott seine Persönlichkeit wäre. Dadurch wird er der Größte nicht bloß (relativ) unter den vorhandenen, sondern der größtmögliche Mensch. Denn da er in der göttlichen Natur subsistiert, so findet eine gewisse *Mittheilung der Eigenschaften* statt, damit das Menschliche zusammenfalle mit dem Göttlichen, wiewohl das Endliche nie ganz mit dem Unendlichen vollkommen geeint werden kann, sondern nur möglichst vollkommen. In Christi menschlicher *Natur* ist die menschliche Natur *überhaupt* von Gott angenommen (induta), ebenso abgestorben den Begierden und auferstanden: aber deshalb sind es noch nicht die *Personen* aller. Das kann nur geschehen, indem der Mensch in Freiheit und Vermittlung von Christi menschlicher Natur gleichfalls in Gemeinschaft mit Gott tritt, in Glauben (d. i. zustimmendem Erkennen in intellectualer Weise) und Liebe, in der kirchlichen Ordnung, die ihn vollendet und ergänzt, wenn er sich ihr gliedlich einfügt“⁶⁵.

Mit Bezug auf *De visione Dei*, Kap. 25, faßt Dorner die Christologie des Cusanus so zusammen: „Gott wirkt alles *seinethalben*, seiner intellectualen Natur wegen hat er diese ganze Welt geschaffen. Er ist einem Künstler vergleichbar, der verschiedene Farben mischt, um sich selbst abzumalen und ein Bild zu gewinnen, darin er sich erfreue und darin er seine Kunst ausruhe, damit, während er selbst nicht vervielfacht werden kann, er wenigstens so, wie es möglich ist in dem ihm nächsten Bilde vervielfacht werde. Er bildet aber viele Figuren, weil nur in ihnen ein Gleichmaß seiner unendlichen Vorzüge zu einer vollkommeneren Darstellung zu bringen ist. Was jedem der Geister von Gott offenbart wird, soll nichts desto weniger auch den anderen zu gute kommen. Aber auch nicht ohne Jesus, der gesalbt ist vor seinen Genossen, wäre das Werk Gottes ein vollendetes. Denn in seinem Geiste ruht die Vollkommenheit erschaffener Natur. Denn er ist das äußerste, vollendetste und nicht vervielfachbare Gleichnis Gottes. Es kann nur Ein solches geben. Alle

⁶⁴ EBD.

⁶⁵ EBD. 500.

anderen Geister sind Gleichnisse Gottes durch seine Vermittlung, denn nur nach dem Möglichsthohen, das in ihm wirklich ist, läßt sich der Wert alles Andern bemessen, das um so vollkommener ist, je ähnlicher ihm. Und alle finden ihren Ruhepunkt in jenem Geist als in dem äußersten Ziele der Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit, von der sie ein Bild und eine Stufe sind⁶⁶.

An der Christologie des NvK hebt Dorner selbst diese Aspekte besonders positiv hervor:

1. Bei Cusanus bilden die menschliche und göttliche Natur - und darin decke er sich mit den Ansätzen der Mystiker - keine unvereinbaren Gegensätze. Im Gegenteil: Nach Cusanus ist und hat Christi Menschenatur an sich gleichfalls alles, was Gott, nur auf gebundene Weise.

2. Ps. Dionysius und Eriugena übertreffe Cusanus darin, daß in seinem Entwurf auch jeder Einzelne ewig „in Gott“ sei, daß er auch die Einzelheit in Gott zu begründen suche. „Die Ideen in Gott sind ihm nicht die bloßen Gattungsbegriffe, deren in der Materie ungleich gerathende Abbilder die einzelnen Dinge sind, sondern die Idealwelt ist ihm das Sein aller Dinge, auch der Einzelnen, in ihrem ewigen wahren Grunde, und Gott ist nicht bloß die abstrakte Einheit, in welche schließlich die wahre Betrachtung alles versenkt; sondern alle Dinge sind in Gott selbst in präexistierender Weise, in seiner Vernunft, bestimmter in dem Sohne, der Weisheit⁶⁷. Unter Berufung auf Kap. 27 *De venatione sapientiae* hebt Dorner zustimmend hervor: „Sie (die Weisheit) bestimmt die ungeordnete Möglichkeit, so wie sie wollte, sie setzt also in sich selbst Bestimmungen, durch welche ein Jegliches wart was es ist, alles zusammen aber eine schöne Einheit. Daher hat er (Cusanus) auch über die Individualität und ihr ewiges Recht so viel Treffendes zu sagen gewußt. ... Sein Streben geht nicht überwiegend darauf, alles in seiner Einheit zu erkennen, er will nicht die negative acosmistische Theologie als Endziel, sondern mit der mystischen Gotteserkenntniß, die in intellectualer Anschauung freilich nur in einer Art von Entzückung das Ueberseiende Absolute erfassen will, möchte er eine reale Welterkenntnis, ja eine concretere affirmative Theologie verbinden, als die Theologie des übernatürlichen Schauens ist“⁶⁸.

