

# DAS GEHEIMNIS DES TODES UND DER AUFERSTEHUNG JESU CHRISTI NACH CUSANUS, INEINS DAMIT SEIN VERSTÄNDNIS DER AUFERSTEHUNG DER TOTEN

Philosophischer Annäherungsversuch an das Glaubensmysterium

Von Helmut Meinhardt, Gießen

Der lange Titel dieses Beitrags stammt nicht vom Verfasser, sondern vom Ausrichter des Symposions, der ihn seinerseits den Überschriften der Kapitel 6 und 7 aus *De docta ignorantia* III entnommen hat. Hinzugefügt zum cusanischen Text hat er die zweite Hälfte der mir gestellten Aufgabe, »sein Verständnis der Auferstehung der Toten«, das freilich »ineins damit« behandelt werden soll.

Nikolaus hat im dritten Buch von *De docta ignorantia* kein eigenes Kapitel über unsere Auferstehung geschrieben, sie ist bei ihm ineins mit Tod und Auferstehung Jesu gedacht und behandelt. Das ist nun an sich nichts besonderes, fast eine theologische Selbstverständlichkeit, daß die Auferstehung Christi und die der Menschen zusammengehören, besondere Beachtung verdient aber die Weise, wie Nikolaus beides ineins sieht. Das Wissen um die Faktizität der Auferstehung Jesu und die Hoffnungsgewißheit unserer eigenen Auferstehung gründen sich im Glauben, das Wie des Ineinssein beider aber, seine rationale Nachvollziehbarkeit und seine Angemessenheit, werden von Nikolaus philosophisch zumindest »angedacht«. Es reizt einen Philosophen, diese rationale, philosophische Hinführung zum Glaubensmysterium nachzukonstruieren (wieder einmal liefern die Theologen uns Philosophen die aufregendsten und spannendsten Themen), der Philosoph ist dankbar, fühlt sich geehrt und akzeptiert, daß er die rationale Grundlegung dieses zentralen christlichen Glaubensinhaltes vorlegen darf.

Das gestellte Thema wird in drei Abschnitten behandelt:

Zunächst geht es um die allgemeine philosophische Fundamentalchristologie des Nikolaus von Kues, dann im zweiten Abschnitt um die Anwendung dieser Fundamentalchristologie auf die speziellen christologischen Fragen von Tod und Auferstehung Jesu und, entwickelt aus der cusanischen christologischen Anthropologie, um die Auferstehung der Toten. Der Schlußteil des Beitrags gibt das Gesagte frei

für Anfragen an die cusanische Weise der Auferstehungsinterpretation von einschlägigen gegenwärtigen Diskussionen her.

Textgrundlage der Untersuchung ist fast ausschließlich das III. Buch von *De docta ignorantia*, darin vor allem die Kapitel 6–8.

Das bedarf einer kurzen Begründung: Bei der Vorarbeit für diesen Aufsatz wurde mir wieder einmal bewußt, ein wie bewegter, lebendiger Denker Nikolaus ist. Er denkt immer wieder neu aus der jeweiligen Fragestellung heraus, in jeder Schrift von einem neuen Aspekt her fragend. Man kann ihn eigentlich nur in der jeweiligen Schrift interpretieren, eine nach der andern. Die nacheinander folgenden Änderungen in Inhalt und Formulierung sind dann freilich oft nachvollziehbar, man versteht, warum Nikolaus neu ansetzt, man kann aber keinen einzigen Ansatz als den allein gültigen cusanischen bezeichnen. Den einen Cusanus gibt es nur in seinen verschiedenen Denkansätzen – unus Cusanus in operum varietate. Die folgende Untersuchung faßt Cusanus bewußt als den Denker der Schrift *De docta ignorantia*, also eine der Denkvarianten. Das ist nur Teilhabe am ganzen Cusanus, aber – in der positiven Bedeutung dieses Begriffs – auch Teilhabe.

## I Philosophische Hinführung zur allgemeinen Christologie

Nikolaus von Kues entwickelt seine speziellen christologischen Themen, darunter auch Tod und Auferstehung, in einem überzeugenden stringenten Gedankenduktus aus seiner allgemeinen Christologie, das gilt auch für die jeweilige philosophische Hinführung. Um sein Verständnis von Tod und Auferstehung nachvollziehen zu können, muß man von seiner allgemeinen Christologie ausgehen. Da es hier um die philosophische Hinführung zum Auferstehungsverständnis geht, werde ich zunächst auch die philosophischen Fundamente der allgemeinen Christologie darstellen.

In zwei Hinsichten bitte ich um nachsichtiges Verständnis:

1. Ich muß in diesem ersten Teil meines Beitrags mich selbst referieren. Über die allgemeine philosophische Fundamentalchristologie habe ich schon einmal gesprochen, freilich vor 18 Jahren, 1977 beim Symposium über *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues*. Vortrag und damalige Diskussion liegen gedruckt vor.<sup>1</sup> Mein Selbstreferat, besser:

<sup>1</sup> *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines*

das Referat meines damaligen Bemühens um Cusanus, beschränkt sich auf jene Begriffe und Interpretationsthesen, die für die heutige Thematik hilfreich oder gar unverzichtbar notwendig sind.

2. Es wird wiederum, wie schon 1977, um Platonismen gehen, einen Cusanus-immanenten Platonismus, dessen Herausarbeitung die Stringenz der cusanischen Gedanken einleuchtender macht. Gemeint ist nicht der originale Platon, so wie er sich in Platons Schriften darstellt (übrigens ja auch durchaus nicht als durchkonstruiertes abgeschlossenes System), sondern der Platonismusstrom der Wirkungsgeschichte, meist indirekt überliefert und variantenreich eingefärbt. Dennoch: Wenn man heute Platon als Verständnishilfe für christliche Glaubensinhalte heranzieht, muß man zumindest mit Skepsis bei einem großen Teil der Theologen rechnen. Vor der Verteufelung durch die Theologen scheint mir Platon nur durch das Existenzverbot der Theologen im Hinblick auf den Teufel geschützt zu sein, das war aber auch schon 1977 so. Beim heutigen Thema kann ich beruhigen. Ich bin zwar der Meinung, daß der Name Platon zu Unrecht – oder jedenfalls nicht primär – für den christlich nicht akzeptablen anthropologischen Dualismus steht, oder gar für eine Abwertung der Leiblichkeit, die Ursprünge dafür sind viel mehr bei der Gnosis und beim Manichäismus zu suchen, die platonischen Interpretamente der cusanischen Auferstehungslehre aber sind anderer Art: sie entstammen dem Bereich der Ideenlehre, versehen mit den Spuren der Wirkungsgeschichte und in ihrer speziellen Ausprägung im cusanischen Denken.

