

JESUS CHRISTUS – HERZ DER CUSANISCHEN THEOLOGIE,

Von Klaus Reinhardt, Trier

Cusanus war bekanntlich ein Mann mit vielfältigen Fähigkeiten und Interessen. In diesem Vortrag soll nun gezeigt werden, daß er sich in seinen verschiedenartigen Aktivitäten von einer Mitte her hat bestimmen lassen, nämlich von der Gestalt Jesu Christi. Im Titel des Vortrages wird dafür die Metapher Herz gebraucht. Sie hat im cusanischen Sinn eine umfassende Bedeutung. Im Mikrokosmos Mensch hat das Herz eine ähnliche Funktion wie die Sonne im Makrokosmos des Planetensystems, es bildet die lebendige Mitte, um die alles kreist und von der her alles Licht und Leben erhält. Auch das Gehirn, Sitz des Denkens, empfängt, wie Cusanus in der Predigt CLXV ausführt, vom Herzen seine Kraft und sein Licht so wie der Mond von der Sonne.¹ In diesem umfassenden Sinne soll also das Thema »Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie« verstanden werden.

Zum cusanischen Christusverständnis liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor. Ich hebe nur eine hervor, nämlich das 1956 erschienene Buch von Rudolf Haubst »Die Christologie des Nikolaus von Kues«, weil es durch die umfassende Aufarbeitung der Quellen und durch den Reichtum der Analysen immer noch das Standardwerk zum Thema darstellt.²

Mein Vortrag beschäftigt sich indes nicht mit der cusanischen Christologie im allgemeinen, sondern mit deren Ort und Stellung innerhalb seiner Theologie und seines Denkens überhaupt. Die These meines Referates lautet, mit den Worten des Cusanus in einer Predigt von 1457 formuliert, so: »Wenn Christus erkannt wird, wird in ihm alles erkannt. Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles.«³

¹ Vgl. *Sermo CLXV* (158): V₂, fol. 56^{va}: Homo est ut microcosmos. In eo est sol, luna, stellae, caelum, terra, mare etc. Vis solaris, quae est vis vivificativa, est in medio hominis sicut sol in medio planetarum, scilicet in corde, quae praestat vitam et est fons vitae, sicut solaris virtus est fons omnium, quae generantur. Et sicut sol habet cor, ita luna habet cerebrum et quaelibet planetarum membrum et proprium motum.

² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956); DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 335–429.

³ *Sermo CCLXXX* (277): V₂, fol. 263^{va}; ediert in: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung* 4. *Vom rechten Hören und Verkündigen des Wortes Gottes. Sermo XLI*

Welches Gewicht hat diese Aussage? Kommt sie aus dem rhetorischen Überschwang des Predigers? Was bedeutet »alles«? Bezieht sich dies auch auf mathematische, naturwissenschaftliche Wahrheiten, also auf die Wahrheit schlechthin?

Es gibt offenbar Abstufungen der Christozentrik. Bis zu einem gewissen Grade ist jede christliche Theologie christozentrisch. Der Glaube, daß Jesus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (*Job* 14,6) ist, ist ein Kernstück des christlichen Bekenntnisses. Gleichwohl weisen die verschiedenen im Lauf der Geschichte entwickelten theologischen Konzeptionen durchaus Unterschiede in der Intensität der Christozentrik auf.⁴ Von einer Christozentrik im engeren Sinn kann man erst sprechen, wenn Christus nicht nur als die Mitte der übernatürlichen Heilsordnung verstanden wird, sondern als die Mitte der ganzen Schöpfung, ja in gewisser Weise auch als die Mitte des absoluten Gottes selbst. Ins Erkenntnistheoretische gewendet heißt das, daß das Denken über Gott und die Welt, das theologische wie das philosophische, den Schlüssel zur Lösung aller Fragen in Christus findet.

In diesem engeren Sinne ist die Christozentrik vor allem ein Phänomen der Neuzeit.⁵ Wir finden sie bei ganz verschiedenen Autoren, bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar,⁶ bei den Vätern des II. Vaticanums,⁷ bei Teilhard de Chardin und vor allem bei Vladimir Solov'ev, der meines Erachtens den bedeutendsten christozentrischen Entwurf vorgelegt hat. In der zweiten Vorlesung über das Gottmenschentum begründet er die Notwendigkeit der Christozentrik damit, daß sie zwischen überlieferter Theozentrik und moderner Anthropozentrik zu vermitteln vermag:

(*Prothema*) und *Sermo CCLXXX*. Lateinisch und deutsch. Deutsche Übersetzung von W. LENTZEN-DEIS (Trier 1993) 21. Vgl. auch W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991); W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, dort S. 67; K. REINHARDT, *Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: MFCG 27 (2001) 31–63, besonders 48–49.

⁴ Vgl. A. SCHILSON, *Christozentrik*, in: LThK ³II, 1176–1177.

⁵ Vgl. K. PFLEGER, *Die verwegenen Christozentriker* (Herder-Taschenbuch 179. 1964); DERS., *Geister die um Christus ringen* (Heidelberg ⁷1959).

⁶ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951) 335–372.

⁷ CONCILIIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 10.

»Die alte traditionelle Form der Religion geht vom Glauben an Gott aus, führt ihn aber nicht zu Ende. Die moderne, irreligiöse Zivilisation geht vom Glauben an den Menschen aus, doch auch sie bleibt inkonsequent – führt ihren Glauben nicht zu Ende; konsequent durchgehalten und bis zu Ende verwirklicht, fließen diese beiden Glaubenshaltungen – der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen – in der einen, ganzen und vollen Wahrheit des Gottmenschentums zusammen.«⁸

Zu einer ähnlichen Sicht, wenn auch mit anderer Bewertung, kommt der Religionsoziologe Jean Millet in einer Untersuchung über Ursprung und Expansion der Christozentrik in der Neuzeit.⁹ Hauptvertreter sind für ihn auf dem Gebiet der Theologie und Spiritualität Pierre Bérulle und auf dem Gebiet der Religionsphilosophie Blaise Pascal und Nicolas Malebranche.¹⁰ Den Ursprung der Christozentrik aber findet er bei Theologen der Renaissance, vor allem bei Nikolaus von Kues.

Uns stellt sich somit die Frage, ob dieses Urteil zutrifft und wie die Christozentrik des Cusanus aussieht.

⁸ VL. SOLOV'EV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew I (München 1978) 537–750, dort S. 565–566. Vgl. W. GOERDT, *Nikolaus von Kues in Russland*, in: MFCG 9 (1971) 200–217; DERS., *Russische Philosophie. Grundlagen* (Freiburg/München ²1995) 471–516; K. REINHARDT, *Der Mensch: zweiter Gott – Bild Gottes – Gottmensch. Ein Vergleich zwischen Vladimir Solov'ev und Nikolaus von Kues*, in: G. Ressel – U. Heftrich (Hgg.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz* (Trier 2002).

⁹ Vgl. J. MILLET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVIIe siècle à nos jours. Etude de psychologie sociale* (Paris 1980), zu Nikolaus von Kues siehe S. 144, 230. Millet sieht in der neuzeitlichen Christozentrik den Versuch, die überlieferte Theozentrik mit der im Humanismus der Renaissance aufkommenden Anthropozentrik zu vermitteln. Er verschweigt allerdings, daß Bérulle und seine Schüler die strenge Theozentrik wiederherstellen wollten und die Anthropozentrik (= Soteriozentrik) bekämpften; vgl. dazu H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. III. La conquête mystique. L'Ecole française* (Paris 1925).

¹⁰ Vgl. dazu auch P. HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie* (Münster 1994) 282–283. Hünermann behandelt Nikolaus von Kues im Kapitel über Malebranche als dessen Vorläufer.