Das Grundkonzept der cusanischen Christologie stößt bei Dorner jedoch auch auf Kritik. Sie setzt damit ein, daß er dieser Christologie eine schlüssige Beweiskräftigkeit abspricht. Im cusanischen Entwurf sieht er

⁶⁶ EBD. 501.

⁶⁷ EBD. 502.

⁶⁸ EBD. 502.

nämlich letztlich nicht „mehr als Postulate oder philosophische Wünsche ausgesprochen“⁶⁹. Der cusanische Entwurf, so wendet Dorner weiter ein, bleibe auch hinter den eigentlichen Erwartungen zurück, ja er münde letztlich in dieser Aporie: Die Welt solle geschaffen sein um Gottes willen, damit er in ihr sein Bild male, sich selbst sehe; „als ob er nicht sich schon“, so der Einwand Dorners, „in dem ewigen Sohn sähe, (als) der Wirklichkeit aller göttlichen Möglichkeit, als ob *Cusanus* nicht unermüdlich wiederholte: die Welt solle und könne nur ein unvollkommenes Bild Gottes sein, sonst müßte sie Gott selbst sein und unendlich, was ihren Begriff aufhöbe“. In dieser Form, so folgert Dorner, kann auch die Offenbarung Gottes in Christus nicht höchstvollkommen sein, denn „Diß führt auf einen Dualismus, der eine über Theophanie wesentlich hinausgehende Christologie, ja eine Weltvollendung nicht zuläßt. Da kann dann wohl noch geredet werden von einer trotz der notwendigen Unvollkommenheit ‚bestmöglichen‘ Welt, und von Christus als Dem, welcher das in der Sphäre der Menschheit erreichbare Höchste darstellt; aber er *kann* nicht“, so Dorners Einwand gegen Cusanus, „die absolute Offenbarung Gottes sein, sondern nur Gottes wenn auch vollkommenstes Symbol. Er muß, um vollkommener Mensch zu sein, gleichsam die menschliche Persönlichkeit überspringend, in das göttliche *Selbst* entrückt sein, zum deutlichen Zeichen, daß die Menschheit nicht ihre eigene Vollendung erreichen kann, sondern in das göttliche Ich überschlagen, oder gleichsam in ihm von Anfang an sich selbst entrückt sein muß“⁷⁰.

Noch auffallender ist sodann die folgende Begründung dieses Einwandes durch Dorner: Diesen vermeintlichen Dualismus führt er auf eine Vernachlässigung der „menschlichen Persönlichkeit“ zurück. Diese wiederum hat ihre Wurzeln dort, wo „man die Sünde so wenig beachtet wie *Nic. v. Cusa* und die Neuplatoniker nach ihm ... Denn erst die wahre Sündenerkenntnis, sofern sie persönliche Zurechnung der Schuld in sich schließt und freilich nicht außerhalb der Erlösung sich finden kann, vermittelt uns die Erkenntnis von Freiheit, die um vollendet zu werden nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat“⁷¹.

Als letzten Einwand glaubt Dorner auch den folgenden *inneren* Widerspruch bei Cusanus zu sehen: Cusanus müsse, wollte er nicht Gott im Pantheismus oder im Akosmismus aufgehen lassen, an der „notwen-

⁶⁹ EBD. 502. Hier bahnt sich schon eine unterschiedliche Blickweise des manuduktischen Charakters der christologischen Perspektiven des NvK und I. A. Dorners an. Im letzten Teil werden wir darauf eingehen.

⁷⁰ EBD. 503.

