

# Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?\*

Von Viki Ranff, Trier

In der Geschichte der Theologie gibt es verschiedene Auffassungen darüber, warum Gott Mensch geworden ist. Die klassische Antwort, dass die Menschwerdung Christi dazu diene, den Menschen aus der Sündenverfallenheit zu erlösen, wird insbesondere von Anselm von Canterbury im 11. und frühen 12. Jahrhundert bedacht. Seine Schrift *Cur Deus homo*<sup>1</sup> reflektiert, dass nur ein Gottmensch die Satisfaktion leisten könne, da ein Mensch auch für die Sünden der Menschen Genugtuung leisten müsse. Zugleich aber wurden die Rechte Gottes verletzt, so dass ein Mensch gar nicht erstatten könne, was Gott geschuldet werde, denn der Mensch schulde Gott alles, was er habe und könne daher nicht zusätzlich etwas erstatten, was die Sünde Gott geraubt hat. Um zur angemessenen Rückerstattung fähig zu sein und zugleich als Mensch Genugtuung zu leisten, musste Gott selbst Mensch werden, um in der göttlichen und menschlichen Natur beide Bedingungen zu erfüllen.

Ist dies aber eine hinreichende Auskunft darüber, warum Gott Mensch wurde? Wenn es auch im Credo der Kirche heißt: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est«: »Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel herabgestiegen, hat Fleisch angenommen«, so ist dennoch zu überlegen, ob dies der einzige Grund der Inkarnation war.<sup>2</sup>

---

\* Vortrag im Lesesaal der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier am 30. April 2010.

1 ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, München 1956.

2 RUDOLF HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*. *Cur Deus Homo*, München 1969, 62f., Anm. 28 zu Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Johannes Duns Scotus. Eine überblickshafte Darstellung der theologiegeschichtlichen Stationen in dieser Frage bietet: WERNER DETTLOFF, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart* 22 (1959) 17–28, bes. I. Die Zentralstellung Christi und die scotische Lehre

Johannes Duns Scotus im späten 13. Jahrhundert und mit ihm einige andere Theologen stellen die Frage, ob Gott auch Mensch geworden wäre, wenn es den Sündenfall nicht gegeben hätte. Albertus Magnus vermutet, die Inkarnation auch ohne Sündenfall könne angemessen sein, damit sich der Kreislauf des von Gott ausgehenden und zu ihm zurückstrebenden Universums schließe. Thomas von Aquin lehnt in der *Summa theologiae* diese Sichtweise ab.<sup>3</sup> Mit Duns Scotus wird die Auffassung verbunden, dass der Sündenfall nicht die »conditio sine qua non« für die Menschwerdung war, sondern dass es in Gott verschiedene aufeinander folgende Willensdekrete gebe, die auf eine Inkarnation auch unabhängig vom Sündenfall hindeuten.<sup>4</sup> Nach Rudolf Haubst teilt Johannes Wenck von Herrenberg, der Zeitgenosse und Gegenspieler des Cusanus, in der Einleitungsquaestio zum III. Sentenzenbuch von 1431 die thomistische Position.<sup>5</sup>

Wilhelm Breuning sieht den Sinn dieser seit der Frühscholastik diskutierten Frage darin, »[...] die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das absolute Heilswerk Gottes herausstellen zu können, das schon ursprünglich mit dem Schöpfungsziel verbunden war«, etwa bei Albertus Magnus oder Johannes Duns Scotus. Bonaventura, Thomas von Aquin und andere wollen dagegen die »Selbstentäußerung Gottes bis zum Kreuz als die real tiefste Verwirklichung der Gnade so herausarbeiten, dass gerade diese konkrete Liebe Gottes über spekulativen Erörterungen nicht verblaßt.«<sup>6</sup>

---

von der absoluten Prädestination Christi, 17–22. BERNARD MCGINN, *Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus (sic!) and his Predecessors*, in: *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, edited by Thomas M. Izbicki and Christopher M. Bellitto, Leiden/Boston/Köln 2002, 151–175, hier: 164, sieht bei Cusanus beide Inkarnationsmotive verbunden. Die Erlösungsnotwendigkeit sei »a necessary, though not exhaustive, motive for the Incarnation«.