Erster Teil: Grundlegung der Christozentrik in *De docta ignorantia*

Aussagen des Cusanus zur Christozentrik finden sich in vielen seiner Schriften, in den Predigten wie in den systematischen Werken, grundlegend vor allem in seinem ersten großen Versuch eines »Nachdenkens über die göttlichen Dinge«, in der Schrift *De docta ignorantia*.¹¹ Christoph von Schönborn hat sie einen christozentrischen Entwurf genannt. Die Christologie, die erst im dritten und letzten Buch abgehandelt wird, ist, wie er meint, kein Anhang zu den beiden ersten, mehr philosophischen Büchern über Gott und über das Universum, sondern deren Ziel und Fundament zugleich.¹² Diese Auffassung ist nicht unbestritten. Zwar wird auch von vielen Philosophen die konstitutive Bedeutung des Christusglaubens für das cusanische Denken anerkannt; aber oft erscheint die Christologie dann doch als Anhängsel zu den philosophischen Spekulationen, und nicht selten als ein störendes.¹³ Am schärfsten hat wohl der katholische Religionsphilosoph Joseph Bernhart die seiner Auffassung nach störende Christologie aus der mystischen Philosophie des Cusanus eliminiert.¹⁴ Demgegenüber soll hier gezeigt werden, daß die Theologie und das ganze Denken des Nikolaus von Kues christozentrisch geprägt ist.

1) Der Gedankengang in *De docta ignorantia* III

Folgen wir zunächst dem Gedankengang im dritten Buch von *De docta ignorantia*. Cusanus knüpft an die in den beiden vorangehenden Büchern dargestellte Lehre vom maximum absolutum Gottes an, das sich im maximum contractum des Universums widerspiegelt, und zwar so daß das Universum nur contracte in der Vielheit der einzelnen Dinge besteht. Jedes einzelne Ding verwirklicht zwar in sich auf seine Weise das Uni-

¹¹ *De docta ign.* I, Dedicatio: h I, S. 2, Z. 7 (N. 1): in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe.

¹² CH. VON SCHÖNBORN, »De docta ignorantia« als christozentrischer Entwurf, in: K. Jacobi (Hg.), *Nikolaus von Kues* (Freiburg/München 1979) 138–156.

¹³ Vgl. zum Beispiel N. WINKLER, *Nikolaus von Kues. Zur Einführung* (Hamburg 2001), S. 187–199. Winkler behandelt die cusanische Christologie im Kapitel über dessen Kirchenpolitik, eine Betrachtungsweise, die dem Thema sicher nicht gerecht wird.

¹⁴ Vgl. J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters* (München 1922; Nachdruck 1966) 228–229.

versum, aber es kann als einzelnes, das durch anderes ergänzt und begrenzt wird, nie die Grenze des Universums oder auch nur die Grenze seiner Art erreichen.¹⁵ Das ist die Erkenntnis, die Cusanus aus dem zweiten Buch übernimmt und im ersten Kapitel des dritten Buches wiederholt. Dabei bleibt er jedoch nicht stehen. Er fragt sich, ob es nicht doch ein endliches Individuum geben könne, das alle Möglichkeiten in sich verwirklicht, und kommt zu dem Schluß, das wäre denkbar, wenn dieses endliche Individuum im maximum absolutum subsistierte, wenn es also zugleich maximum contractum et absolutum wäre. Im folgenden dritten Kapitel zeigt er dann, daß sich unter den verschiedenen Geschöpfen der Mensch, weil er als Mikrokosmos alle Geschöpfe in sich enthält, besonders dazu eignet, daß in ihm diese wunderbare Koinzidenz von Geschöpf und Schöpfer zustande kommt.¹⁶ Weil die menschliche Natur eine ist, ist es weder notwendig noch möglich, daß sich die Einigung der menschlichen Natur mit Gott in jedem Menschen ereignet; sie geschieht in einem einzigen Menschen, der als Haupt der Menschheit alle Menschen miteinbezieht. Der hypothetisch konzipierte Gott-Mensch ist also aus der Sicht der Schöpfung jener Mensch, der alle Möglichkeiten der Schöpfung, der Menschen und der Engel realisiert,¹⁷ der größte und vollkommenste Mensch.¹⁸ Auf Seiten Gottes ist es die zweite Person der Trinität, der Logos, der sich in besonderer Weise dazu eignet, einen Menschen anzunehmen; denn der Logos ist Gottes Gleichbild, in dem die Welt geschaffen wird.

Mit diesen Überlegungen hat Cusanus die Möglichkeit eines Gottmenschen nachgewiesen. Im folgenden vierten Kapitel zeigt er dann, daß diese Möglichkeit in Jesus von Nazareth Wirklichkeit geworden ist. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit kommt nicht unvermittelt. Am Ende von Kapitel 3 stellt Cusanus nämlich Überlegungen an über die Notwendigkeit der Inkarnation und faßt sie in folgendem Satz zusammen:

¹⁵ *De docta ign.* III, 1: h I, S. 120, Z. 1–3 (N. 184): Omne igitur contractum cum possit esse minus aut magis contractum, terminum non attingit neque universi neque generis neque speciei.

¹⁶ Vgl. *De docta ign.* III, 2–3: h I, S. 123–129 (N. 192–194).

¹⁷ Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, S. 126–127 (N. 198–199).

¹⁸ Vgl. *De docta ign.* III, 4: h I, S. 131, Z. 7–9 (N. 204); S. 132, Z. 16 (N. 207); S. 133, Z. 9 (N. 208); S. 138, Z. 3–9 (N. 219); S. 138, Z. 25 (N. 220); S. 144, Z. 3–7 (N. 229). Vgl. auch *Sermo XXII* »Dies sanctificatus«: h XVI, dort besonders N. 32–41.

»Dies (nämlich die Inkarnation) ist somit die vollkommenste Wirksamkeit der größten, unendlichen und unbegrenzten Macht Gottes. Daran kann sie es nicht fehlen lassen. Anderenfalls gäbe es weder einen Schöpfer noch ein Geschöpf.«¹⁹

Daraus folgert Cusanus, daß die Lehre von der Inkarnation eigentlich vor der Schöpfungslehre stehen müßte. Auf jeden Fall bildet die Lehre vom Gottmenschen, sachlich gesehen, die Mitte der ganzen Schrift über die belehrte Unwissenheit.

Im folgenden sollen die einzelnen Elemente dieser Christozentrik erläutert werden.

2) Die Christozentrik der Schöpfung: der Gottmensch als der homo perfectus

Betrachten wir die Bedeutung der Inkarnation zunächst im Hinblick auf die Schöpfung. Ohne Inkarnation gäbe es keine Schöpfung und keinen Menschen, sagt Cusanus.

In seiner Begründung geht er von der Vorstellung eines Gottes aus, der alles um seiner selbst willen erschafft und der als der größte und beste Schöpfer nur so schaffen kann, daß er seine in ein außergöttliches Dasein entlassenen Geschöpfe wieder zu sich zurückführt und aufs innigste mit sich vereint. Da aber zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht, braucht es einen Mittler. Dieser Mittler muß, wenn er die ganze Welt zu Gott zurückführen will, zunächst einmal ein Mensch sein. Denn nur der Mensch als Mikrokosmos umfaßt die ganze Welt. Im Menschen findet also schon eine gewisse Rückbindung der Welt an Gott statt. Aber diese ist noch unvollkommen. Der Mensch selbst strebt nach einer schlechthinnigen Vollkommenheit, die er nur in Gott erreichen kann. Wenn also Gott nicht die Menschennatur angenommen hätte, so wäre die Welt zumindest unvollkommen. Cusanus fügt dann aber verschärfend hinzu: sie wäre überhaupt nicht.²⁰ Die Ge-

¹⁹ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 129 (N. 202): Haec autem est perfectissima operatio maximae dei potentiae infinitae et interminabilis, in qua deficere nequit; alioquin neque creator esset neque creatura. Quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto, si ipsa contractio sibi unibilis non esset. Ich schließe mich der Übersetzung von U. Roth an; vgl. U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (Münster 2000), dort S. 72 die Diskussion der verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten.