⁷¹ EBD. 503.

digen Unvollkommenheit des Weltalls“ festhalten. „Damit Gott nicht gleichsam in der Welt aufgehe, läßt er diesen nicht den entfaltenen Gott sein, wobei ja Gott zur Weltpotenz würde, sondern Gott ist ihm actu alles was er sein kann in sich selbst; in der Welt aber ist das was in Gott vollkommen actu ist, so *weit er wollte*, zu einer zweiten Daseinsweise gekommen, die sich durch nichts als die Schranke (Unvollkommenheit) von der ersten unterscheidet“⁷². Wenn also Cusanus die Erhabenheit Gottes über die Welt in seinem schrankenlosen Können oder seiner Macht sieht, dann erkläre Cusanus richtig, so Dorner, daß wenn Gott alles wirklich machte, wozu in ihm der Möglichkeitsgrund sei, so wäre nicht bloß die Welt ununterscheidbar von ihm, der in sich die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist, sondern es wäre dann auch die Welt die Grenze seiner Macht; diese hätte sich in der Welt erschöpft und so stünde Gott nicht mehr als der Freie ihr gegenüber, der doch Gebiete ganz anderer Möglichkeiten in sich hege, welche er nicht wirklich werden läßt, weil er nicht *will*. M. a. W.: Die Schöpfung sei letztlich der Willkür Gottes ausgesetzt und *könne* von ihm bedroht werden, auch wenn Cusanus immer wieder versichere, daß Gott dieser Welt neidlos gegenüberstehe. Wenn Gott aber Gott bleiben will, so ist er nach Dorner im Denken des Cusanus gezwungen, die Unvollkommenheit der Welt beizubehalten. Die Unterscheidung Gottes und der Welt, wie Cusanus sie vortrage, gestalte sich „zu einem Gewaltstreich gegen das eigene Wesen, (die Möglichkeit) der Weltwesen und des Universums, und es wird hieraus abermals sichtbar, daß es zu einem festen Unterschiede zwischen Gott und Welt so lange nicht kommen kann, so lange man nur in der Sphäre der Absolutheit überhaupt oder der göttlichen Macht stehen bleibt; umgekehrt aber ist die von dem Cardinal aufgestellte Untersuchung ... auch von der Art, daß eine wirkliche Einheit Gottes und der Welt in Christo nie herauskommen kann, sondern eine ewige unübersteigliche Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen bleibt, so weit der letztere ist“⁷³. Um also einem Pantheismus zu entfliehen, versteige sich Cusanus letztlich in eine klare Trennung zwischen göttlichem und weltlichem Wesen. „*Ihr Wesen*, gleichsam ihre Substanz sei die Schranke, dieses Negative, die Limitation ihrer Vollkommenheit, worin das Geständniß liegt, daß die Vollendung ihr Untergang wäre, ihr Tod in Gott“⁷⁴. Die Welt kann nie vollkommen werden, denn es gilt: „So weit Welt *ist*, ist sie ewig von Gott durch ihr Wesen geschieden“⁷⁵.

⁷² EBD. 504.

⁷³ EBD. 506.

⁷⁴ EBD. 506f.

⁷⁵ EBD. 507.

III. Versuch einer Auseinandersetzung mit den Einwänden Dorners gegen Cusanus

1. Der Einwand: Cusanus bleibe im wesentlichen in Postulaten und philosophischen Wünschen stecken

Dorner möchte in seinem System die Denknötwendigkeit von Gott und dem Gottmenschen aufweisen. Der Gottmensch soll nicht nur möglich oder denkbar sein, „sondern den Charakter der Notwendigkeit tragen“⁷⁶. Diese Denknötwendigkeit geht nach Dorner so weit, daß er den Gottmenschen für „konstruierbar“ hält⁷⁷. Beides ist, wie Rothermundt aufzeigt, Dorner nicht gelungen⁷⁸. Auf der Basis einer rein logischen Deduktion dürfte auch dieser Nachweis nicht gelingen. Aber gerade in einer solchen scheint Dorners Kritik an Cusanus ihre Wurzeln zu haben. Dabei übersieht er freilich, daß gerade die Achtung der souveränen Freiheit Gottes, die ja Dorner auch immer wieder betont, Cusanus den Versuch verbietet, „von apriorischen Prämissen her die Tatsache der Inkarnation deduzieren“ zu wollen. Cusanus stellt sein ganzes Denken unter die Direktive des Glaubens. „Denn er will, was des Glaubens ist, nicht beweisen, als ob es Sache bloßer Vernunft wäre; wohl aber zeigt er mit tiefdringendem Blick die Sinnhaftigkeit dessen auf, was er glaubt“⁷⁹. Nur wer diesen manuduktorischen Charakter cusanischer Denkweise nicht hinreichend beachtet, der kann Cusanus den obigen Einwand entgegenhalten.