- 3 Vgl. RUDOLF HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 182.
- 4 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 183: »Die Reihenfolge der fünf Stufen der Dekrete Gottes, wobei erst auf der letzten die Vorbestimmung des Leidens Christi erfolgen soll, gehört den Skotus-Reportationen an. Nach dem eigentlichen Skotismus ist ferner die Prädestination Christi von der ›Vollendung des Universums‹ unabhängig.«
- 5 HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3), 184. Eine ausführlichere theologiegeschichtliche Darstellung des Gedankens findet sich bei: HAUBST, *Menschwerdung* (wie Anm. 2) bes. 97–177.
- 6 Art. Inkarnation von WILHELM BREUNING, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991)

Vielleicht ist jedoch die Frage in der Form des Irrealis: »Was wäre gewesen, wenn es keinen Sündenfall gegeben hätte?« zu einseitig gestellt. Cusanus scheint die Fragestellung dahingehend zu erweitern, ob es einen Grund für die Inkarnation auch vor aller Differenzierung in Erlösungsbedürftigkeit oder Sündlosigkeit geben könnte. Hier deutet sich bereits eine überdisjunktive Lösung der Frage an, die sowohl der soteriologischen Notwendigkeit als auch der kosmischen und eschatologischen Perspektive gerecht werden kann.

Sowohl Hildegard von Bingen als auch Nikolaus von Kues beziehen sich mit dieser Fragestellung auf biblische Zusammenhänge, in denen von der Vollendung des Menschen durch Christus die Rede ist. Die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur gemäß 2 Petr 1,4 konnte Christus nur als Gottmensch verwirklichen, denn als Abbild des Vaters ist er das Urbild der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Eph 1,4: »Denn in ihm hat er uns auserwählt vor der Grundlegung der Welt« und Kol 1,15: »Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung«. Wenn man diese biblischen Aussagen auf die Inkarnation als Sinn und Ziel der Welt bezieht, erweist sich Christus als Ziel und Mittelpunkt aller Kreatur. Dies legt zudem eine »ewige Schöpfung« nahe, da der von Ewigkeit her bestehenden Urbildlichkeit Christi kein nur zeitliches Ebenbild zugeordnet sein kann. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Erlösungsnotwendigkeit vergessen wäre. Vielmehr sind beide Gründe für die Inkarnation, nämlich die Vollendung der Schöpfung und die soteriologische Dimension, zusammenzudenken. Christus als der Gottmensch erfüllt den Sinn der Schöpfung in seiner Person und erlöst zugleich den Menschen von der Sünde. Da es in Gott keine zeitliche Abfolge der Erkenntnis oder der Ratschlüsse, sondern nur ein ewiges Zugleich gibt, sieht Gott in der Erschaffung des Menschen dessen kosmische Vollendung in Christus, die auch über die Erlösung von der Sünde erreicht wird. In der überzeitlichen »*praescentia Dei*« ist beides widerspruchsfrei zu verbinden.<sup>7</sup>

---

Sp. 425f., hier: Sp. 426. Nach MCGINN, *Maximum Contractum* (wie Anm. 2) 168 ist die Sohnschaft (*filiatio*) des Menschen nur durch Christi Inkarnation zu erlangen.

7 Zum Verhältnis von »*praescentia Dei*« und ewiger Schöpfung bei Hildegard von Bingen vgl.: VIKI RANFF, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 17)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 149 und 163.

## 1. Bilder für die Vollendung des Menschen in Christus bei Hildegard von Bingen

Die Äbtissin und Visionärin aus dem 12. Jahrhundert beschreibt ihre Schau in drei großen Visionsbüchern, die sie seit ihrem 43. Lebensjahr, von 1141 bis 1175, niederschrieb. In komplexen Bildern schildert sie die von Gott eingegebenen Schauungen, die sie nicht in einer Ekstase, sondern wach und bei vollem Bewusstsein, nicht in den äußeren Sinnen, sondern in ihrem Innern erlebt. Zwei verschiedene Stufen eines inneren Lichtes erschließen ihr die Inhalte der Visionen und Auditionen.<sup>8</sup> Obwohl sie sich als »ungelehrt« bezeichnet, gebraucht sie eine sehr differenzierte Sprache, in der sie auch philosophische und theologische Fragen ihrer Zeit anklingen lässt, wie etwa die Frage nach Gründen der Menschwerdung Christi über die Erlösungsnotwendigkeit hinaus. Nach Heinrich Schipperges steht »die Lehre von der ›Praedestinatio Christi absoluta‹, wonach die Inkarnation von Anfang an im Ratschluß Gottes lag und auch ohne den menschlichen Sündenfall erfolgt wäre, [...] im Mittelpunkt des hildegardischen Weltbildes.«<sup>9</sup>

In ihrem letzten Visionswerk, dem *Liber divinorum operum*, legt sie unter anderem den biblischen Schöpfungsbericht aus. Darin kommt sie auch auf die Gründe für die Inkarnation zu sprechen, während sie Gen 1,27 erklärt: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.« Sie interpretiert diesen Vers folgendermaßen:<sup>10</sup> »Laßt uns den Menschen machen nach unserem Abbild,