Die philosophische Wegbereitung zur Christologie läßt sich anhand einiger cusanischer Gedanken und Formulierungen skizzieren:

1. »*Maximum contractum ad speciem* – ein zur Art eingeschränktes Größtes«.<sup>2</sup>

Nikolaus versieht seinen Platonismus mit zwei ihn variierenden Akzenten: a) »Nur das Einzelne hat aktuellen Bestand – *solum ... singulare actu est*«, »in ihm ist das Allgemeine in eingeschränkter Weise es selbst – *in quo universalia sunt contracte ipsum*«.<sup>3</sup> b) Die sich in

*Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia*, in: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hg. von M. Bodewig u. a. (= MFCG 13 [Mainz 1978] 105–116). Die *Diskussion* dazu in MFCG 14 (1980) 68–80.

<sup>2</sup> *De docta ign.* III, 2: h I, S. 123, Z. 15 (N. 190, Z. 6f.).

<sup>3</sup> Ebd. II, 6: h I, S. 80, Z. 10f. (N. 125, Z. 4f.).

dieser Aussage schon andeutende Wertschätzung des besonderen je Einzelnen wird deutlicher durch den Begriff der »singularitas – Je-Einzigkeit, Einmaligkeit«: »nihil . . . in universo, quod non gaudeat quadam singularitate – nichts ist im Universum, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute«. <sup>4</sup> Einzigartigkeit, Individualität, ist nicht Abfall vom Allgemeinen, sondern besondere, unaufhebbare Werthaftigkeit.

Dennoch, trotz dieser beiden Varianten, gilt für Nikolaus die fundamental-platonische Sicht von Welt: Alle Einzelseienden bleiben auch in ihrer Singularität kontrakt und vielheitlich, von mangelnder Einheit, also defizient. Sie bleiben als Abbilder zurück hinter dem »zur (jeweiligen) Art eingeschränkten Größten – *maximum contractum ad speciem*«; in der platonischen Tradition nennt man diese maxima »Ideen« (Platon selbst hatte bekanntlich dafür noch keinen festen Terminus), die Vollkommenheit alles dessen, was in den Einzeldingen – trotz deren Singularitas – nur in ihrer Abbildlichkeit faßbar ist. Wären solche Maxima (platonisch: Ideen) für sich subsistierend möglich, dann wären sie aktual alles, was in dem Vermögen jener Art liegt.

## 2. Koinzidenz dieser Maxima in Gott

In der Entwicklung platonischen Denkens gibt es einen ganz wichtigen »Ruck« (Hegel): In der Spätphase des Mittelplatonismus, als der Neuplatonismus sich vorbereitete, löste man das von Platon hinterlassene Problem des Dualismus in der Letztbegründung. Nicht mehr viele Ideen und eine Idee des Guten, sondern der eine Gott mit seinen die Vielheit begründenden ursprünglichen Gedanken. Die Ideen subsistieren also nicht irgendwie für sich, sondern in Gott. Nikolaus übernimmt diese Sicht der Ideen undiskutiert aus der Philosophiegeschichte, fügt aber eine neue Denkmöglichkeit hinzu: sein Prinzip der *Coincidentia oppositorum*. Die Ideen, die *maxima contracta ad speciem*, subsistieren nicht in der Vielheit als einander andere, sondern koinzidieren in Gott als dem absoluten, einen Maximum. Diese Koinzidenz des Vielen im absolut Einigen zu denken übersteigt zwar die Fähigkeit der *ratio*, der *intellectus* – die Vernunft aber weiß darum und nähert sich ihr an in konjunkturalen Erkennen. Diese Koinzidenz ist noch nicht die hypostatische Union, das muß hier deutlicher gesagt werden als in meinem Beitrag von 1977. Sie deutet zwar in diese Richtung,

<sup>4</sup> Ebd. III, 1: h I, S. 122, Z. 4f. (N. 188, Z. 9f.).

aber Koinzidenz allein ist ein noch philosophischer Gedanke, noch nicht Gegenstand des Glaubens oder der Theologie.

### 3. Der Mensch als Mitkonstitutivum des Universums

»Die menschliche Natur ist ein wesentlicher Teil des Universums; ohne sie wäre das Universum nicht nur nicht vollkommen, sondern überhaupt nicht Universum – *natura . . . humana sit pars una essentialis universi, sine qua universum non solum perfectum, sed nec universum esset. . .*«<sup>5</sup>; sie ist die »mittlere Natur – *natura media*«<sup>6</sup> zwischen der unteren Natur der nicht-geistbegabten Wesen und der höheren Natur der reinen Geistwesen, sie ist das »*medium connexionis* – das Mittel der Verbindung«.<sup>7</sup> Diese Aussage über den Menschen findet sich mehrfach bei Nikolaus, unter dem Begriff »Mikrokosmos«, oder in erkenntnismetaphysischem Zusammenhang in *Idiota de mente*. Hier, in *De docta ignorantia* III, in der philosophischen Hinführung zur Christologie, dient sie als Angemessenheitsgrund für eine hypostatische Union mit der Gottheit, »*possibilis*« sagt Nikolaus, »am ehesten möglich, relativ am möglichsten«.<sup>8</sup> Eine Menschennatur, verstanden als »mittlere Natur«, ist am ehesten disponiert dafür: »Würde sie hinsichtlich aller ihrer Bestimmungen zur Einheit mit der absoluten Größe aufsteigen, dann steht fest, daß in ihr alle Naturen und das gesamte Universum auf jede mögliche Weise zur höchsten Stufe gelangt sind – *omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat*«.<sup>9</sup> In der hypostatisch unierten so verstandenen Menschheit »würde alles seine höchste Stufe erreichen – *supremum gradum adipiscerentur*«.<sup>10</sup>