Dorner scheint aber auch die Kraft der *docta ignorantia* sowie der Leitidee der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus zu unterschätzen und umgekehrt die Leistung der ratio zu überschätzen. Der cusanische Ansatz bleibt sicherlich dann in Postulaten und philosophischen Wünschen stecken⁸⁰, wenn man nur die Sphäre des „natürlich-philosophischen Denkens“⁸¹ in den Blick faßt.

Der cusanische Erkenntnisweg ist aber differenzierter: „Was unser Geist genau begreift, sind nur die abstrakten Inhalte seiner eigenen logischen und mathematischen Gebilde. Dazu kommt ... das Offenbarungswissen. Zu diesem findet Nikolaus zwar auch von der menschlichen

⁷⁶ ROTHERMUNDT, *Personale Synthese* 144.

⁷⁷ EBD. 167.

⁷⁸ EBD. 239.

⁷⁹ R. HAUBST, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge 21-42; hier: 41.

⁸⁰ Aber so weit trägt gleichzeitig auch seine „Theologie von unten“.

⁸¹ R. HAUBST, *Die leitenden Motive der cusanischen Theologie*, in: Streifzüge 21-42, hier 23.

Selbst- und Welterfahrung her mögliche Zugänge, jedoch nur konjunktural; und diese sind, wie das ganze geistige Erkennen, durch ‚Schatten erbsündlicher Unwissenheit‘ umdunkelt⁸². ‚Docta ignorantia‘ besagt dementsprechend zunächst das *Bewußtwerden* der dem Menschen ‚natürlichen Unwissenheit‘ -, dann aber auch deren *Belehrung*, und zwar nicht nur durch menschliche Lehrer, sondern vor allem durch Gott, dessen Weisheit und personales Wort sich in Christus, dem Sohne geoffenbart hat, um alle Glaubenden zu gottbelehrter, Gott vertrauender Gottessohnschaft zu führen⁸³. M. a. W. Zum philosophisch-theologischen Denken gehört bei Cusanus das „gratia perficit naturam“ unbedingt hinzu.

2. Der Vorwurf: Cusanus berücksichtigt die Sünde nicht hinreichend

Zunächst einmal scheint in diesem Einwand Dorners eine gewisse Inkonsistenz zu liegen: Wie er selbst im Hinblick auf seine Fundamentallehre betonte, kann eine Christologie, deren Hauptakzent auf dem Gedanken der *Vollendung* liegt, *zunächst* ohne den Aspekt der Erlösung auskommen. Betrachtete man die cusanische Christologie nur als Fundamental-Christologie in dieser Einengung, dann wäre dieser Einwand unberechtigt. Von daher wird auch hier mithin wieder der unterschiedliche Ansatz, obwohl er auf ähnliche Perspektiven hinzielt, deutlich.

Tatsächlich will aber auch Cusanus seine Christologie nicht losgelöst vom Erlösungsgeschehen in Jesus Christus verstanden wissen. Daher ist zu prüfen, welchen Stellenwert Cusanus dem Kreuz und damit verbunden der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und schließlich der Sünde einräumt⁸⁴.

⁸² EBD. Aus dieser Perspektive ergibt sich auch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Fundamental-Christologie des Cusanus und der Dorners: Dorner will apologetisch die „Notwendigkeit“ beweisen. Cusanus will mögliche, vorstellbare und nachvollziehbare Ansätze schaffen, um zur Größe des Geheimnisses hinzuführen. Eine „Beweisbarkeit“ Gottes liegt ihm völlig fern, denn letztlich gilt gerade hier zu berücksichtigen, was Cusanus in *De apice theoriae* so ausdrückt: „Das Vermögen der geistigen Schau übersteigt das Begreifen-können. So ist die einfache Schau des Geistes keine umfassend-erkennbare Schau, vielmehr erhebt sie sich über diese zur Schau des Unbegreifbaren“ (*De ap. theor.*: NvKdÜ H. 19, N. 10, Z. 24-N. 11, Z. 3).