²⁰ *Sermo XXII*: h XVI, N. 32, Z. 7–10: Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam,

schöpfe, die das maximum immer nur in kontrakter Weise verwirklichen, können nicht in sich bestehen. Es ist also nach Cusanus keine Welt denkbar, ohne daß sie ihre Vollendung in einem Gottmenschen fände. Das Universum verdankt seine Existenz dem Gottmenschen und sein ganzer Sinn besteht darin, Voraussetzung zu sein für den Menschen und letztendlich für den Gottmenschen.

In der Cäcilienpredigt von 1444 (*Confide filia*) setzt Cusanus beim Streben der Schöpfung und des Menschen nach Vollkommenheit an und zeigt, wie das Streben des Universums im Menschen eine gewisse Erfüllung findet, wie aber die menschliche Natur darüber hinaus nach ewigem Leben verlangt und so erst in einem Menschen zur Ruhe kommt, der ganz mit Gott verbunden ist.²¹ So ist der vollkommene Mensch der mit Gott geeinte Mensch, der Gottmensch.

Da alle Menschen an der einen menschlichen Natur teilhaben, ist der vollkommene Mensch Individuum, zugleich aber auch Universalmensch. Er ist das Haupt der Menschheit. So ist er allen der Nächste, näher als der leibliche Vater. Er bildet die substantielle Innerlichkeit (»substantialis intimitas«) eines jeden Menschen. Er ist alles in allem.²² Die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi bezieht sich in erster Linie auf deren Vergöttlichung, aber im Prinzip geht es um die Vervollkommnung aller menschlichen Fähigkeiten. Als der vollkommene Mensch enthält Christus in sich alles Wissen, alle Kräfte, Künste und Fertigkeiten, also zum Beispiel auch die Kunst der Mathematik, und kann diese in anderen Menschen erwecken.²³

Die ganze Anthropologie wird also bei Cusanus von der Christologie her entwickelt. Deshalb ist es nur folgerichtig, daß er in *De docta ignorantia* die Lehre vom Menschen nicht im zweiten Buch, in der Lehre von der Schöpfung, entfaltet, sondern im dritten, zusammen mit der Christologie. Umgekehrt muß man sagen, Cusanus behandelt dadurch die Christologie bis zu einem gewissen Grade auch in anthropologischer Sicht. Christus, der Gottmensch, ist nichts anderes als der vollkommene Mensch. Um eine Formulierung Karl Rahners aufzugreifen: Anthropo-

cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset.« Vgl. auch *De docta ign.* III, 3: h I, S. 125–129 (N. 195–202).

²¹ Vgl. *Sermo* XLI: h XVII, N. 7–14.

²² *Sermo* XXII: h XVI, N. 36–41.

²³ Vgl. *Sermo* CVIII (102): V₂, fol. 19^{rb–va}.

logie ist für ihn defiziente Christologie und Christologie sich selbst transzendierende Anthropologie.²⁴ Man kann also die eingangs gestellte Frage nach dem Ursprung der Christozentrik für die eine Seite des Problems so beantworten: Cusanus hat die anthropologische Wende der Neuzeit eingeleitet, hat sie aber doch auch schon dadurch überholt, daß er die Würde des Menschen ganz vom Gottmenschen her begründet.

Die Originalität der cusanischen Christozentrik wird noch deutlicher, wenn wir sie mit der des Thomas von Aquin vergleichen. Nehmen wir die thomasische Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach der beseligenden Schau Gottes (*desiderium naturale visionis beatificae*). Der Mensch kann dieses Ziel nur erreichen durch die göttliche Gnade. Gnade ist aber für Thomas nicht ohne weiteres Gnade Christi. So kann er in der *Secunda pars* seiner *Summa theologiae* die Rückkehr des Menschen zu Gott unter dem Einfluß der göttlichen Gnade beschreiben, ohne explizit von Christus zu handeln. Erst im dritten Teil wendet er sich Christus, dem Mittler zwischen Gott und Mensch, zu und zeigt, wie der Mensch konkret in der von der Sünde bestimmten Welt durch Inkarnation und Kreuz Christi das Heil erlangt, und wie hier der im zweiten Teil noch abstrakt bleibende Begriff der Gnade Gottes konkretisiert und überboten wird durch die Gnade Christi als höchste Offenbarung der Güte und Barmherzigkeit Gottes.²⁵ Zwar fallen die beiden Betrachtungsweisen in der konkreten Wirklichkeit zusammen; aber die gedankliche Unterscheidung läßt doch die Möglichkeit offen, die Schöpfung und ihre Vollendung als sinnvoll zu verstehen, ohne dies von Christus her zu begründen. Die Inkarnation ist deshalb für Thomas in viel größerem Maß ein freier, kontingenter Willensentschluß Gottes als für Cusanus. Darum kann Thomas auch sagen, im Grunde hätte jede der drei göttlichen Personen Mensch werden können.²⁶ Die Differenz zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues zeigt sich auch in ihrer je verschiedenen Stellungnahme zur Frage, ob Gott auch ohne den Sündenfall Adams Mensch geworden wäre. Thomas verneint diese Frage, weil er meint, man könne in solchen vom freien Willen Gottes abhängigen Din-

²⁴ Vgl. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: Ders., *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954) 169–222, dort S. 183.

²⁵ Vgl. dazu HÜNERMANN, *Jesus Christus* (wie Anm. 8) 204–213.

²⁶ Vgl. *S. Th.* III q.3 a.5c

gen nur von der konkreten, in der Bibel bezeugten Geschichte her argumentieren. Cusanus folgt mehr der entgegengesetzten Auffassung, der der absoluten Prädestination Christi, versucht aber den Gegensatz der beiden Richtungen zu überwinden.²⁷ Die christozentrische Sicht des Cusanus unterscheidet sich also in wichtigen Punkten von der des Thomas von Aquin; sie läßt sich weit eher von Raimundus Lullus herleiten.²⁸

Wir haben bisher die Christozentrik der Schöpfung und des Menschen betrachtet. Ganz im Sinne des eingangs zitierten Satzes von Solov'ev hat Cusanus gezeigt: der Begriff des Menschen, konsequent zu Ende gedacht, fordert die Annahme eines Gottmenschen. Gilt nun auch der andere Satz Solov'evs: Der Begriff Gottes, konsequent zu Ende gedacht, führt zur Annahme eines Gottmenschen? Oder anders ausgedrückt: Findet Gott seine Vollendung im Gottmenschen?

3) Die Christozentrik des Schöpfergottes: der Gottmensch als der deus perfectus

Ohne Inkarnation gäbe es nicht nur keine Schöpfung, sondern auch keinen Schöpfergott, so formuliert Cusanus in dem vorher zitierten Satz von *De docta ignorantia*. Hinter dieser These steht ein dynamischer Gottesbegriff, den Cusanus philosophisch auf Anaxagoras und theologisch auf Salomon zurückführt. Gott als die absolute Güte und Weisheit will sich offenbaren und mitteilen; er will erkannt werden.²⁹ Das geschieht

²⁷ Vgl. *Sermo* XLV: h XVII, N. 3. Vgl. HAUBST, *Die Christologie* 173–192.

²⁸ Vgl. RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de quaestione valde alta et profunda*, dist. 2 N. 5 (CCCM 34 = ROL 8, p. 167, lin. 590–594): »Si non fuisset deus incarnatus, non fuisset finis aeviternatus creatus. Ratio huius est, quia inter Deum et universum est infinita distantia; sed ratione incarnationis ipsum Verbum incarnatum est medium, eo quia est Deus et homo, ut sit vita beata aeterna.« Vgl. K. REINHARDT, *Entre tiempo y eternidad: la idea de la eviternidad en el pensamiento de Raimundo Lulio*: Revista Española de Filosofía Medieval 5 (1998) 21–32, dort S. 30, Anm. 50.