Damit ist Nikolaus bis unmittelbar vor das Christusmysterium gelangt. Mit den Mitteln der Philosophie können wir denken, was Inkarnation meint, freilich in konjekturaler Annäherung, in Mutmaßungen, wie bei allen Gegenständen der Metaphysik. Daß diese konjektural ›angedachte‹ hypostatische Union Wirklichkeit ist, nicht nur eine philosophische Denkmöglichkeit, diese Gewißheit stammt »aus dem unerschütterlichen Glauben – *indubia . . . fide*«.<sup>11</sup> Aus diesem Glauben heraus wissen wir:

<sup>5</sup> Ebd. 8: h I, S. 144, Z. 22ff. (N. 230, Z. 11ff.).

<sup>6</sup> Ebd. 3: h I, S. 126, Z. 22 (N. 197, Z. 5).

<sup>7</sup> Ebd. Z. 22 (N. 197, Z. 6).

<sup>8</sup> Ebd. S. 125, Z. 23 (N. 195, Z. 3).

<sup>9</sup> Ebd. S. 126, Z. 26ff (N. 197, Z. 11f.).

<sup>10</sup> Ebd. S. 127, Z. 6 (N. 198, Z. 8).

<sup>11</sup> Ebd. 4: h I, S. 129, Z. 18 (N. 203, Z. 4).

#### 4. Der Gottmensch Jesus Christus ist die Union des eingeschränkten Maximums der Menschengattung und des absoluten göttlichen Maximums

Platonisch formuliert müßte es etwa heißen: Christus ist die mit der göttlichen Natur hypostatisch unierte Idee des Menschen. Als Idee, ganz im platonischen Sinne verstanden, ist Christus das eigentliche Wesen des Menschen in seiner ganzen Fülle, der einzelne Mensch ist Mensch nur durch Teilhabe, er ist das, was er ist, nicht ganz. Er sieht sich immer verwiesen auf die Idee des Menschen, so wie alle anderen Einzelseienden auch, nur ist diese Defizienz und Verwiesenheit bei ihm bewußt, sie äußert sich in ihm als innerstes und natürlichstes Streben.

#### II Tod und Auferstehung Jesu Christi, Tod und Auferstehung der Menschen, Vollendung des Universums

Im ersten Teil des Vortrags habe ich das philosophische Fundament skizziert, auf dem die cusanische allgemeine Christologie aufruht. Vielleicht ist diese Skizze etwas lang geraten, aber auch in der Natur dauern Frühjahr und Sommer länger als die wenigen Tage der herbstlichen Ernte. Das Verständnis der cusanischen Aussagen zu den speziellen Themen Tod und Auferstehung ergibt sich tatsächlich vielfach wie eine Frucht aus der vorherigen philosophischen Vorbereitung, aus dem sich konjunktural annähernden philosophischen Verständnis an die Glaubensinhalte. Keineswegs will Nikolaus Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu in Philosophie auflösen, wie später etwa Hegel, oder sie gar beweisen. Sie bleiben hinsichtlich der Faktizität und der ganzen Fülle ihrer Inhalte auf den Glauben verwiesen.

Ich werde zentrale cusanische Texte zu den einzelnen Themen vorlegen und versuchen, sie unter Heranziehung des im ersten Teil Gesagten einsichtig zu machen.

1. »Der Mensch ist aus Körper und Seele geeint, deren Trennung ist der Tod – homo vero ex corpore et anima unitus est, quorum separatio mors est.«<sup>12</sup> Diese Bestimmung des Menschen und seines Todes ist traditionell, man verweist meist auf Platons *Phaidon* 67 d. Sie ist problematisch für ein christliches Menschen- und Todesverständnis, weil sie sehr leicht im gnostisch-manichäischem Sinne mißverstanden wer-

<sup>12</sup> Ebd. 7: h I, S. 140, Z. 10f. (N. 223, Z. 7f.).

den kann: Mensch als Seele, Tod ihre Befreiung. Daß Nikolaus so etwas nicht meint, wissen wir, es bestätigt sich aber, meine ich, auch bei genauem Hinblicken auf die zitierte Formulierung: Der Mensch ist nicht einfach die Summe von Körper und Seele, sondern aus – ex – beiden geeint. Man darf vielleicht das cusanische Einheitsdenken heraushören: Einheit ist für ihn immer mehr, Höheres als die Teile, die Seele allein wäre weniger als die höhere Einheit Mensch.

2. Als wahrer Mensch ist Christus wirklich gestorben, Nikolaus begründet das traditionell soteriologisch.<sup>13</sup> Das ist nicht so zu verstehen, »als ob seine Person gestorben wäre – quasi persona eius deficiisset«,<sup>14</sup> auch war es keine Auflösung der hypostatischen Union. Die niedere menschliche Natur aber in dieser Einheit erlitt zeitlich und räumlich eine Trennung, »in der Todesstunde waren Seele und Leib nicht am gleichen Ort und zur gleichen Zeit beisammen – eodem loco et eodem tempore non essent simul mortis hora«.<sup>15</sup> Beide Konstituentien der Einheit Mensch konnten aber trotz ihrer Trennung nicht untergehen (»non fuit corruptibilitas possibilis«)<sup>16</sup>, da sie ja mit der göttlichen Ewigkeit hypostatisch geeint waren.