⁸³ R. HAUBST, *Streifzüge* 24. Zur Bedeutung der cusanischen Philosophie siehe vor allem J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Sonderbeitrag 2 innerhalb der BCG (Münster 1989).

⁸⁴ Der Vorwurf: Cusanus berücksichtige die Sünde und das Kreuz nicht hinreichend, ist auch in heutiger Zeit öfter zu hören. So beispielsweise von L. Hödl sowie K.-H. Kandler in ihren Diskussionsbeiträgen auf dem Symposium *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* 1986 in Trier (s. MFCG 18 [1989]) 194 u. 64f. sowie 222.

Ein Blick auf *De pace fidei* Kap. 14 zeigt uns, daß Cusanus in Tod und Auferstehung Jesu Christi gleichsam den Höhepunkt der Offenbarung in Christus an „die Welt“ sieht: *Mundus enim tunc ultima certificatione certificatus fuit, quando hominem Christum mortuum in cruce palam et publice resurrexisse a mortuis et vivere audivit testimonio multorum, qui ipsum vivum viderunt et in hoc mortui sunt, ut essent fideles testes resurrectionis eius. Ista ergo fuit perfectissima evangelizatio, quam in seipso ostendit Christus, et perfectior esse non potuit; et sine morte et resurrectione potuit semper perfectior esse*⁸⁵. Die Hingabe Jesu am Kreuz fundiert bei Cusanus mithin sowohl seine Erhöhungschristologie wie das Erlösungsgeschehen: „ut sic in cruce exaltatus in omnium conspectu attraheret ad credendum omnes, et clarificaret Evangelium, et confortaret pusillanimes, et daret se libere in redemptionem pro multis, ...“⁸⁶. So finden wir bei Cusanus eine Christologie vor, die sehr wohl, um es in den Worten Dorners auszudrücken, die Vollendung in Jesus Christus „durch die Erlösung hindurch“ geschehen läßt⁸⁷. Noch deutlicher wird diese Perspektive in der Karfreitagspredigt des Cusanus aus dem Jahre 1457⁸⁸. Cusanus wird dort nämlich nicht müde, herauszustellen, daß „der Sohn Gottes für uns gestorben ... und für uns aus dem Tode auferstanden ist“. Er erklärt in der Predigt: „Die Menschenseelen waren von der Erbsünde her angesteckt und wegen langer Gewöhnung nicht in der Lage, den Geist des Irrtums, der sich bei ihnen eingenistet hatte, auszutreiben und sich selbst zu reinigen. Ihnen fehlte die Gerechtigkeit, die allein den Geist rechtfertigt, damit er jene unsterbliche Seligkeit in sich fassen könne. ‚In eine Seele, die Böses sinnt, zieht die Weisheit nicht ein‘ ... Deshalb machte sich Christus, um seine Sendung nach dem Wunsch des Vaters zu erfüllen, zum Reiniger unserer Seelen durch das Verdienst des Todes, um den gereinigten Seelen Sein göttliches Leben mitteilen zu können, das sie in das Himmelreich versetzt“⁸⁹.

Auch die negative Bedeutung der Sünde für den Menschen ist bei Cusanus hinreichend ernst genommen. Ihre Folgen sind der „Tod sowie der Verlust der Gottesherrlichkeit“⁹⁰. In *Sermo CXLVIII* hebt Cusanus die Folgen der Sünde so hervor: „sie trennt von Gott, dem einen

⁸⁵ *De pace* 14: h VII, N. 48, S. 45, Z. 23 - S. 46, Z. 5.

⁸⁶ EBD. N. 47, S. 45, Z. 8-10.

⁸⁷ *System* Bd. II, S. 2.

⁸⁸ S. R. HAUBST, *Streifzüge* 416-429.

⁸⁹ EBD. 424.

⁹⁰ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 74-89. Dort auch eine Sammlung von Fundstellen, insbesondere aus den Predigten des Cusanus, die das soteriologische Motiv des *Cur Deus homo* unterstreichen.