8 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistola* 103R an Wibert von Gembloux, in: Dies., *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 91A), Turnholt 1993, 261, 70–74: »Ista autem nec corporeis auribus audio nec cogitationibus cordis mei, nec ulla collatione sensuum meorum quinque percipio, sed tantum in anima mea, apertis exterioribus oculis, ita ut numquam in eis defectum extasis patiar; sed uigilanter die ac nocte illa uideo.« Die deutsche Übersetzung aller lateinischen Hildegard-Zitate entstammt: RANFF, Wege (wie Anm. 7).

9 HILDEGARD VON BINGEN, *Heilkunde*. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten, nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1966, 313, Anm. 4. MCGINN, *Maximum Contractum* (wie Anm. 2) 170f. betont, dass Hildegard – wie Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis – die augustinische Ablehnung der absoluten Prädestination Christi anzweifelt. Vielmehr sehe sie eine christologische Verbindung von Schöpfung und Inkarnation, vgl. ebd., 172f.

10 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber divinorum operum* II 1, 43, ed. Albert Derolez/Pe-

das ist nach jenem Kleid, welches im Schoß der Jungfrau sprossen sollte [...]. So macht ja auch der Mensch sein Kleid nach seinem Gleichnis, nach jener Gestalt jedenfalls, die Gott vor den Zeiten voraus wusste. [...] So hat Gott auch alle Schöpfung im Menschen eingezeichnet.« Das Abbild Gottes wird hier identifiziert mit dem Leib, den Christus in der Menschwerdung aus Maria annehmen will. Ähnlich macht der Mensch sein Kleid nach dem Bild seiner selbst, das Gott ebenfalls von Ewigkeit her voraus wusste. Der menschliche Leib, den Christus in der Inkarnation annimmt, steht zum Urbild in einem ähnlichen Verhältnis wie das menschliche Kleid zu seinem Leib. Wie der Mensch sein Kleid buchstäblich »auf den Leib schneidert«, so ist der Leib für Christus ein Kleid, das die von Ewigkeit in der »praesentia Dei« liegende Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt. So hat Gott in der Erschaffung des Menschen dessen Leib schon nach dem Maß des inkarnierten Christus gestaltet.

In ihrem ersten Visionswerk, dem *Liber scivias* von 1141, schildert Hildegard den Gedanken der Menschwerdung Christi unabhängig vom Sündenfall im biblischen Bild der Wurzel Jesse nach Jes 11,1f. In Verknüpfung mit dem Johannesprolog, nämlich Joh 1,2f., beschreibt Hildegard den Zusammenhang auch hier im Bild des Kleides:<sup>11</sup> »Denn ein

---

ter Dronke (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 92), Turnholti 1996, 328, 26f.47–49.55: »Faciamus hominem ad imaginem nostram, id est secundum tunicam illam, quae in utero uirginis germinabit [...] sicut et homo tunicam suam ad similitudinem sui facit, secundum formam utique illam, quam Deus ante secula presciebat. [...] Sic et Deus omnem creaturam in homine signavit.« Vgl. zur absoluten Prädestination Christi auch: VIKI RANFF, Warum wurde Gott Mensch? Gedanken zur Theologie der Menschwerdung bei Hildegard von Bingen, in: *ContaCO*, hg. vom Collegium Orientale und Oriens-Occidens e.V., 3/4 (2001/2002) 82–85. Unter mariologischen Gesichtspunkten bespricht dieses Thema HILDEGARD GOSEBRINK, Maria in der Theologie Hildegards von Bingen (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 29), Würzburg 2004, 37–43, II.1.1.2. Die absolute Vorherbestimmung der Inkarnation.

11 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Scivias* III 8, 15, ed. Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris (CChr CM 43A), Turnholti 1978, 498, 723–499, 736: »[...] quoniam unus Deus est a quo omnia bona ueniunt et per quem omnia sapienter disposita sunt. Et quia spiritus Domini super ipsum florem requieuit, spiritus etiam sapientiae super eum mansit: quoniam »ubi spiritus Domini« affuit, »ibi« sapientia non deerat. Sic ergo spiritus sapientiae et intellectus in eo fuit; quoniam magna sapientia apparuit, cum Deus omnia per Verbum suum creauit; quia sapientia sic diffusa est in illo, quod idem Verbum erat sapientia. Sed idem Verbum nondum incarnatum inuisibile fuit, id autem incarnatum uisibile apparuit: quoniam Verbum quod »ante omnem creaturam« erat in corde Patris, »per« quod »omnia facta sunt et sine« quo »factum est nihil«, ipsum enituit flos sub tempore, scilicet emicans in humanitate, bonum intellectum hominibus proferens suis testificationibus.«