3. Auferstehung Jesu bedeutet, daß »nach Abstreifung des schattenhaften Abbildes der Wahrheit des Menschen, der in der Zeit erschien, der wahre Mensch erstünde, von allem zeitlichen Leid befreit – dimissa umbrosa imagine veritatis hominis, qui in tempore apparuit, verus homo ab omni temporalis passione absolutus resurgeret«.<sup>17</sup> »Die Wahrheit des Menschseins, das jenseits der Zeit ist, bleibt als mit der Gottheit vereint, unzerstört, weil es seine Wahrheit erforderte – veritas humanitatis, quae supra tempus est, ut divinitati unita incorrupta remanens, prout eius requirebat veritas«.<sup>18</sup> Bei solchen Texten wird, so meine ich, die Reflexion auf die platonisierenden Implikate augenscheinlich fruchtbar. Auffällig ist die häufig wiederkehrende Rede von der Wahrheit des Menschseins, des Körpers, der Seele, weitverbreitet bei Nikolaus aber auch in anderen Zusammenhängen. Nikolaus meint damit die Eigentlichkeit der Dinge, der sie sich in ihrer konkreten Einzelexistenz nur annähern, sie haben an ihr nur Teil. Die Wahrheit des Menschseins ist jenes vorhin besprochene *Maximum con-*

<sup>13</sup> Ebd. S. 139, Z. 5–22 (N. 221).

<sup>14</sup> Ebd. S. 140, Z. 15 (N. 224, Z. 1f).

<sup>15</sup> Ebd. Z. 20f. (N. 224, Z. 7).

<sup>16</sup> Ebd. Z. 21f. (N. 224, Z. 8f.).

<sup>17</sup> Ebd. S. 140, Z. 28–S. 141, Z. 1 (N. 224, Z. 16ff.).

<sup>18</sup> Ebd. S. 140, Z. 25ff. (N. 224, Z. 13ff.).

*tractum ad speciem* sc. humanitatis, die Idee des Menschseins. Die Wahrheit des Menschseins ist aus zwei Gründen unzerstörbar: Als Idee ist das Menschsein, wie alle Ideen, der Zeitlichkeit enthoben, außerdem bedeutet die hypostatische Union Einung mit der göttlichen Ewigkeit. Was auf dieser Erde konkret in Jesus von Nazaret erschienen ist, war das Abbild der Idee Menschheit, war als das zeitlich Geborene dem Tode und der Trennung in der Zeit ausgesetzt. Erst im Tod und in der Auferstehung wurde dieses schattenhafte Abbild abgestreift, der wahre Mensch, also die Idee, ist hervorgetreten. Bei diesen Formulierungen ist Vorsicht geboten. Ich sprach von fruchtbaren platonisierenden Implikaten im Denken des Nikolaus, die aber nichts zu tun haben mit zwei, das Platonbild einseitig verzeichnenden Einfärbungen durch ein immer noch übliches Platonverständnis: Ich meine den schon erwähnten gnostisch-manichäischen Leib-Seele-Antagonismus und das Chorismos-Mißverständnis der Ideenkonzeption. Es ist erstaunlich, wie zäh sich diese Mißverständnisse bis in die Gegenwart halten, erstaunlicher aber ist noch, daß Nikolaus davon völlig frei ist. Nikolaus spricht vom »schattenhaften Abbild« in der irdischen Existenz. Damit ist nun keineswegs der Leib gemeint, im Sinne von Doketismus, Gnosis oder Manichäismus, der »Schatten«-Vergleich hat vielmehr seinen Ursprung im platonischen Höhlengleichnis: die Bilder an der Höhlenwand sind ja zwar schattenhaft, wie eben alles sinnlich Faßbare, aber doch inhaltliches Abbild, Erscheinung der Ideen, nicht Schein! Auch Körper und Seele Jesu für sich betrachtet sind in ihrer irdischen Existenz vorläufig, beide abbildhaft, nicht etwa ist der Körper uneigentliches Abbild einer menschlichen Eigentlichkeit Seele. Die Auferstehung Jesu bedeutet die Reunierung dieser beiden Konstituentien der Humanitas, aber nicht mehr beide defizient, sondern die Wahrheit des Menschseins »vereinigt die Wahrheit des Körpers mit der Wahrheit der Seele – veritatem corporis veritati animae adunaret«. <sup>19</sup> Der ›verklärte‹ leibliche Mensch der Auferstehung ist die Eigentlichkeit der irdischen Existenz Jesu, der irdische leibliche Mensch ist den normalen Sinnen faßbar, wie alle sinnlichen Einzeldinge Platons, auch dem Leid und der Vergänglichkeit unterworfen, der ›verklärte‹ Leibmensch der Auferstehung dagegen ist irdischer Sinneswahrnehmung an sich nicht zugänglich, wie die platonischen Ideen, der Auferstandene muß jeweils »erscheinen«, wie wir es ja aus den Auferstehungsberichten des Neuen Testaments kennen.

<sup>19</sup> Ebd. Z. 27f. (N. 224, Z. 15f.).

Ein fragender Einwand dürfte hier angebracht sein: Mit welcher Menschennatur ist die göttliche Natur denn nun verbunden, mit der »Wahrheit des Menschseins« oder mit der abbildlichen irdischen? Oder anders gesagt: Wenn Geschichtlichkeit, Leiden und Tod nur zur Vorläufigkeit der Abbildlichkeit gehören, wird dann die »Erniedrigung« des Gottessohnes, sein Eintritt in die endliche Geschichte, auf die wir heute ja so sehr Wert legen, genügend ernst genommen? Nikolaus hat solche Fragen nicht gestellt und zwar auf Grund seines – ich sprach schon davon – erstaunlich originären Platonismus, mit dem er sich etwa von Thomas von Aquin unterscheidet. Gemeint ist die letztlich aristotelische Uminterpretation Platons, die sich auch bei Thomas findet, wie sie sich im – übrigens nicht-platonischen – Begriff Chorisimos konzentriert, die Trennung zwischen sinnlicher Realität und ideenhafter Eigentlichkeit. Die Teilhabe- und Ideenmetaphysik Platons dagegen kennt diese Trennung nicht: Was die Dinge sind, sind sie nur durch die Teilhabe an der Idee, es gibt keine von der Eigentlichkeit getrennte Wirklichkeit, nur eine Minderung der Idealität. Es gibt nicht zwei Menschennaturen, eine als Wahrheit und eine als Schatten. Alle Realität hat der Schatten nur von der Wahrheit her, der Schatten ist nicht abtrennbar von der Wahrheit. Die hypostatische Union mit der »wahren Menschennatur« ist zugleich Union mit ihrem abbildhaften Schatten.