Notwendigen, raubt der Seele Maß, Schönheit und Ordnung, macht sie als Wohnung Gottes untauglich und verpfändet den Menschen der Hölle und dem Teufel⁹¹. Eindeutig schildert Cusanus die Schwere der Sünde auch in seiner Vaterunser-Erklärung aus dem Jahre 1441. „Denn wir sind von uns aus ‚Kinder des Zorns‘ (Eph 2,3) und der Zwietracht und der Sünden, das ist der Teilung. Denn ‚Sünde‘ kommt von ‚sondern‘, das ist teilen. Darum sind wir nicht wie von uns selbst geboren zu dem Reich des Friedens und der Vereinigung, sondern allein aus Gnade (von gnaden)“⁹².

Daß Erlösung aus dieser Absonderung an Jesus Christus hängt, erklärt Cusanus in derselben Predigt so: „Nun verstehst du gut, daß der Mensch zu dem ewigen Besitz oder Begreifen des obersten Gutes nicht anders als in Christo Jesu, in dem alle unsere Gebrechen behoben sind, zu kommen vermag, sondern daß wir alle in Ihm vollkommen werden und in Ihm vom Tode erstehen und vereinigt werden dem Leben“⁹³. Wenn in Christus „alle unsere Gebrechen behoben sind“, dann ist damit auch die Erlösung von der Sünde gemeint. Aber Cusanus verbindet mit der Erlösung von der Sünde zugleich die Erhöhung und Vervollkommenung des Menschen, indem er fortfährt: „In Ihm sind alle Kreaturen in ihrer obersten Vollkommenheit. Und Er ist der Erste und das Haupt aller Schöpfungen Gottes, und es sind alle die Werke Gottes ruhend in Ihm. Und Er ist der Anbeginn des Ausflusses aller Kreaturen und das Mittel des Weiterfließens und das Endziel aller Vollkommenheit. Da die menschliche Natur alle Naturen in sich vereinigt, die himmlischen und irdischen und diese in Christo dem Gottes Sohn vereinigt ist, so ist Christus das Endziel aller Vollkommenheit. Denn Er ist ‚allein der Höchste‘ über allen himmlischen und irdischen Naturen.“

Aus den Predigten des NvK ließen sich noch weitere Stellen anführen, aus denen eindeutig hervorgeht, wie ernst Nikolaus Sünde der Menschen und die Erlösung aus ihr durch Jesus Christus nimmt. Durchgehend muß man freilich zugeben, daß er die Sünde nicht einseitig betont, sondern immer auch die Erlösung durch Jesus Christus im Blick hat. Dabei verweist das Vollendungsgeschehen in Jesus Christus, in das jeder Mensch hineingenommen wird, letztlich auf die Würde des Menschen. Denn welche Aufwertung bedeutet es für den Menschen, daß er - trotz der Sünde, und zwar nach ihrer Befreiung aus ihr - im Lichte Jesu des Vollenders

⁹¹ Die Textstellen sind zitiert nach R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* 81.

⁹² *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung* H. 2 (Cusanus-Institut Trier 1982) N. 16, S. 12.

⁹³ EBD. N. 27.

erstrahlen darf! Dabei legt Cusanus den Akzent auf die höchstmögliche Vervollkommnung des Menschen und dessen Heimführung zu Gott, so daß man mit Irenaeus von Lyon sagen kann: Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei⁹⁴. Damit berühren wir aber auch schon den dritten Einwand Dorners:

3. Die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott, so wie Cusanus sie darstellt, impliziert einen Gott der Willkür und öffnet nicht den Blick auf Gott, der die Liebe ist.

Schon ein Blick in *De visione Dei* zeigt uns ein anderes Gottesbild. Cusanus verweist auf einen Gott, der „die aufmerksamste Fürsorge gegenüber dem geringsten Geschöpf hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall“⁹⁵. Letztlich aber ist Gott für Cusanus der Gott der Liebe, der sich von seiner Schöpfung nicht lossagt, selbst wenn sich das Geschöpf von ihm abwendet⁹⁶.