Gott ist, aus dem alles Gute kommt und durch den alles weise geordnet ist. Und weil der Geist Gottes über dieser Blüte ruhte, blieb auch der Geist der Weisheit über ihr: Denn ›wo der Geist des Herrn‹ sich einstellte, ›dort‹ fehlte die Weisheit nicht. So also war der ›Geist der Weisheit und Einsicht‹ in ihr, denn es erschien eine große Weisheit, als Gott alles durch sein Wort schuf, weil die Weisheit so in jenes (sc. Wort) ausgegossen ist, dass dasselbe Wort die Weisheit war. Aber dasselbe Wort war vor der Inkarnation unsichtbar, nach der Menschwerdung aber erschien es sichtbar: Denn das Wort, das ›vor aller Kreatur‹ im Herzen des Vaters war, ›durch‹ welches ›alles geworden ist und ohne‹ welches ›nichts geworden ist‹, brachte selbst unter (dem Gesetz) der Zeit, also hervorspringend in der Menschennatur, den Menschen gute Einsicht [...].« Der Ausgangspunkt der Schöpfung liegt in der weise ordnenden Schöpferkraft Gottes. Sein Geist ruhte auf Christus, der Blüte der Wurzel Jesse nach Jes 11,1. Der Schöpfergeist ist zugleich der ›Geist der Weisheit und Einsicht‹ nach Jes 11,2, der Christus in die Welt bringt und offenbart. Der unsichtbare und schöpfungsmittlerische Logos war so von jeher zum Sichtbarwerden im Fleisch bestimmt. Das Bild Gottes ist das Kleid, das Christus aus der Jungfrau Maria für das Heil der Menschen anziehen wird. Die zugleich leibliche und geistige Menschennatur Christi ist Träger seines wissenden und weisen Wirkens. Sie erlöst den ganzen Menschen und lässt diesen im Tod den Leib ausziehen und in der Auferstehung wieder anziehen wie ein Kleid. Nicht die Erlösungsnotwendigkeit webt das Kleid des Leibes, als ob Sünde und Erlösung für die Verleiblichung des Menschen verantwortlich oder deren Folge wären. Gegenüber jeder gnostischen Verdächtigung des Leibes hält Hildegard an der positiven Wertung der Leiblichkeit fest. Der Leib, den Hildegard hier mit einer alten theologischen Tradition<sup>12</sup> im Bild des Kleides darstellt, ist durch die absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung zugleich Ursprung der Gottebenbildlichkeit. Die Verbindung von »imago« und »similitudo Dei« verknüpft Hildegard, ähnlich wie ihr Zeitgenosse Ru-

12 Vgl. SEBASTIAN BROCK, Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition, in: Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter, hg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981 (Eichstätter Beiträge. Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt, Bd. 4, Abteilung Philosophie und Theologie), Regensburg 1982, 11–40. Zu Hildegard von Bingen, vgl.: RANFF, Wege (wie Anm. 7) Sachverzeichnis: »Kleid«, »Kleidmetaphorik«.

pert von Deutz, mit der absoluten Prädestination Christi zur Inkarnation. Rupert weist der »imago« in Gen 1,27 den Logos als Urbild, der »similitudo« den Heiligen Geist zu. Die »imago« bedeutet Weisheit und Leben. Sie drückt sich in der unverlierbaren und für den Menschen charakteristischen »ratio« aus, durch die er Anteil am Logos hat. Die »similitudo« als Fähigkeit zum gottgefälligen Handeln bildet im Menschen den Heiligen Geist ab. Gegenüber der substantiellen »ratio« ist diese untergeordnet, da sie durch die Sünde getrübt werden kann. Der Mensch soll die »similitudo« wiedererlangen mit Hilfe der »imago«, die Christus ist, der als Geiststräger zugleich die »similitudo« besitzt und vermittelt.<sup>13</sup> Auch diese ist letztlich unverlierbar, selbst wenn sie getrübt werden kann. Wenn sie eine verlierbare Gabe wäre, könnte sie nicht die Einwohnung einer göttlichen Person im Menschen darstellen, da dies im Rückschluss eine subordinatianische Auffassung der Trinität zuließe. Als die Trinität den Menschen schuf, wie Hildegard mit einer langen christlichen Tradition den Plural »lasst uns den Menschen machen« in Gen 1,26 auslegt, sollte dieser die Liebe der Fleischwerdung in der »imago« zu seinem Nächsten haben und in seiner Erkenntnis Gott die Ehre in der »similitudo« erweisen.<sup>14</sup> Hier bezieht Hildegard die »imago« als Praefiguratio der Inkarnation auf die Liebe zum Menschen, während die »similitudo« der Gottesliebe vorbehalten wäre. Darin läge eine neue Interpretationsvariante im Vergleich zur Auffassung Ruperts von Deutz, denn ein geringerer Rang der »similitudo« ist hier nicht gegeben. Hildegard könnte dies mit Rücksicht auf die zunächst rein innertrinitarische Zuordnung formuliert haben, um jegliche Tendenz zur Subordination zu vermeiden. Die zugleich angedeutete Inkarnation hebt auch die Nächstenliebe gemäß dem Doppelgebot in einen beinahe göttlichen Rang, da sie die »imago Dei« verkörpert. Ebenso zeichnet Hildegard die »similitudo Dei« des Menschen durch die Aufzählung der im Menschen verborgen eingeschlossenen Mysterien Gottes aus, nämlich dass er als Erkennender,