²⁹ Vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 12, Z. 20–28: Summa incommensurabilis bonitas volens non solum intra se ab aeterno producere multiplicavit etiam creando in tempore extra se suam bonitatem. Sed non potuit Deus optimus ad imaginem alicuius extrinseci, quoniam ipse omnia, nec ad alium finem nisi ad summum, scilicet se ipsum, cuncta creare. Quare ad imaginem divinitatis et ad Deum cuncta per ipsum facta sunt; *Sermo* CCIII (199): V₂, fol. 118^{ra}: Creavit autem Deus omnia propter se ipsum ad ostensionem gloriae suae. Ideo dicit Salomon, quod Dei sapientia delectatur esse cum filiis

zunächst innerhalb der Gottheit in der trinitarischen Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn im Geist und setzt sich fort in der Schöpfung. Beide Formen der göttlichen Selbstmitteilung sind eng miteinander verbunden. Gott kann in seinem schöpferischen Wirken kein Ziel außerhalb seiner selbst verfolgen, weil er selbst alles ist. »Gott wirkt alles um seiner selbst willen«, so lautet ein Satz aus dem Buch der Proverbien (16,4), auf den sich Cusanus immer wieder beruft. Daraus folgert er zunächst, daß Gott nicht eine Welt der Dinge ins Dasein rufen kann, ohne darin vernunftbegabte Wesen zu erschaffen, die ihn erkennen und verherrlichen können. Aber das ist noch nicht alles. Gottes schöpferische Macht kann und muß ihre Verwirklichung letztlich in Gott selbst finden, das heißt unter der Voraussetzung der Schöpfung, in einem Geschöpf, das zugleich Gott ist.³⁰

In manchen Texten liegt der Akzent auf der größtmöglichen Vollkommenheit der Schöpfung. Gott als die höchste Vollkommenheit muß sich auf vollkommenste und beste Weise mitteilen. Das aber ist die Mitteilung an einen Menschen, der in einer nicht mehr zu überbietenden Weise mit Gott geeint ist.³¹

hominum (Prov 8,30), quia filii hominum sunt creati a Deo, ut sint capaces sapientiae, et in Dei sapientia videant gloriam illius, qui omnia creavit tam sapienter et ordinate, et in causatis causam contemplantur. Et quoniam sapientia in se manens se transfert in animas sanctorum, tunc perfectissimum opus complere volens statuit ab aeterno in humanam naturam descendere. Diese theologische Auffassung stimmt in ihrem ersten, nicht christologischen Teil überein mit der philosophischen These, die Nikolaus in *De beryllo* (h XI/1, N. 4) auf Anaxagoras zurückführt: Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Vgl. dazu K. FLASCH, *Nicolaus Cusanus* (München 2001) 32–36.

³⁰ Vgl. *Sermo* CLXXI (164): V₂, fol. 66^{ra-rb}: Unde Deus, qui propter se ipsum omnia operatus est, ad hunc finem omnia creavit, ut Jesus, qui est finis et ultimitas creationis, esset. Sic Jesus est ante omnia, et per ipsum et propter ipsum omnia, et ipse est finis et quies creatoris creantis et creaturarum creatarum omnium. Et ita est primogenitus ante omnem creaturam, alpha et omega.

³¹ *De docta ign.* III, 3: h I, S. 128–129 (N. 201–202); *De pace* 12: h VII, N. 36–39. Siehe bei K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998), S. 360–368 über die *lex melioris*.

In der Predigt CCIV faßt Cusanus seine Vision Gottes und der Welt in dem Terminus »Herrlichkeit« zusammen.³² Gott verherrlicht sich selbst in seinem Wirken. Er tut das nach Cusanus mit einer gewissen Notwendigkeit; denn, so sagt er, »ein unbekannter König ist wie kein König.³³ « Ist also Gott auf die Verherrlichung durch seine Geschöpfe angewiesen? Ist Gott nach dem Durchgang durch die ganze Geschichte am Ende der Zeiten reicher, vollendeter als am Anfang?³⁴ Das meint Cusanus wohl nicht; denn er merkt an, daß Gott durch die Offenbarung seiner Herrlichkeit nicht von seinen Geschöpfen abhängig werde. Aber wie geht beides zusammen? Oft trifft man die Unterscheidung: Gottes trinitarische Selbstmitteilung sei notwendig; die Schöpfung aber und die Inkarnation entsprängen einem freien Entschluß seines Willens und seien deshalb kontingente Fakten. Nun unterscheidet aber Cusanus nicht zwischen einer notwendigen, innertrinitarischen Selbstmitteilung und einer kontingenten Mitteilung »nach außen«.³⁵ Außerdem ist es trinitätstheologisch gesehen nicht richtig, den Logos nur als passives Produkt der Selbstmitteilung des Vaters zu betrachten; als Gleichheit des Vaters empfängt er von diesem auch die aktive Kraft der Selbstmitteilung. So braucht er einen Adressaten seiner Selbstmitteilung, und das ist eben der Mensch und in ihm die ganze Schöpfung.³⁶ Für Cusanus ist Gott nicht einfachhin abstrakte Absolutheit, er ist zugleich Alleinheit, die von Ewig-

³² *Sermo* CCIV: h XIX.

³³ Ebd. N. 5, Z. 17–19.

³⁴ So in gewisser Weise bei J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* (München 21986) 77–111. Siehe dazu St. HARTMANN, *Trinitätslehre als Sozialkritik? Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff* (Frankfurt a. M. 1997) 36–48; 157–159.

³⁵ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 51, Z. 6–9 (N. 80): Quas (sc. res) si facere non posset, nec deus pater vel filius vel spiritus sanctus, immo nec deus esset. Quare, si subtilius consideras, patrem filium gignere, hoc fuit omnia in verbo creare. Vgl. auch U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff bei Nicolaus Cusanus* (Münster 2000) 74.

³⁶ So mit Recht V. SOLOV'EV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, 8. Vorlesung, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew I (München 1978) 679: Demgegenüber [d. h. gegenüber der These, daß Gottes ewiges Wirken einen ewigen Adressaten voraussetzt] kann man nicht einwenden, daß der ewige Gegenstand des Wirkens für Gott schon im Logos gegeben ist, denn der Logos ist ja derselbe Gott, nur zur Erscheinung kommend; dieses Erscheinen aber setzt jenes andere voraus, für das oder in bezug auf das Gott zutage tritt – und das heißt: es setzt den Menschen voraus.

keit her in sich in komplikativer Weise alles Seiende, das reale und das mögliche, enthält. So existiert auch der Gottmensch Jesus Christus vor und über der zeitlichen Schöpfung. Cusanus beruft sich gerne auf *Kol* 1,15, wo Christus der Erstgeborene der Schöpfung genannt wird. Ausdrücklich betont er, daß dieser vorweltliche Christus nicht das göttliche Wort sei, sondern der Gottmensch.³⁷ Die historische Menschwerdung Christi bedeutet dann nicht, daß sich erst in diesem Zeitpunkt der Logos mit der menschlichen Natur vereint hätte, sondern jener Gottmensch, der bei Gott über der Zeit vor allen Dingen existiert, den Cusanus an manchen Stellen im Anschluß an alttestamentliche Aussagen auch die göttliche Weisheit nennt, ist in der Fülle der Zeit in der Welt erschienen³⁸ und hat sich den Bedingungen irdischer Existenz unterworfen. Daß Cusanus die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur nicht als zeitlichen Vorgang versteht, wird durch seine Deutung des Todes Christi bekräftigt. Im Tode Christi wurde zwar nach Cusanus wie bei allen Menschen die Einheit der Seele mit ihrem Leib aufgelöst, die Einheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos aber blieb erhalten, da sie als größtmögliche Einheit der Zeit enthoben ist (*supra tempus*).³⁹ Gott ist also nach Cusanus ganz offenbar von Ewigkeit her auf die Menschwerdung hingeordnet. Ob Cusanus dabei an ein ideelles Sein des Gottmenschen in der ewigen Prädestination Gottes denkt oder an einen realen ewigen Gottmenschen, wie ihn später V. Solov'ev konzipieren wird, läßt sich auf Grund seiner wenigen Aussagen nicht entscheiden. Auf jeden Fall aber wird man sagen müssen, daß für Cusanus Gott keine leere Transzendenz bedeutet, sondern eine Macht, die hingeordnet ist auf die Selbstmitteilung in Jesus Christus. Es gilt für Cusanus auch der andere Teil der eingangs zitierten Aussage Solov'evs: der Glaube an Gott, konsequent zu Ende gedacht führt zum Glauben an den Gottmenschen. Der Gottmensch ist der *deus perfectus*.⁴⁰

³⁷ Siehe *Sermo* XLV: h XVII, N. 5, Z. 6–12: Et hoc modo dicimus Christum primogenitum omnis creaturae; non secundum divinitatem tantum, sed ut Christum, deum et hominem; non ex apparitione temporis, quia Verbum aeternum, in quo suppositatur creatura, ante omne tempus est. Et Christus sic est ante omnem creaturam. Siehe auch *De beryllo*: h XI/1, N. 35, Z. 14–17. Siehe zu diesen Stellen ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 19) 78; R. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 176–179.