Die von Dorner ins Feld geführte Macht Gottes ist bei Cusanus also keinesfalls mit Willkür Gottes zu verwechseln⁹⁷. Gottes Macht darf nicht gegen seine Liebe ausgespielt werden. Denn wie Cusanus betont, ist „die ganze Theologie kreisförmig angelegt (in circulo posita)“⁹⁸ und zwar deshalb, „weil jede (Gott zugeschriebene) Eigenschaft (attributum) von der anderen aussagbar ist. So ist Gottes Haben sein Sein. Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhen; das gilt auch bei den übrigen Eigenschaften“⁹⁹. Gegen Dorners Cusanus-Interpretation dürfen wir auf Kl. Kremer verweisen, der - an die Adresse H. Blumenbergs gerichtet - folgendes betont: Bei Cusanus kommt „vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck. Das scheint

⁹⁴ IRENAEUS VON LYON, *Contra Haereses* IV 7 (PG 7, 1037 B). Siehe auch AL. GRILLMEIER, *Die christologische Entdeckung des Humanum*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, Hg. von M. Bodewig, J. Schmitz und R. Weier. FS für R. Haubst zum 65. Geburtstag (= MFCG 13, Mainz 1978) 305-319.

⁹⁵ *De vis.* Vorwort, N. 4: Nikolaus von Kues. *Textauswahl in deutscher Übersetzung* H. 3, *De visione Dei*. Das Sehen Gottes. Dt. Übers. von H. Pfeiffer (Cusanus-Institut Trier 1985) 7.

⁹⁶ *De vis.* 18, N. 80. S. KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (MFCG 18, 1989) 227-252; Diskussion 252-261.

⁹⁷ Siehe dazu besonders R. HAUBST, *Gottes Wirken und die menschliche Freiheit*, in: *TThZ* 88 (1979) 175-193.

⁹⁸ *De vis.* 3, N. 8.

⁹⁹ EBD. Zur *theologia circularis* bei Raimund Lull und Cusanus s. insbesondere R. HAUBST, *Streifzüge* 124ff. Dort und im Stichwortverzeichnis weitere Belegstellen und Literatur.

mir noch durch die Feststellung unterstrichen zu werden, daß Cusanus nicht nur vom menschlichen und göttlichen Antlitz (*facies*), sondern vom Antlitz *einer jeden Kreatur* spricht, wie es das Nußbaumgleichnis in Kapitel 7 zu erkennen gibt. Bezeichnend für die Ansiedlung des Menschen ganz oben im Bereich der cusanischen Wertskala ist nicht einfach die Einsicht, daß der Mensch allein im eigentlichen Sinne Abbild (*imago*) Gottes ist, wie etwa in *De mente* herausgestellt, sondern daß er die ‚Einfaltung‘, ja ‚Koinzidenz von Abbild und antlitzhafter Wahrheit‘ ist, d. h. ‚inwieweit er Bild ist, insoweit wahr ist‘ (*quod quantum imago, in tantum vera*).“ Und ebenso wie Kremer gegen Blumenberg gilt es auch gegen Dorner zu betonen, daß bei Cusanus der Mensch gerade *nicht* „das Abenteuer eines Gottes sei“¹⁰⁰.

Dorner vermißt bei Cusanus letztlich eine Freiheit des Menschen, „die um vollendet zu werden, nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat“¹⁰¹. Genau diesen Freiheitsbegriff entwickelt aber Cusanus. Verwirklichung der Freiheit bedeutet bei ihm ja, daß das Menschsein in seiner Verwiesenheit auf Gott nur in der Hingabe (oder Bindung) an Ihn erfüllt werden kann. Freiheit des Menschen verwirklicht sich bei Cusanus aber auch in der „Selbstwahl des Menschen“¹⁰²: *Sis tu tuus et Ego ero tuus*¹⁰³ heißt es in *De visione Dei*. Nicht in einer reinen Wahlfreiheit erblickt NvK den Höhepunkt der Freiheit, sondern: „Die Freiheit verlieren wir, wenn wir uns von Gott, dem Vater, lossagen. Und obwohl wir die Freiheit von Hause aus haben, gewinnen wir sie erst, wenn wir uns Gott, vor allem Gottes Wort im Glauben unterwerfen“¹⁰⁴.

Aber Dorners Einwand geht letztlich tiefer: Seiner Meinung nach ist die wirkliche Vollendung der Schöpfung bei Cusanus ja gar nicht möglich, sondern nur die bestmögliche Vollendung innerhalb der Grenzen der jeweiligen Art. Die wirkliche Vollendung stehe ja letztlich in einem totalen Konkurrenzverhältnis Gott - Geschöpf. Und von daher könne die Schöpfung gar nicht voll vollendet werden. Das stellt uns vor die Frage: Wenn Gott alles in allem ist, muß dann nicht die Eigenwirklichkeit der Dinge vernichtet werden?