---

13 Vgl. EDITH MARIA SCHREIBER, Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 115 (1993) 121–138, bes. 131f.

14 Vgl. HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum* II 1, 46 (wie Anm. 10) 337, 11–17: »Nunc nos tres personae, illa uis unius substantiae, quae primum hominem ad imaginem et similitudinem suam creando tetigit, [...] et dilectionem sanctae incarnationis in imagine Dei ad proximum suum habeat et in scientia sua honorem diuinitati in similitudine Dei exhibeat, [...]«

Denkender und Wirkender erschaffen ist. Die Ternarstruktur dieser menschlichen Vermögen deutet bei Hildegard ebenfalls regelmäßig und in zahllosen Variationen auf die »imago Trinitatis«<sup>15</sup> des Menschen hin. Schließlich dient die Erschaffung des Menschen als »imago« und »similitudo Dei« dem Aufbau der Kirche, da sie im ewigen Schöpfungsratsschluss Gottes zusammen mit dem Menschen errichtet wurde und als »corpus Christi mysticum« an der »imago«-Funktion des menschlichen Leibes wesentlichen Anteil hat. In ihr ist der Mensch »geschmückt in seiner Vernünftigkeit«. Wie für den einzelnen Menschen der Leib Christi die Vermittlung zwischen Gott und Mensch schafft, ist innerhalb des kirchlich konstituierten Leibes Christi die Vernünftigkeit des Individuums das Bindeglied der »imago Dei«, da in einem Leib nach 1 Kor 12,12–27 viele Glieder vereint sind. Somit ist auch die Kirche als »corpus Christi mysticum«, vermittelt über die Leiblichkeit des Menschen und die Inkarnation Christi, in die »praedestinatio absoluta« Christi zur Menschwerdung einbezogen und darin mitbegründet.<sup>16</sup>

Da sich die »imago Dei« im Menschen im Letzten als unzerstörbar erweist, erhält daher der menschliche Leib in Einheit mit der Inkarnation Christi eine Schlüsselfunktion für die Wiederherstellung der vollen Gott-ebenbildlichkeit des Menschen. Dies ermöglicht der überzeitliche Entschluss Gottes zur Fleischwerdung. Durch den Sündenfall des Menschen wurde die Erlösung als Umgestaltung zwar notwendig, doch stellt diese nicht in Frage, dass der Leib von jeher der Träger der von Ewigkeit in Christus wurzelnden Gottebenbildlichkeit ist: Im »Kleid des Leibes« drückt Hildegard vielmehr beide Aspekte in einem einzigen Bild aus. Das Umkleidetwerden der menschlichen Seele mit dem Leib erschließt abbildlich zur Inkarnation Christi die Berufung des Menschen zum Lobpreis Gottes:<sup>17</sup> »Erwägt es also, so wie der Leib Christi vom Heiligen

15 Vgl. HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum* III 4, 14 (wie Anm. 10), 404, 51–53: »[...] cum Deus hominem plasmauit, occulta misteria sua in ipso clausit, quia sciendo, cogitando et operando ad similitudinem Dei factus est.« Zu Ternaren im Werk Hildegards vgl. RANFF, *Wege* (wie Anm. 7) Sachverzeichnis: »Ternare«.

16 Dasselbe gilt nach Hildegard für Maria: Vgl. MARGOT SCHMIDT, *Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?*, hg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer, Freiburg/Basel/Wien 1989, 88.