³⁸ *De docta ign.* III 3: h I, S. 129, Z. 9–14 (N. 202).

³⁹ Vgl. *De docta ign.* III, 7: h I, S. 140 (N. 223–226); vgl. auch S. 146, Z. 1–19 (N. 233).

⁴⁰ Der Ausdruck »*deus perfectus*« begegnet nicht, siehe aber das Zitat in Anm. 30, wo

4) Die Vollendung und Aufhebung der Christozentrik in der Erscheinung der ewigen Kirche.

Noch in einem weiteren Punkt gibt es eine Parallele zwischen dem Denken Solov'evs und dem des Cusanus. Die Gestalt Christi wurde von Solov'ev im Laufe seiner Entwicklung immer mehr in die der göttlichen Sophia integriert. Etwas Ähnliches treffen wir bei Cusanus in dem grandiosen Finale, mit dem das Werk *De docta ignorantia* abschließt, dem Kapitel über die Kirche, vor allem dem Abschnitt über die vollendete, himmlische Kirche.⁴¹ Hatte er schon aus der Erkenntnis, daß Jesus die menschliche Natur in höchster Weise verwirklicht, geschlossen, daß alle, die an der menschlichen Natur teil haben, gleichsam in Jesus leben, so steigert er diesen Gedanken noch einmal, wenn er die triumphierende, die vollendete Kirche in den Blick nimmt. Alle, die Christus in diesem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe anhängen, subsistieren im ewigen Leben in Christus und werden durch diesen selbst zu Gott, und dies ohne Verlust der Wahrheit ihres eigenen Seins. Auf der anderen Seite gilt, daß Gott unter Wahrung seiner Absolutheit in Jesus Christus selbst zu Jesus wird und durch Jesus in allem alles ist.⁴² In einer kaum noch zu überbietenden Aufgipfelung seiner Gedankenbewegung läßt er dann die christozentrisch geprägte Einheit der Kirche in eins fallen mit der hypostatischen Einheit Christi und identifiziert schließlich diese beiden Einheiten mit der absoluten Einheit des trinitarischen Gottes, die, wie er an dieser Stelle ausdrücklich sagt,⁴³ durch die Person des Heiligen Geistes repräsentiert wird. So mündet das Werk aus in einer Vision der himmlischen Kirche, die die *unio unionum* darstellt, und alle drei Erscheinungsformen des *maximum* in sich vereinigt, Gott, das Universum und Christus. Die Christozentrik Gottes und der Welt wird so eingebettet in

Jesus als *quies et finis* des Schöpfergottes bezeichnet wird. Diese Christozentrik des göttlichen Wirkens mindert in keiner Weise die Theozentrik; denn Christus und in ihm die Menschen und die ganze Schöpfung sind ausgerichtet auf den göttlichen Vater, den Ursprung von allem.

⁴¹ *De docta ign.* III, 12: h I, S. 161–163 (N. 260–262).

⁴² Ebd. S. 161, Z. 7–20 (N. 260).

⁴³ Ebd. S. 162, Z. 18–22 (N. 262): *Unio enim absoluta spiritus sanctus est. Unio autem maxima hypostatica cum ipsa unione absoluta coincidit. Propter quod necessario unio naturarum in Christo per absolutam, quae spiritus sanctus est, et in ipsa existit. Unio autem ecclesiastica coincidit cum hypostatica, ut praefertur.*

die noch umfassendere Sicht der göttlichen Trinität, die sich in der vom Geist erfüllten, christusförmigen Kirche offenbart.

5) Die Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf im Gottmenschen Jesus Christus

Man wird Johannes Wenck von Herrenberg gut verstehen, wenn er dieser kühnen Konzeption der Einheit, nach der nun wirklich alles, Gottheit, Menschheit, Kirche und Welt in eins zu fallen scheinen, skeptisch gegenüberstand, ja sie mit dem christlichen Glauben in wichtigen Punkten nicht mehr für vereinbar hielt.⁴⁴ Wenn alle Menschen, oder zumindest alle Gläubigen, in Christus subsistieren, dann werde Christus zum Universalmenschen. Die Grenzen zwischen Gott und Schöpfung würden vermischt, die Menschen vergöttlicht. So lauten seine Hauptvorwürfe.

Sehen wir uns deshalb genauer an, wie Cusanus die Einheit von Gott und Mensch in Christus begreift. Es ist die größtmögliche Einigung, über die hinaus keine größere gedacht werden kann. Cusanus bestimmt sie als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf. Die Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze war die große Entdeckung, die Cusanus 1437 auf der Rückfahrt von Konstantinopel auf dem Meer gemacht hatte.⁴⁵ Nicht nur die konträren, sondern auch die kontradiktorischen Gegensätze fallen in

⁴⁴ Die Schrift von Johannes Wenck wurde herausgegeben von E. VANSTEENBERGHE, *Le »De ignota litteratura« de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (Münster 1910) (= BGPhMA VIII, Heft 6). Die von Johannes Wenck vorgestellte Conclusio nona, corollarium tercium lautet: Illud corollarium creaturam adequat creatori.« (ebd. S. 38). Dazu kommt das Corollarium quartum: [. . .] Ihesum valde dehonorat dolosa calliditate eum universalizans.« (ebd. S. 38); ferner die Conclusio decima, corollarium primum: Quanta venenositas corollarii! Quia tollit singularitatem humanitatis Christi, videlicet quod Christus non fuerit singularis homo, sed universalis, cuius humanitatem dicit Deum non per unionem hypostaticam, sed per abstractissimam intelligenciam, ponens essentiam Christi essenciam cuiuslibet hominis (ebd. S. 39). Johannes Wenck sieht also bei Cusanus die verurteilten Thesen Meister Eckharts wieder aufleben.

⁴⁵ Vgl. *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, S. 163–164 (N. 263–264); *De beryllo* 1: h XI/1, N. 1, Z. 1–2 (dort wird im Apparat auf viele Stellen verwiesen, an denen Cusanus von der coincidentia oppositorum spricht). Zur Lehre von der coincidentia oppositorum vgl. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 31) 44–70, DERS., *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 29) 96–114; NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*. Translated and introduced by H. LAWRENCE BOND (New York 1997) 19–84 (Introduction).

eins. Widersprüchliche Aussagen, etwa ›Gott ist‹ und ›Gott ist nicht‹, die nach dem Grundprinzip rationalen Denkens, dem Widerspruchsprinzip, nicht zugleich wahr sein können, verweisen den menschlichen Geist auf eine höhere Einheit, in der alle Gegensätze und Widersprüche gründen. Ganz offensichtlich hat Cusanus das Gottmenschentum Christi als den Höchstfall der Koinzidenz des Widersprüchlichen angesehen. Wir müssen, wie er sagt, »über all unser vernunfthaftes (intellektuelles) Erfassen hinaus gleichsam in belehrter Unwissenheit diese (göttliche) Person begreifen, die den Menschen mit sich vereinte.«⁴⁶ Schöpfer und Geschöpf sind für Cusanus Gegensätze, ja Widersprüche.⁴⁷ Sie werden in Christus keineswegs verwischt. Der Mensch kann sich nicht allmählich zu einem göttlichen Wesen hocharbeiten (ascensus), und umgekehrt kann Gott nicht hinabsteigen zu seiner Schöpfung (descensus) und sich in ein Geschöpf verwandeln; er kann sich nicht selbst aufgeben. Die Gegensätze von Absolutem und Kontraktem werden in dieser Vereinigung als solche bewahrt.⁴⁸ Im Bezug auf Jesu Leiden und Sterben spricht Cusanus davon, daß in Christus das Größte (maxima im Plural!) mit dem Kleinsten (minima) in eins falle, zum Beispiel die größte Erniedrigung mit der Erhöhung, der schimpfliche Tod des Tugendhaften mit dem verherrlichten Leben.⁴⁹ In der Predigt LVII spricht Cusanus von einer Theologie

⁴⁶ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 130, Z. 23–25 (N. 204): Et ad hoc, ut supra omnem intellectualem nostram comprehensionem quasi in docta ignorantia hanc personam concipiamus, quae hominem sibi univit, ascendentes in nostro intellectu consideremus.