¹⁰⁰ KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, in: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* 232-237.

¹⁰¹ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2, 503.

¹⁰² KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* 238.

¹⁰³ *De vis.* 7. S. dazu KL. KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit*, insbesondere die Seiten 233-245.

¹⁰⁴ EBD. 236.

Auch hier brauchen wir nur auf Kremers Ergebnis zu verweisen, um zu zeigen, welche Offenheit gerade die cusanische Konzeption in dieser Fragestellung schon hatte und welchen Gewinn Cusanus heute immer noch bringen kann. Kremer kommt eindeutig zu diesem Ergebnis: „Weder Eckhart noch Cusanus dachten daran, die Eigenwirklichkeit der Geschöpfe in Frage zu stellen“¹⁰⁵. Dabei ist es auch im Rahmen unserer Untersuchung besonders interessant, daß Cusanus schon im voraus eine Forderung Hegels erfüllt hat, auf deren Hintergrund auch Dorners Einwand zu sehen ist¹⁰⁶. Kremer stellt nämlich heraus: „Des Cusanus Lehre, daß Gott in allem alles sei, leistet genau das, was Hegel in bezug auf das Verhältnis von Gott und Welt in seiner Geschichte der Philosophie einmal postuliert, welches selbstaufgestellte Postulat er dann allerdings nur einseitig erfüllt hat. Hegel gibt an dieser Stelle sowohl dem Atheismus, nach welchem bloß das Endliche ist, als auch dem Akosmismus, nach welchem einzig Gott ist, *aber auch* einem versteinerten Dualismus, nach welchem ‚Gott ist, und wir sind auch‘, den Abschied. Letzteres sei, wie er zutreffend bemerkt, ‚schlechte synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit. Jede Seite ist so substantiell als die andere‘. Was ist daher gefordert? Hegel antwortet: ‚Das philosophische Bedürfnis ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde‘. Cusanus hat diesem von Hegel markierten philosophischen Bedürfnis ... in überzeugender Weise Rechnung getragen. Cusanus will, obwohl für ihn Gott in allem alles und die Kreatur nichts ist, weder die Kreatur restlos von Gott absorbieren noch gar Gott in ein Nichts auflösen lassen.“ Eine solche alternative und sich gegenseitig ausschließende Fragestellung, wie Dorner sie zugrunde legt, zielt also letztlich zu kurz und wird damit falsch. Des Cusanus Anliegen führt jedoch hier weiter, denn er fragt: „Wie *muß* ich die Beziehung Gottes zur Kreatur denken, wenn Gott nicht Weltbildner, sondern Seins-Verleiher (*dans esse rebus*), christlich gesprochen, wenn Gott Schöpfer ist? und wie *kann* ich die Kreatur *noch* denken, wenn Gott in ihr das ist, was sie ist? ... Er steht dabei in einer langen, reichen und profunden Tradition und schöpft aus ihr.“ Darin sieht Kremer - ganz im Gegensatz zu Dorner¹⁰⁷ - aber keinen Grund zur Herabsetzung der philo-

¹⁰⁵ KL. KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219; hier 198.

¹⁰⁶ Dorner war ja nachweislich von Hegel beeinflusst. S. dazu R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* sowie J. ROTHERMUNDT, *Personale Synthese*.

¹⁰⁷ *Entwicklungsgeschichte* Bd. II/2,2 486, Anm. 62: „...beachtenswerte Abhandlung, die aber die Originalität des Mannes (gemeint ist NvK) überschätzt, was sich schon aus der

sophisch-theologischen Leistung des NvK. Kremer schließt vielmehr seinen Beitrag: „Das mindert seine (des Cusanus) Originalität nicht im geringsten. Denn er hat sich nicht aufgemacht, um Neues oder gar Neuigkeiten zu verkünden, sondern um das überkommene philosophische und theologische Gedankengut wieder in seinem ursprünglichen Glanz erstrahlen zu lassen. Daß er dabei tatsächlich ein Erneuerer in dem qualifizierten Sinne des Wortes wurde, hebt ihn über die Grenzen der Zeit hinweg“¹⁰⁸.

großen Literatur der Männer hätte ergeben sollen, auf die sich Nicolaus als Zeugen für sich beruft“

¹⁰⁸ KL. KREMER, *Gott in allem Alles, in nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219; hier 218f.