17 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 91), Turnholti 1991, *Epistola* 23, 64, 126–131: »Pensate itaque quoniam, sicut corpus Iesu Christi de Spiritu Sancto ex integritate Virginis Marie natum est, sic etiam canticum laudum secundum celestem harmoniam per Spi-

Geist aus der Unversehrtheit der Jungfrau Maria geboren wurde, so ist auch der Lobgesang gemäß der himmlischen Harmonie durch den Heiligen Geist in der Kirche eingewurzelt. Der Leib ist wahrhaft das Kleid der Seele, die eine lebendige Stimme hat, und deswegen ziemt es sich, dass der Leib mit der Seele durch die Stimme Gott Lobgesänge singt.«

Diese und andere Stellen im Werk Hildegards von Bingen deuten darauf hin, dass sie den Grund der Menschwerdung Christi nicht nur in der Erlösungsnotwendigkeit nach dem Sündenfall sieht, sondern Christus als Mitte des Kosmos und Ziel des Menschen betrachtet, der in seiner Menschwerdung den Menschen zum Ziel seines Lebens bei Gott führt.

## 2. Die Vollendung des Menschen in Christus bei Nikolaus von Kues

Auch bei Nikolaus von Kues finden sich Textstellen, in denen er andeutet, dass sich der Sinn der Inkarnation nicht auf die Erlösung des Menschen beschränkt. Doch würdigt er gleichfalls deren Notwendigkeit, so dass sich bei ihm ebenso wie bei Hildegard von Bingen die kosmologische mit der soteriologischen Thematik verknüpft.

Der heilsbedürftige Mensch ist nach Cusanus das Ziel der Menschwerdung Christi. Das Ziel des Menschen jedoch ist Christus selbst und schließlich die göttliche Natur.<sup>18</sup> Der Mensch erreicht sein Ziel, wenn er

---

ritum Sanctum in Ecclesia radicatum est. Corpus uero indumentum est anime, que uiuam uocem habet, ideoque decet ut corpus cum anima per uocem Deo laudes decantet.«

18 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 188. ALBERT DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445* (BGPhThMA N.F. 45), Münster 1997, 70–80: Zweiter Abschnitt: Ansätze einer die soteriologische Problemstellung überschreitenden und ergänzenden Schau Christi als Vollendung der ganzen Schöpfung, erklärt ebd., 71, »daß im frühen Stadium, [...] in dem hier [...] untersuchten Zeitraum vor 1440, nur formelhafte Ansätze zu dieser Konzeption vorliegen.« Diese werden anhand von Beispielen aus frühen Predigten des Cusanus vorgeführt. WALTER A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 65–80, hier: 70, weist die aus *De docta ignorantia* III geläufige »Vorstellung von Christus als Einheitspunkt des Universums, Mitte und Ziel der Schöpfung« für die Brixener Predigten auf, wo Cusanus diesen Gedanken »in prägnanter Verdichtung« vertrete: »Es ist nicht erstaunlich, daß er sich in diesen Predigten mitunter auch ohne Einschränkung zum absoluten Primat Christi vor der Schöpfung bekennt und postuliert, daß die Menschwerdung des Sohnes *ab aeterno* vom Vater vorherbestimmt worden sei, wie es etwa im *Sermo* CCIII heißt.«

durch die Inkarnation Christi Gott erreicht, denn Gott hat gemäß Kol 1,16 alles auf Christus hin geschaffen. Beide Motive spricht Cusanus an verschiedenen Stellen an.

In *Sermo* XLV vom 26. Dezember 1444 ist erstmals deutlich von der Priorität der Vorherbestimmung Christi vor derjenigen der übrigen Menschen die Rede. Dies scheint auf die absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung zu verweisen:<sup>19</sup> »Es gibt eine doppelte Betrachtungsweise der Menschwerdung: Einige betrachten sie so, wie es den Worten des Engels an die Hirten entspricht: als das Heil (*salvatio*) und die Vollendung und Ruhe aller Geschöpfe, da die vernünftige Natur nur dann bis zur Erfüllung ihrer Friedenssehnsucht am Vernunftleben teilnehmen könne, wenn das Wort die vernünftige Kreatur annehme. Andere betrachten die Inkarnation im Hinblick auf die Erneuerung des Menschen nach dem Sündenfall. Das ist die unter den Katholiken meistverbreitete Betrachtungsweise. Wir können jedoch beide Betrachtungsweisen in eine auflösen (*resolvere*) und sagen: Die Menschwerdung ist erfolgt, damit alles das Ziel, auf das hin es geschaffen ist, im Wort erlange – einerlei ob es sich um den Menschen handelt, der (schon) im Stammvater von seiner Zielbestimmung abgewichen ist oder durch eigene Schuld.« Mit diesem Satzschluss ist die zunächst zu vermutende Position der Predigt zugunsten der absoluten Prädestination Christi wiederum relativiert. In diesem cusanischen Schluss des Gedankens handelt es sich zudem nicht um die Unterscheidung zwischen absoluter Prädestination oder bedingter Inkarnation aufgrund der menschlichen Sünde, sondern vielmehr um die