⁴⁷ *De vis.* 21: h VI, N. 91, Z. 1–8: Ihesu, finis universi, in quo quiescit tamquam in ultimitate perfectionis omnis creatura, tu es omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus, quia de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum; stultitiam asserunt id credere possibile.

⁴⁸ *De docta ign.* III, 2: h I, S. 125, Z. 9–20 (N. 194): Subsisteret igitur contractum in absoluto taliter quod, si ipsum deum conciperemus, falleremur, cum contractum naturam non mutet; si creaturam ipsum esse imaginaremur, deciperemur, cum maximitas absoluta, quae deus est, naturam non deserat; Si vero ut compositum ab utroque putaremur, erraremur, cum ex deo et creatura, contracto et absoluto maxime, compositio sit impossibilis. Oporteret enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit et creatura, ita creatura ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret.

⁴⁹ *De docta ign.* III, 6: h I, S. 138–139 (N. 220). Vgl. auch *Sermo* CCLXII (259): V₂, fol. 208^{vb}: Mira res est. Ratio lucida ducit per regiones et quaerit quem diligit et

der Koinzidenz, mit deren Hilfe sich gegensätzliche Aussagen des Neuen Testaments verstehen lassen.⁵⁰

Wenn die hypostatische Union tatsächlich den Höchstfall der Koinzidenz des Widersprüchlichen darstellt, so stellt sich die Frage, ob Cusanus nicht vielleicht den Gedanken der Koinzidenz an Christus abgelesen hat. Gewöhnlich werden andere Sachverhalte genannt, die Cusanus zur Koinzidenzidee geführt haben; soweit es sich um theologische Gegenstände handelt, etwa die Frage der Wahrheit sich widersprechender Aussagen über Gott.⁵¹ Auf jeden Fall steht fest, daß das Dogma der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die unvermischt und ungetrennt in der einen Person vereinigt sind, zumindest die genauere Fassung der Koinzidenzidee beeinflusst hat.⁵² Wie eng die Koinzidenzlehre mit der Christologie verbunden ist, zeigt auch das berühmte Beispiel vom Kreis, in den ein Vieleck eingeschrieben ist; Cusanus benutzt es, um die Koinzidenz von Gottheit und Menschheit in Christus zu veranschaulichen.⁵³

Wenn man diese in dem von Cusanus gemeinten Sinn versteht, dann entfallen die Einwände, die Johannes Wenck von Herrenberg erstmals formuliert und andere bis in die neueste Zeit hinein wiederholt haben.⁵⁴

numquam requiescit nisi quando devenitur ad puerum humilem qui rex. Nisi enim simul concurrat innocentia et imperium in uno, non ipsum ut magistrum amplectetur, sed vagabit tamdiu, quousque reperiat coincidentiam stabuli et palatii, pueri et viri, servi et domini, pauperis et divitis, hominis et dei.

⁵⁰ Vgl. *Sermo* LVII: h XVII, N. 24: Per theologiam enim coincidentiae oppositorum intellegimus hoc esse Deum ad nos venire, qui est ubique per essentiam, quod est nos ad ipsum venire. Cusanus nennt noch weitere reziproke Aussagen des Neuen Testaments als Beispiele für eine coincidentia oppositorum, unter anderen: diligere Deum = diligere a Deo; ipsum esse in Patre = Patrem esse in ipso; cognoscere = cognosci; ignorare = ignorari.

⁵¹ Vgl. *Sermo* XXII: h XVI, N. 7–15.

⁵² Vgl. das Zitat in Anm. 48. Den Einfluß des Dogmas von Chalkedon auf die Christologie des Cusanus betont sehr stark SCHÖNBORN, *De docta ignorantia* (wie Anm. 11).

⁵³ *De docta ign.* III, 4: h I, S. 132, Z. 9–13 (N. 206). [. . .] quasi ut si polygonia circulo inscripta natura foret humana, et circulus divina: si ipsa polygonia maxima esse debet, qua maior esse non potest, nequaquam in finitis angulis per se subsisteret, sed in circulari figura, ita ut non haberet propriam subsistendi figuram etiam intellectualiter ab ipsa circulari et aeterna figura separabilem.

⁵⁴ Vgl. neuerdings B. IRLÉN, *Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago-Dei-Lehre des Nikolaus von Kues*, in: *FZPhTh* 47 (2000) 381–401.

Gott gibt seine Gottheit nicht auf, wenn er in der Schöpfung alles in allem wird. Von einer Tendenz zum Pantheismus kann keine Rede sein. Auf der anderen Seite wird auch die Menschheit nicht von der Gottheit aufgesogen. Im Gegenteil, indem die Menschheit in Christus in eine hypostatische Einheit mit Gott aufgenommen wird, wird dadurch gerade die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur und jedes einzelnen Individuums und der Schöpfung insgesamt bestätigt und gestärkt. Es gibt nach Cusanus kein stufenweises Aufsteigen vom Menschlichen zum Göttlichen. Es kann nach ihm auch gar nicht das Bestreben des Menschen sein, etwas anderes, etwa ein reiner Geist, ein Engel oder gar Gott, werden zu wollen. Ein Grundsatz der cusanischen Anthropologie lautet: der Mensch strebt danach, in seiner eigenen Natur vollendet zu werden.⁵⁵ Weil das im Sinne des Cusanus letztlich nur in einem Menschen gelingt, der zugleich Gott ist, so geht vom Christusglauben ein mächtiger Impuls aus in Richtung Selbstverwirklichung des Menschen. Wenn Cusanus so sehr die schöpferische Freiheit des Menschen betont, dann ist das letztlich in Christus begründet.

Zweiter Teil: Expansion und Grenzen der christozentrischen Betrachtung

Die Einsicht in die zentrale Bedeutung Christi ist, wie Cusanus am Ende von *De docta ignorantia* im Brief an den Kardinal Cesarini schreibt, in ihm langsam gereift. »Jesus der Herr wurde mir beständig größer im Denken und in der Zuneigung durch das Wachstum des Glaubens.«⁵⁶

Sein Denken über Christus war also in beständiger Entwicklung. Von daher erklärt sich auch die Tatsache, daß es in seinem Gesamtwerk Elemente gibt, die in einer gewissen Spannung zur Christozentrik stehen.

Das gilt bereits für die Schrift *De docta ignorantia*. Die originelle, im 12. Kapitel des zweiten Buches geäußerte Idee, daß auch auf anderen Sternen möglicherweise vernunftbegabte Lebewesen wohnen, läßt sich kaum mit der einzigartigen Mittlerschaft Christi vereinbaren.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. *De docta ign.* II, 12: h I, S. 107, Z. 16–17 (N. 169); *Sermo* CCIV: h XIX, N. 4.

⁵⁶ *De docta ign.* III, Epistola auctoris: h I, S. 163–164 (N. 264).