#### 4. Tod und Auferstehung der Menschen.

Wir werden auferweckt auf Grund unserer Teilhabe an der mit der göttlichen Natur unierten Idee des Menschen. Die wichtigsten Aussagen zu diesem Thema stehen, wenn auch in komprimierter Kürze, im 8. Kapitel des III. Buches von *De docta ignorantia*. Zunächst liest sich der Text wie eine Zusammenstellung und Paraphrase vertrauter einschlägiger Schriftstellen, ein Blick in die Anmerkungen zur Editio minor<sup>20</sup> bestätigt das auch. Interessant ist wieder, wie Nikolaus aus dem Neuen Testament Vertrautes von seinem philosophischen Fundament her neu begründet und rational nachvollziehbar macht. Es sind vor allem die Verse 1 Kor 15, 20–22: Christus der Erstling der Entschlafenen, durch ihn, in ihm werden alle auferstehen. Paulus begründet mit der Adam-Christus-Parallele, Nikolaus akzeptiert das paulinische Denken selbstverständlich, erweitert es aber um Gedanken aus seiner platonischen Fundamentalchristologie.

<sup>20</sup> Anmerkungen von H. G. Senger zu *De docta ign.* III, 8: h I, S. 142, Z. 15–S. 143, Z. 7 (N. 227), in: NvKdÜ, H. 15c, S. 130.

Christus ist als Gott hypostatisch uniert mit dem »*maximum contractum ad speciem*« sc. humanitatis, er ist das volle, eigentliche Wesen des Menschen, wir haben daran teil, sind, was wir sind, dadurch, daß wir in Christus sind und er in uns, – so reichert Nikolaus paulinisches Denken platonisch an. Das teilhabende Ineinssein von Ding und Idee ist der zentrale platonische Gedanke, nicht der Chorismos, ich darf daran erinnern. Das metaphysische Ineinssein des Menschen mit seiner Idee, d. h. mit dem mit Gott hypostatisch unierten »*Maximum contractum*« sc. humanitatis, bedeutet, daß am Geschick der Idee auch das Abbild teilhat, wenn auch in defizienter Weise, das Abbild, der einzelne Mensch, ist ja nichts anderes als die Idee im Mangelzustand. »Deshalb ist es klar«, so Nikolaus, und der folgende Satz ist über Paulus hinaus auch philosophisch nachzuvollziehen, »daß diese Folgerung schlüssig ist (*rationem hanc concludere*): Der Mensch Christus ist auferstanden, deshalb (*hinc*) werden alle Menschen, wenn das gesamte zeitlicher Veränderlichkeit unterliegende Geschehen aufhört, durch ihn auferstehen (*resurgent per ipsum*), um in Ewigkeit unvergänglich zu sein.«<sup>21</sup> Unsere im Glauben begründete Auferstehungshoffnung wird bei Nikolaus durch eine auf das Mysterium hinführende Philosophie gestützt, sinnvoll gemacht; der Glaube gewinnt auch philosophisch an Nachvollziehbarkeit. Ich meine, daß diese philosophische Stringenzannäherung das primäre Anliegen des Nikolaus hier im III. Buch von *De docta ignorantia* ist. Einzelfragen waren ihm weniger wichtig, werden deshalb auch nicht besonders behandelt. Unsere metaphysische Existenz, unsere seinsmäßige Teilhabe an der mit der göttlichen Natur unierten Idee Menschheit ist Grund für unsere Auferstehung. Deshalb werden auch alle auferstehen, Gute wie Schlechte, naturhaft, es bedarf keines neuen Schöpfungsaktes, der ja bei einem Teil der Menschen nur zu dem Zwecke ewiger Verwerfung erfolgen müßte.<sup>22</sup>

#### 5. Die Vollendung des Universums

Noch weniger Einzelfragen behandelt Nikolaus beim Thema der Vollendung des Universums. Es geht ihm um das Grundsätzliche, seine Aussagen sind nach dem bisher Gesagten auch gut herleitbar. Ich meine vor allem den im 1. Teil vorgelegten Abschnitt über den »Menschen als Mitkonstitutivum des Universums«. Es ging dort um die Disponiertheit dieser Menschennatur für eine hypostatische Union

<sup>21</sup> *De docta ign.* III, 8: h I, S. 143, Z. 4ff. (N. 227, Z. 19ff.).

<sup>22</sup> Vgl. ebd. S. 143, Z. 24ff. (N. 228, Z. 20ff.).

mit der Gottheit. Hier geht es um die Bedeutung des Menschen für das Universum. Durch den Menschen wird das Universum erst zum Universum, ohne ihn würde es als Universum gar nicht bestehen. Das ist nicht nur erkenntnismäßig gemeint, der Mensch als Selbstreflexion der Geschöpflichkeit, sondern seinsmäßig – metaphysisch. Das Universum ist in seiner Struktur auf den Menschen hin und vom Menschen her geordnet. Was das konkret heißen kann, darüber wäre in anderem Zusammenhang nachzulesen und nachzudenken. Nikolaus nimmt diese Verwiesenheit des Universums auf den Menschen sehr ernst: Der Fortbestand des Universums am Ende der Zeiten hängt an der Auferstehung der Menschen: »Wenn einst das Geschehen zum Ende kommt, muß (*necessarium sit*) entweder das ganze Universum vergehen oder die Menschen, bei denen die Natur alles Mittleren vollendet ist (*in quibus omnium mediorum natura completa est*) zur Unzerstörbarkeit auferstehen (*ad incorruptibilitatem resurgere*)«. <sup>23</sup> Nikolaus kennt zwar auch das moralische Argument (das berühmte Kantische Postulat der praktischen Vernunft), daß der Mensch zur Ermöglichung von endgültigem Lohn oder Strafe auferstehen müsse, er erwähnt es aber nur in einem Nebensatz. <sup>24</sup> Im Vordergrund steht für ihn die metaphysisch begründete Vollendungsvermittlung: Die Vollendung der menschlichen Natur Christi in der Auferstehung, dadurch begründet Auferstehung und Vollendung der an der Menschennatur Christi teilhabenden Menschen, dadurch wiederum begründet – wegen der Mittlerfunktion des Menschen – die Vollendung des Universums. Die anderen Lebewesen neben dem Menschen bedürfen nicht der Auferstehung, »da der Mensch ihre Vollendung ist – *cum homo sit ipsorum perfectio*«. <sup>25</sup>

### Schlußbemerkungen

»Die Stimmen der Vergangenheit werden immer erst wirklich vernehmbar, wenn Fragen der Gegenwart an sie gerichtet werden«. Hans-Georg Gadamer hat mit diesen Worten vor 31 Jahren seinen Eröffnungsvortrag auf dem Cusanus-Jubiläumskongreß in Brixen 1964 begonnen. <sup>26</sup> Er meinte damit selbstverständlich nicht eine billige Ak-

<sup>23</sup> Ebd. S. 144, Z. 24ff. (N. 230, Z. 13ff.).