---

Die Menschheit Christi als »somehow eternal« bezeichnet DAVID ALBERTSON, *That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa*, *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006) 184–205, hier: 188 mit Anm. 15 zu *Sermo* XLV: N. 5 und 6 und Anm. 16 zu weiteren cusanischen Predigten aus der Zeit von 1453 bis 1457. Zu Christus als Erfüllung des Kosmos: VIKI RANFF, *Christus als Vollendung und Ziel des Universums bei Nikolaus von Kues*, in: *Cusanus Jahrbuch* 3 (2011) 41–54.

- 19 *Sermo* XLV: h XVII, N. 3: »Duplex consideratio causae incarnationis: Quidam ipsam considerant, prout angelus pastoribus locutus est, quod causa sit salvatio et perfectio et quies omnium creaturarum, ac quod creatura rationalis non potuit rationabilem vitam participare in complemento pacis desiderii, nisi Verbum assumeret rationalem creaturam. Alii considerant incarnationem, ut respicit restaurationem casus hominis per praevaricationem. Et haec est catholicorum plerumque. Possumus tamen resolvere ambas in unam et dicere, quod incarnatio facta est, ut omnia finem, ad quem creata sunt, in Verbo consequantur, sive sit homo, qui a fine per peccatum deviavit in parente vel per se.« Übersetzung: Predigt 36 (alt), in: HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 189f.

Unterscheidung der erbsündenbedingten und der persönlichen Schuld des Menschen, die jedoch nach christlicher Lehre beide gleichermaßen durch Christus getilgt werden. Die Entdeckung dieses vermeintlichen Gegensatzes bei Cusanus führt Rudolf Haubst zur Annahme, Cusanus habe wohl zunächst auf die skotistisch-thomistische Kontroverse eingehen wollen, sei ihr aber schließlich doch aus dem Wege gegangen.<sup>20</sup> Diese Möglichkeit scheint jedoch vorauszusetzen, dass die Predigt für die Veröffentlichung nicht mehr überarbeitet wurde, da ein so plötzlicher Sinneswandel vermutlich eine Tilgung des zur absoluten Prädestination führenden Argumentationsbeginns veranlasst hätte. Dennoch ist der Abbruch in der Folgerichtigkeit der Argumentation auffällig. Einen weiteren Versuch, diesen Richtungswechsel in der cusanischen Argumentation einzuordnen, unternimmt Eusebio Colomer,<sup>21</sup> der die absolute Prädestination Christi als »logische Vollendung einer kosmischen Betrachtungsweise der Menschwerdung« bezeichnet.<sup>22</sup> Anders als Haubst versucht Colomer den Argumentationsabbruch aufzulösen, indem er den fraglichen Satz im cusanischen *Sermo XLV* syntaktisch und damit auch inhaltlich umdeutet. Da die entscheidende Frage nicht die Unterscheidung von Erbsünde und persönlicher Schuld sei, gelte der Schluss des Satzes nicht der persönlichen Sünde, sondern dem Menschen »per se« und somit der Inkarnation mit Blick auf den Menschen »an sich«.<sup>23</sup> Dass diese von Haubst abweichende Interpretation auch der Interpunktion in der kritischen Edition entgegensteht, hat bereits Ulli Roth vermerkt.<sup>24</sup> Colomer sieht in *Sermo XLV* eine Verknüpfung der absoluten Prädesti-

---

20 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 190f. Nach MCGINN, *Maximum Contractum* (wie Anm. 2) 168f. unterscheidet sich Cusanus in seinem Verständnis der Inkarnationsmotive sowohl von Duns Scotus, als auch von Llull, der durch die Sünde ausschließlich den Modus der Inkarnation beeinflusst sehe, und von Thomas von Aquin. Cusanus verfolge vielmehr eine nach Thomas und Scotus dritte Option, die sich an Maximus Confessor anlehne. KLAUS REINHARDT, *Christus, die »absolute Mitte« als der Mittler zur Gotteskindschaft*, in: MFCG 18 (1989) 196–226, hier: 206f., Anm. 48 begründet den cusanischen Gedanken der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung mit Eckhart und Llull.