⁵⁷ Vgl. V. HÖSLE, Platonism and Antio-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophy of

Weit wichtiger aber ist die Spannung, die in seiner vorhin aufgezeigten anthropologischen Sicht der Christologie grundgelegt ist. Diese führt ihn in den auf *De docta ignorantia* folgenden Schriften dahin, den menschlichen Geist und dessen Fähigkeiten genauer in den Blick zu nehmen. Bereits in *De coniecturis* zeigt er, wie der menschliche Geist als Bild Gottes in gewisser Weise auch den unendlichen Gott umfaßt. Diese Geistphilosophie findet dann ihren Höhepunkt in der Bestimmung des Menschen als lebendiges Bild Gottes (*De mente*) und als zweiter Gott (*De beryllo*). Entscheidend in unserem Zusammenhang ist es, daß er diese Bestimmungen ohne Rückbezug auf Christus entwickelt.

Auf der anderen Seite hat er in derselben Zeit Schriften verfaßt, welche die Christozentrik noch deutlicher hervorheben, als das in *De docta ignorantia* geschehen ist. Dazu gehören nicht nur seine Predigten, sondern auch spekulative Werke, vor allem *De visione Dei*.

Hier folgert er aus der Erkenntnis, daß Christus die menschliche Natur zu ihrer höchst möglichen Vollendung geführt habe, auch eine Vollkommenheit des menschlichen Sehens und Wissens Christi. Jesus übertrifft alles menschliche Sehen an Vollkommenheit, Schnelligkeit und Scharfsinn. Er kann aus kleinsten Gesten heraus sogleich alles erkennen, lesen etc.⁵⁸ Er kennt und beherrscht, wie er an anderer Stelle sagt, auch alle Künste, die mechanischen wie die freien, auf vollkommenste Weise und lehrt sie den Menschen.⁵⁹ Insofern wird man sagen müssen, daß nach Cusanus Jesus auch der beste Mathematiker und Lehrmeister der Mathematik sei. Radikale Christozentriker wie Malebranche haben sich nicht gescheut zu behaupten, wir hätten es Christus zu verdanken, daß wir die metaphysischen wie die mathematischen Wahrheiten erkennen.⁶⁰

Mathematics: F. Domínguez u. a. (ed.), *Aristotelica et Lulliana* (Steenbrugge 1995) 517–543, dort S. 519.

⁵⁸ Vgl. *De vis.* N. 96: Ihesu, qui omne scibile actu sciebas quasi magister magistrorum, in minimis et nobis invisibilibus mutationibus et signis verum de corde et eius conceptu faciebas iudicium.

⁵⁹ *Sermo CVIII*: V₂, fol. 19^{rb}: Nota quod in ratione est vis intellectiva; illa vis est, ex qua potest homo scire artes mechanicas et liberales. Vis illa semper fuit in anima; tamen ignorabat anima potentiam suam, quod scilicet posset habere artem seminandi. Venit unus, qui hanc artem primo ex se habuit et aliis tradidit. Et aiebat populus: »Benedictus Deus, qui dedit hanc potestatem hominibus.« Sic de arte medendi, de arte scribendi etc. Sic venit Jesus, qui ex se habuit omnem scientiam et artem omnium scibilium, inter quas artes est ars vivificandi . . .

⁶⁰ Vgl. N. MALEBRANCHE, *Abhandlung von der Natur und der Gnade* (1712) (Hamburg 1993)

Obwohl Cusanus die Idee von Christus als dem perfekten Menschen in manchen Punkten wohl übersteigert hat, so hat er sich doch im allgemeinen den Sinn für das richtige Maß bewahrt. Er leitet die mathematischen Erkenntnisse keineswegs aus der Christologie ab. Dieses Vorgehen entspricht nicht nur seinem gesunden Menschenverstand, der ihm nahelegt, Prinzipien flexibel anzuwenden, sondern es entspricht vor allem seinem Konzept von Christozentrismus. Christus als der vollkommene Mensch setzt die Fähigkeiten und Künste der menschlichen Natur frei, damit sie vom Menschen in eigener Verantwortung entfaltet werden. Christus ist das Herz von allem, nicht das Systemprinzip, aus dem sich alles ableiten läßt. Die koinzidentelle Christologie vereinigt, wie gezeigt, Gott und Kreatur so, daß die Eigenständigkeit beider gewahrt wird.

Trotzdem bleibt die Frage, wie das Nebeneinander von christozentrisch bestimmten Schriften und rein geistphilosophisch orientierten Traktaten, die ohne Bezug auf die Christologie auskommen, zu erklären ist. Zum Teil liegt es wohl einfach an der verschiedenen Thematik; Cusanus beschränkt sich eben in manchen Schriften auf philosophische Aspekte des menschlichen Geistes. Offenbar hat er aber doch auch die Spannung der beiden Betrachtungsweisen selbst gespürt. Besonders in seinem Werk *De aequalitate* (1457) versucht er, Konsequenzen aus dem Glauben an die Inkarnation für die Erkenntnistheorie zu ziehen. Wie Harald Schwaetzer vor kurzem in seiner Studie über den Begriff der Aequalitas gezeigt hat, gelingt es Cusanus mit Hilfe dieses christologischen Begriffs (Christus gleichen Wesens mit Gott und mit den Menschen) zu einer positiven Bewertung der menschlichen Erkenntnis zu finden, sowohl was die Selbst- wie die Fremderkenntnis angeht.⁶¹

Aufs Ganze gesehen bleibt jedoch bis in die letzten Schriften hinein – man vergleiche etwa den Brief an den Novizen Nikolaus von Bologna – eine Spannung zwischen einer geistphilosophischen und einer heilsgeschichtlich-christologischen Betrachtungsweise –, eine Spannung, die das Denken des Cusanus allerdings nicht hemmt, sondern eher be-

besonders S. 209–239. Siehe auch MILLET, *Dieu ou le Christ* (wie Anm. 9) 175, 181–183; X. TILLIETTE, *Der dreifaltige Gott und die Schöpfung im philosophischen Denken*, in: IKZ Communio 30 (2001) 139–152.

⁶¹ H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikation eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (Hildesheim 2000).

fruchtet und beflügelt. So wird bestätigt, daß Christus das Herz, nicht das Systemprinzip des cusanischen Denkens darstellt.

Dritter Teil: Christozentrik – eine Wahrheit des Glaubens?

Ein letzter Punkt muß noch berührt werden, das Verhältnis der Christozentrik zum Glauben. Wenn der Gottmensch das Herz des cusanischen Denkens bildet, dann, so muß man mit Erwin Metzke sagen, »hat (Cusanus) hier offenbar ein ganz außerhalb aller Philosophie liegendes Faktum zum unaufhebbaren Fundament seiner Philosophie gemacht.«⁶² Philosophen werden fragen, wo da noch Platz bleibt für eine eigenständige Philosophie. Und die Theologen werden befürchten, daß bei dieser Sicht der Christozentrik die Freiheit der göttlichen Gnade zu kurz kommt, weil sich Gott ja nach dieser Auffassung mit einer gewissen Notwendigkeit inkarnieren muß.⁶³

In neuerer Zeit ist es besonders Kurt Flasch, der eine Deutung der cusanischen Inkarnationslehre als Glaubenslehre mit Entschiedenheit ablehnt. Der christliche Glaube sei nur die historisch-psychologische Voraussetzung für das cusanische Denken; aber in seiner Argumentation stütze sich Cusanus ganz auf die Vernunft. Auch Inkarnation und Trinität seien Vernunftwahrheiten. Er spricht deshalb von einer Inkarnationsphilosophie und einer Trinitätsphilosophie des Cusanus.⁶⁴

Für diese Auffassung sprechen in der Tat viele Texte des Cusanus. Wie gezeigt, begründet Cusanus sowohl die Möglichkeit wie die Wirklichkeit der Inkarnation mit Vernunftargumenten, die auch Nichtgläubigen zugänglich sind.