<sup>24</sup> Ebd. S. 145, Z. 1–3 (N. 230, Z. 17ff.).

<sup>25</sup> Ebd. Z. 1 (N. 230, Z. 16f.).

<sup>26</sup> NIMM 39.

tualisierung, sondern ein um unser »hermeneutisches Vorurteil« wissendes Herangehen an alte Texte. An einigen Stellen habe ich dieses Vorverständnis anklingen lassen, mehr erlaubte der Vortragsrahmen nicht. »Fragen der Gegenwart« könnten wir aber in der Diskussion an Nikolaus richten. Hier nur einige Schlagworte aus der gegenwärtigen Auferstehungsdiskussion, die bei der Cusanusinterpretation mitzubedenken Wunsch des Ausrichters dieses Symposions war: »Auferstehung gegen Unsterblichkeit, Ganztod, kreatürliches Kontinuum zwischen Tod und Auferstehung, völlige Neuschöpfung, Auferstehung als ein prozeßhaftes Geschehen«. Von dort her Cusanus zu befragen, würde für das Verständnis seiner Texte hilfreich sein, würde aber auch auf die Position der heute Fragenden klärend zurückwirken. Doch die Themen der Diskussion zu bestimmen ist nicht Aufgabe des Referenten. Ich wollte dazu nur eine Anregung geben.

## DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Hermann Schnarr, Trier)

COMOTH: Sie haben zweimal Hegel erwähnt. Einmal haben Sie ihn im Zusammenhang mit dem Wort »Ruck« erwähnt und einmal mit »auflösen«. Das Wort »Ruck« kommt tatsächlich bei Hegel des öfteren vor. Ich möchte an eine Stelle aus den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« erinnern. Da heißt es, die Philosophen sind die Mystiker, die beim »Ruck« im innersten Heiligtum mit dabei gewesen sind. Dieses Zitat macht klar, daß die Gemeinde der Philosophie es nicht darauf angelegt hat, die Theologen zu verdrängen.

MEINHARDT: Ja, diesen »Ruck« habe ich gemeint, die Stelle am Ende des Neuplatoniker-Kapitels. Es ist ein »Ruck« des Weltgeistes, der Schritt von den vielen Ideen zum Einen.

BENZ: Ich habe eine Frage zur philosophischen Hinführung. Sie hatten im Einleitungskapitel gesagt, daß die *singularia* kein Abfall vom Allgemeinen seien. Sie hatten aber im Nachsatz erwähnt: Trotzdem werden sie nach Cusanus, ganz im platonischen Sinne, als etwas Defizientes aufgefaßt. Wie bringen Sie beides zusammen? Wie, das haben Sie später auch erwähnt, paßt zusammen: Keine von der ideenhaften Eigentlichkeit getrennte Realität des Einzelnen, aber trotzdem eine Art Minderung in der Teilhabe? Wie kann man beides zusammendenken und wie, denken Sie, daß Cusanus sich das vorstellt?

MEINHARDT: Ich kann ganz schnell antworten. Ich kriege es nicht zusammen. Ich nehme einmal an, Cusanus kriegt es auch nicht zusammen, weil die Wirklichkeit so ist, daß wir beides sagen müssen. Das ist meiner Meinung nach eine der Aussagen, bei denen das *et* so wichtig ist: Sowohl *singularitas* mit positiver Wertung als auch natürlich das Weniger als die Idee. Vielleicht kann Frau von Bredow mehr dazu sagen, gerade zur *singularitas*.

von BREDOW: Man kann die Schwierigkeit überwinden, wenn man den Unterschied zwischen dem Begriff der *Art* der Individuen, die sich ihrer Einzigartigkeit als besonderen Vollkommenheit und göttlichen Geschenke (*Doct. ign.* II, 2) erfreuen, und der Abstufung der verschiedenen Grade oder Stufen in der Wirklichkeit höherer *Gattungen* betrachtet (*De ven. sap.* 22, N. 65f.). Gott selbst ist »*singularissimus*«. Die Singularität der Welt ist einzigartiger als die der *Gattungen* und die der *Gattungen* einzigartiger als die der *Arten*. – Die Gesamtheit dessen, was ist und sein kann, ist – so gesehen – die ontologische Grundlage für die relativ geringe Singularität der Individuen.

KREMER: Zu dem Fragenbereich, den Herr Benz angeschnitten hat. Ich denke schon, Herr Meinhardt, daß Cusanus ganz eindeutig sagt, die *anima est cadens a pura simplicitate*. Das ist mehrfach zu belegen. Wir haben ja auch sonst die Redeweise, daß das *multum* Abfall von dem *unum* ist usw. Speziell in dem Punkte würde ich auch keinen Unterschied zu Platon sehen, vor allem, wenn Sie von einer Minderung, einem defizienten Seinsmodus gegenüber der *species* oder Idee sprechen. Sie haben das zu verdeutlichen versucht mit dem platonischen Ideengedanken, was ich nicht für besonders glücklich halte und was wir bei Cusanus weniger haben. Er bevorzugt den Begriff der *natura*. *Natura*, die *genera* und *species* sind für ihn keine *pura entia rationis*, sondern sie gehen als das der Natur nach Frühere dem Einzelnen voraus. Sie existieren nicht vor dem Einzelnen. Aber sie sind das der Natur nach Frühere. Und der Begriff des der Natur nach Früheren, den wir von Aristoteles her kennen, der aber nur auf dem Hintergrund der platonischen Idee verständlich ist, macht deutlich, daß hier schon ein ontologischer Seinsrang angesprochen ist. Wir müssen dann natürlich gleichzeitig betonen, und da würde ich Frau von Bredow völlig zustimmen, daß auch der *singularitas* ein Wert zugelegt wird, was einzelne moderne Cusanus-Interpreten wie z. B. Heimsoeth besonders hervorgehoben haben. Bei Cusanus erfahre das Einzelne eine Aufwertung und Adelung, wie wir sie in der ganzen antiken und mittelalterlichen Geschichte nicht kennen würden. Ob es