Auf der anderen Seite spricht Cusanus an vielen Stellen geradezu penetrant von den Grenzen der Philosophie und der Notwendigkeit

⁶² E. METZKE, *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, in: DERS., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte* (Witten 1961) 241–263, dort S. 260.

⁶³ Vgl. ROTH, *Suchende Vernunft* (wie Anm. 19) 309, der kritisiert, daß Cusanus die Gnadenhaftigkeit zu wenig hervorhebe.

⁶⁴ Siehe FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 31) 53–54. Vgl. auch K. REINHARDT, *Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. Theologische Fakultät Trier 1950–2000* (Trier 2000) 169–179.

des Glaubens, so daß man den Glauben keinesfalls nur als eine zeitbedingte Voraussetzung seines philosophischen Denkens abtun kann. Er hat ganz offensichtlich eine konstitutive Funktion für das Erkennen der göttlichen Dinge.⁶⁵

Darauf hat mit Recht William J. Hoye in seiner Kritik an Kurt Flasch hingewiesen.⁶⁶ Auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Nominalismus, der die absolute Macht Gottes ebenso sehr betont wie die menschliche Unwissenheit, bekommen die cusanischen Aussagen über die Notwendigkeit des Glaubens, wie er meint, eine gewisse Plausibilität. Trotzdem geht W. Hoye meines Erachtens zu weit, wenn er die Position des Cusanus letztlich als Glaubenspositivismus bestimmt. Cusanus fällt nicht in eine rein affirmativ-positive oder gar positivistische Theologie zurück. In dem schon zitierten Kapitel 11 des dritten Buches von *De docta ignorantia* führt er aus, wie der Glaube in komplikativer Form alles Einsehbare in sich enthält und wie er den Menschen in den Himmel der reinen Intellektualität entrückt. Der menschliche Intellekt faltet das aus, was ihm der Glaube vorgibt, und sein Vermögen reicht nach Cusanus so weit, daß er grundsätzlich alle Geheimnisse des Glaubens, auch die göttliche Trinität und die Inkarnation, verständlich machen kann. In einer Predigt zu Epiphanie zum Beispiel deutet er den Satz des Matthäusevangeliums, daß die Weisen aus dem Morgenlande von Bethlehem auf einem anderen Weg nach Hause zurückkehrten, auf das Verhältnis von Glauben und Verstehen und findet zu der schönen Formulierung: »Wer auf dem Weg des Glaubens zu Christus und seiner Betrachtung gelangt, kehrt auf einem anderen Weg ins Menschliche zurück: zu Christus durch den Glauben, zum Menschlichen durch das Denken.«⁶⁷

⁶⁵ Vgl. z. B. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152–153 (N. 245–246); ferner *Sermo XLI* (h XVII), wo auf den mehr philosophischen Teil (N. 7–12: Quo modo Christum ut perfectionem omnium, quae appetimus, in nobis reperiamus) ein offenbarungstheologischer Teil (N. 13–17: Quo modo per fidem ad Salvatorem accedamus) folgt. Vgl. ferner die Weihnachtspredigt *Sermo XLIII* (h XVII, N. 5), wo von den Philosophen gesagt wird, daß sie sich im Wald von Ägypten verirrt hätten und dort Lebensbäume oder Lebensentwürfe pflanzten, durch die sie die Menschen nur täuschten.

⁶⁶ W. J. HOYE, *Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues*, in: MM 26: Was ist Philosophie im Mittelalter?: hrsg. von J. A. Aertsen und A. Speer (Berlin 1998) 731–737. Hoye wendet sich gegen Veröffentlichungen von Flasch, die vor seinen beiden Cusanus-Büchern (1998; 2001) liegen; aber seine Kritik trifft auch auf die genannten späteren Veröffentlichungen von Flasch zu.

⁶⁷ *Sermo CCLXII* (259): V₂, fol. 209^{rb}; siehe die deutsche Übersetzung in NIKOLAUS VON

Auf der einen Seite weist Cusanus also hin auf die Notwendigkeit des Glaubens. Die Gestalt Christi und seine zentrale Stellung in Gottes Schöpfung kann nur im Glauben erfaßt werden. Das betont er sehr nachdrücklich in *De visione Dei*, Kapitel 21: »Jesus, du Ziel des Universums, in dir als in seiner höchsten Vollendung ruht jedes Geschöpf. Doch du bist allen Weisen dieser Welt völlig unbekannt, da wir von Dir Widersprüchliches als höchst wahr behaupten. Du bist ja zugleich Schöpfer und Geschöpf, ziehst an Dich heran und bist zugleich herangezogen, bist endlich und unendlich zugleich.«⁶⁸ Also gerade der Kern seines Denkens, die Koinzidenz des Widersprüchlichen, ist offenbar nur im Glauben zugänglich.⁶⁹

Der Christusglaube steht also nach Cusanus am Anfang allen Denkens; aber er wird nicht als Begrenzung des menschlichen Denkens verstanden, sondern eher als Kraft, die im Denken ihren Sitz hat und diesem Ansporn und Selbstvertrauen gibt. Er reißt den menschlichen Verstand gleichsam über sich hinaus in den Himmel der einsichthaften Vernunft und setzt somit das Denken erst ganz frei.

Am Schluß des Vortrages soll ein Bild stehen, in dem Cusanus die Bedeutung des Christusglaubens und zugleich die Kraft des menschlichen Denkens in prägnanter Form miteinander verbindet. Die menschliche Natur ist, wie er in der Predigt CVIII sagt, wie ein Auge; im Sünder ist es erblindet wie das Auge eines Maulwurfs; in dem von Christus erneuerten Menschen dagegen wird es zum Auge des Adlers, der der Sonne entgegenfliegt.⁷⁰ Cusanus sieht also zumindest in seiner reifen Phase das Symbol menschlichen Erkennens nicht mehr (wie zu Beginn von *De docta ignorantia*) in der Nachteule, die das helle Licht nicht erträgt, sondern vielmehr im Adler, der zur Sonne schaut.⁷¹ In einer Predigt über

KUES, *Predigten im Jahreslauf*. In Verbindung mit KLAUS REINHARDT eingeleitet und übersetzt von HARALD SCHWAETZER (Münster 2001) S. 21, N. 6.

⁶⁸ *De vis.* 21: h VI, N. 91.

⁶⁹ Siehe auch *De beryllo*: h XI/1, N. 42; hier wirft Cusanus den antiken Philosophen vor, sie seien bei einer dualistischen Betrachtung der Wirklichkeit stehen geblieben und hätten nicht zur Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze gefunden, weil sie zwar den göttlichen Vater und den menschengewordenen Sohn erkannt hätten, aber nicht den Heiligen Geist, der »secundum nostram perfectam theologiam« die Verbindung von Vater und Sohn ist.

⁷⁰ *Sermo* CVIII: V₂, fol. 19^{va}: Quare humana natura de se est ut oculus, qui secundum Adam est ut oculus talpae, secundum Christum ut oculus aquilae.

⁷¹ Vgl. zur Vorgeschichte C. STEEL, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die*

das Dreimalheilig der Seraphim fügt er noch das Bild von den Flügeln hinzu. Der Glaube ermuntert die Vernunft, daß sie ihre Flügel ausspanne und zu der geglaubten Wirklichkeit hinfliege.⁷²

Möglichkeit der Metaphysik (Lectio Albertina 4) (Münster 2001). Am Ende, S. 42–43, kommt Steel auch auf Cusanus zu sprechen, bezieht sich aber nur auf die Äußerungen in *De docta ignorantia* I, 1: h I, S. 6, Z. 15–17 (N. 4).

⁷² *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 7: Paremus intellectum ad volatum, uti ala paratur, hoc est, ut potentiam intellectualis motus quantum possibile est in actum extendamus [. . .] Pergere igitur ad visionem intellectualem veri per auditum fidelem recepti est volare intellectualiter sive seraphice aut ut angelus. Vgl. ferner N. 8: Extendamus igitur alas, ut volare valeamus ad id quod fide tenemus. Siehe dazu M. THURNER, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 81–128, dort S. 111ff.