so ist, weiß ich nicht. Aber bei Cusanus wird schon die Wertigkeit des Einzelnen herausgestellt. Wenn man etwa nur an die Einführung von *De visione Dei* denkt, etwa an den Gedanken, daß die Sorge Gottes um das geringste Geschöpf so groß ist, als ob es das größte wäre. Ich denke, daß wir schon beides zusammendenken müssen: Das Einzelne ist gegenüber dem Allgemeinen *genus* und *species* ein Abfall, und trotzdem wird seine Wertigkeit, seine Einmaligkeit, seine *singularitas* betont. Wir verbinden natürlich heute mit dem Wort Abfall Umweltassoziationen und sonstige Dinge, aber was damit gemeint ist, der defiziente Seinsmodus, daran muß man unbedingt festhalten. Ich habe noch kein besseres Wort als »Abfallen« für *cadens* gefunden.

MEINHARDT: Ich fühle mich durch Sie gar nicht widerlegt.

KREMER: Das Wort Abfall. Das Wort schließt ein Weniger ein.

MEINHARDT: Natürlich! Ich habe aber nicht nur Abfall, nicht nur Weniger. Das Einzelne ist weniger als die Idee, das ist ganz klar; aber zugleich partizipiert es an der *singularitas*.

KREMER: Nach *De venatione sapientiae* (Kap. 22) ist Gott *singularissimus*, und derselbe Gott ist nach *De docta ignorantia* (II, 4) das »völlig absolute Allgemeine« (*universale enim penitus absolutum*). Heißt das nicht: Je weniger Allgemeinheit, desto geringere Singularität?

MEINHARDT: Das ist so eine Stelle, bei der Nikolaus schockieren möchte. Ich habe aber noch etwas anderes. Ich habe nicht behauptet, daß Nikolaus in *De docta ignorantia* sagt, der Gottmensch sei die Idee. Er sagt es aber in *De visione Dei* (u. a. Kap. 9): »Du begegnest mir als Idee und Urbild – *idea et exemplar sc. omnium hominum* – aller Menschen«.<sup>1</sup>

BENZ: Ich möchte noch einmal zu Frau von Bredows Aussage zurückfragen. Kein Hund, soweit das Beispiel des Cusanus, möchte mehr sein als die *species* des Hundseins ist. Muß man dann aber nicht zur *species* des Menschen sagen: Das ist hier etwas Außergewöhnliches? Daß der Mensch im Grunde vielleicht doch mehr als Mensch sein möchte. Es gibt zwar Aussagen bei Cusanus, nach denen der Mensch nicht über die eigene *species* hinaus möchte. Aber sein Unendlichkeitsstreben? Im Hinblick auf die Unsterblichkeitsdebatte gibt es vielleicht doch so eine Art Streben des Menschen nach etwas Übermenschlichem, Göttlichem, vielleicht in Anknüpfung an die aristotelische Aussage, daß der Mensch nicht bloß menschlich sein, sondern

<sup>1</sup> Die Anrede geht an Jesus als Gott in der Hypostatischen Union. Vgl. H. SCHNARR, *Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 13 (1978) 195ff.

nach dem Göttlichem streben soll. (*Nikomachische Ethik*, X7, 1177 b 31–33; ähnlich bereits Platon, *Timaios* 90 a-c).

WREGGE: Ich habe eine Frage an Herrn Kollegen Meinhardt, die die Betonung der hypostatischen Union innerhalb der Christologie betrifft, ich stelle sie zugleich als Dank für Ihr Referat. Kann es sein, daß Nikolaus von Kues gerade in diesem Bereich aus konkretem, historischem Anlaß sehr eng an der dogmengeschichtlichen Explikation von Chalkedon (451) arbeitet? Denn dort geht es ja in etwa so, daß nach den vier berühmten Grenzbestimmungen *ἄχωρίστως* und *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως* und *ἀδιαιρέτως* dann die personale Einheit, also die Enhypostasie unter dem Einfluß der Lehrschreiben der Päpste Leo und Agatho hervorgehoben wird. Ich frage nun, ob Cusanus an dieser Stelle dogmengeschichtlich gearbeitet hat. Ich frage nicht, weil ich seine Orthodoxie rekonstruieren möchte. Ich bin norddeutscher Protestant. Aber es interessiert mich das historische und systematische Motiv, unter dessen Vorzeichen er sich da kundig gemacht hat.

MEINHARDT: Das kann ich ganz schnell beantworten. Er hat nicht dogmengeschichtlich gearbeitet. Denn die hypostatische Union war für ihn ein Begriff, mit dem er tagtäglich zu tun hatte. Das war selbstverständlich und einfach in der Christologie präsent.

SCHNARR: Er kannte Chalkedon.

MEINHARDT: Natürlich kannte er das. Aber er brauchte historisch nicht aufzuarbeiten, wie sich das entwickelt hat, das gehörte zum Handwerkszeug.

STIEBER: Eine ganz kurze Bemerkung nur. Ich bin reiner Historiker und kein Philosoph. Während des Pontifikates von Pius II. war die Frage hypostatische Union das Thema mehrerer Disputationen, so daß Cusanus da nicht irgendwie etwas aus dem Zufälligen herausgriff, sondern ein Thema ansprach, das eine gewisse Resonanz zu dieser Zeit hatte. Das wurde diskutiert. Und das wäre für jemanden, der sich dafür interessiert, leicht nachzuverfolgen.

PASSOW: Sie haben kurz erwähnt, daß Cusanus gegenüber der klassischen griechischen Philosophie, zumindest habe ich das so verstanden, die Denkmöglichkeit der Koinzidenz hinzugefügt hat. Ich glaube, das ist eine Aussage, die für das cusanische Denken sehr typisch, aber auch sehr wichtig ist. Können Sie da noch mehr dazu sagen?

MEINHARDT: Die Koinzidenz ist natürlich ganz zentral für Nikolaus. Kann man sagen: Er hat das völlig neu hinzugefügt? Was ist völlig neu in der Philosophiegeschichte? Aber sie ist sein zentraler Begriff. Ich habe ihn hier in dem Zusammenhang eines zusätzlichen Verständ-

nisses in der Entwicklung des Platonismus gebraucht. Wenn Platon in seinem philosophischen Denken bei zwei Letztbegründungen stehen geblieben ist, nämlich bei einer Vielheit von vollkommenen Ideen und der diese überwölbenden Idee des Guten, dann ist das irgendwie unbefriedigend. Das kann man auch systematisch nachvollziehen. Als sich dann in der Spätantike der Neuplatonismus herausbildete, wurden die Ideen zunächst im Nus, später im Geiste Gottes angesiedelt. Bei Augustinus ist das schon selbstverständlich. Sie sind ursprüngliche Gedanken Gottes. Aber dadurch ist das Problem nicht ausgestanden, woher die Vielheit kommt. Aber immerhin stehen die Ideen nicht mehr selbständig neben dem einen Absoluten. Nach Nikolaus koinzidieren die Ideen in Gott. Das ist ein neuer philosophischer Begriff für das, was in der Tradition praktisch ausgestanden war.

BEIERWALTES: Daß die Koinzidenz der neue Grundgedanke des Cusanus ist, das muß man aber gerade in Ihrem Sinne, Herr Meinhardt, sagen, der Sie die philosophische Vorbereitung cusanischer Gedanken besonders herausgestellt haben. Daß Verschiedenes, Unterschiedenes, aber auch Gegensätzliches in dem absoluten Nus, im Sinne von Plotin und Proklos, ist, hat Cusanus bestens gekannt. In der *Elementatio theologica* findet sich der Satz: Πάντα ἐν πᾶσιν οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ. Also: Alles ist in allem, aber auf je eigene Weise in dem Einzelnen. Oder bei Plotin V 8, 4, wo jedes Einzelne das Ganze und alles alles ist. Dieser Gedanke ist ein philosophischer Grundgedanke des Neuplatonismus. Aber das spezifisch Cusanische ist – zur Vorbereitung dieses Konzepts muß man natürlich auch an Dionysius denken, den Cusanus aus dem Albertuskommentar sehr gut kannte –, daß Gott jenseits der *coincidentia oppositorum* wohnt, eben hinter dem *murus paradisi*, der nunmehr identisch wird mit der *coincidentia oppositorum*. Die angedeuteten Vorstufen sind daher bei der Bewertung der cusanischen Koinzidenz mitzuberücksichtigen.

MEINHARDT: Aber Nikolaus hat ja diese Aussage, daß Gott jenseits der Mauer des Paradieses wohne, als eine gewisse Korrektur gegenüber seiner früheren Position gesehen. Denn in *De docta ignorantia* ist Gott die *coincidentia*.

SCHNARR: Es taucht der Ausdruck *maximum* auf. Daran habe ich eigentlich Anstoß genommen. Cusanus unterscheidet dreierlei Arten von *maximum*: Das *maximum absolutum*, das *maximum contractum* und als Forderung das *maximum absolutum et contractum*. Dieses kann sich nur verwirklichen in dem *maximum ad speciem contractum*. Und das wiederum ist die Bedingung dafür, daß Vollendung und dadurch

auch Auferstehung möglich wird. Es ist aber die Frage: Sind das drei verschiedene maxima oder ist es nicht ein maximum in dreifach verschiedener Form?

MEINHARDT: Ich verstand maximum im Sinne der platonischen Ideen, die die vollendete Gestalt einer Wesenheit bezeichnen, z. B. das *maximum humanitatis*, aber auch das *maximum asinitatis*. Auf diese kann ich auch den cusanischen Begriff des *contractum ad speciem* anwenden.

SCHNARR: Aber wenn ich *maximum contractum et absolutum* denken will, kann sich das nur auf *ad speciem* beziehen und dann natürlich nur noch *ad speciem hominis*.

MEINHARDT: Ja, das habe ich doch immer dazu gesagt.

SCHNARR: Es kann nur *ad speciem hominis* sein. Das ist dann die Bedingung für die Möglichkeit von Auferstehung. Es ist nicht allgemein *ad speciem* bezogen, sondern *ad speciem hominis*, und nur so kann es die Bedingung für die Auferstehung sein. Wenn *dieses contractum ad speciem hominis* Wirklichkeit geworden ist, dann ist die Garantie gegeben für die Möglichkeit der Auferstehung eines jeden Menschen.

MEINHARDT: Der Grund für die hypostatische Union mit dem maximum der menschlichen *species* liegt vor allem darin, daß die menschliche Natur die mittlere Wesenheit ist. Natürlich hätte Gott auch Esel werden können oder sonst etwas – einfach so gesprochen. Nur wäre es dann sozusagen schwierig gewesen, die ganze Welt von der Eselheit her zu verändern. Vom Menschen her gesehen ist es angemessener. Es ist notwendig, würde ich nicht sagen. Es ist *possibilius*: sehr vorsichtig und sprachlich hart ausgedrückt.

SCHNARR: Es ist eine Verklammerung. Wenn Auferstehung möglich sein soll, dann nur, wenn es ein *maximum contractum et absolutum* gibt.

MEINHARDT: Und daß es das gibt, wissen wir aus dem Glauben.

SCHNARR: Auch umgekehrt: Wenn es das gibt, dann ist auch Auferstehung notwendig. Es ist eine Verklammerung, man kann das gar nicht trennen. Das begründet sich irgendwie gegenseitig: Wenn ich Auferstehung denke, dann muß ich *maximum contractum et absolutum* denken, wenn ich *maximum contractum et absolutum* denke, kann ich daraus auch die Auferstehung folgern.