21 EUSEBIO COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin 1961, 112. Für den Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Reinhardt.

22 Ebd.

23 Ebd. mit Anm. 226.

24 ULLI ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (BGPhThMA N. F. 55), Münster 2000, 279 mit Anm. 960.

nation mit der soteriologischen Position. Ziel ist die durch Christus vermittelte Rückführung der ganzen Schöpfung zu Gott, auch wenn Cusanus sich nicht zu einer klaren Stellungnahme für die absolute Prädestination durchringt.

Dass Cusanus in *Sermo XLV* keine Entscheidung in der Frage des tiefsten Grundes für die Menschwerdung Gottes herbeiführt, ist nach Rudolf Haubst ein Ausdruck der cusanischen »docta ignorantia«, dies in belehrter Unwissenheit den göttlichen Ratschlüssen zu überlassen.<sup>25</sup> Dieser Bewertung stimmt Colomer ausdrücklich zu.<sup>26</sup>

Wie sich die beiden Inkarnationsmotive unter dem glaubensmäßigen Vorrang der Erlösungsnotwendigkeit bei Cusanus dennoch immer wieder begegnen und gelegentlich durchdringen, soll anhand seines *Sermo XXII* vom 25. Dezember 1440 dargestellt werden.<sup>27</sup> Diese Weihnachtspredigt zeichnet sich dadurch aus, dass sie die dreifache Geburt Christi thematisiert und in sehr unterschiedlich gewichteten Abschnitten auslegt. Damit verbindet Cusanus auch einige Gedanken über die Motive der Menschwerdung, die besonders den zweiten Teil der langen Predigt prägen. Cusanus unterscheidet die drei Geburtsvorgänge, bevor er sie im Einzelnen untersucht. Dazu wählt er das Graduale der dritten Weihnachtmesse zum Leitfaden für die Erläuterung der drei Inkarnationsweisen. Dort heißt es: »Der hochheilige Tag ging leuchtend uns auf. Kommt, ihr Völker, betet an den Herrn!«<sup>28</sup> Die einzelnen Aussagen dieses Verses legt Cusanus als Hinweise auf die verschiedenen Stufen der Gottesgeburt aus:<sup>29</sup> »Drei Geburten des Sohnes sind es, deren Festfeier wir heute begehen: die ewige Geburt, die in der Tiefe der höchsten Einsicht verborgen ist; diese wird durch die Mitternachtsmesse angedeutet

25 Vgl. HAUBST, *Christologie* (wie Anm. 3) 191.

26 Vgl. COLOMER, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 21) 113.

27 *Sermo XXII*: h XVI, S. 333–357. Predigt 16 (alt), in: NIKOLAUS VON KUES, *Predigten 1430–1441*, deutsch von J. Sikora und E. Bohnenstädt, Heidelberg 1952, 384–389.

28 *Sermo XXII*: h XVI, S. 333: »Dies sanctificatus illuxit nobis; venite, gentes, adorate Dominum!« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 368.

29 *Sermo XXII*: h XVI, N. 5: »Tres sunt nativitates Filii Dei, quarum hodie festum colimus: est nativitas aeterna, quae in profunditate intellegentiae latitat, quam missa mediae noctis significat, quae tangitur ibi: »Dies sanctificatus«; est nativitas, qua »Verbum caro factum est«, quam missa in aurora figurat, quae ibi tangitur: »illuxit nobis«; est tertia, qua nos in ipsa plenitudine lucis eius nascimur in ipso »filii Dei« per devotum accessum ad ipsum, uti missa sollemnis istam nativitatem pro nostra salute ostendit, quae in themate ibi tangitur: »Venite, adoremus!« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 370f.

und in unserem Text mit den Worten erwähnt: der hochheilige Tag. Zweitens die Geburt, durch die das Wort Fleisch geworden; die wird durch die Messe in der Morgenfrühe bezeichnet und im Text berührt mit den Worten: ging leuchtend uns auf. Die dritte Geburt ist die, durch welche wir in der ganzen Fülle seines Lichtes in ihm als Kinder Gottes geboren werden, wenn wir fromm zu ihm hinzutreten, wie das Hochamt diese Geburt für unser Heil verdeutlicht. Im Vorspruch wird sie mit den Worten berührt: Kommt, lasset uns anbeten!« Die klassische Lehre der Geburt des ewigen Logos aus dem Vater, der Geburt des inkarnierten Logos in der Zeit und der Gottesgeburt im Menschen wird liturgisch in den drei Weihnachtsmessen verortet. Die Zuordnung erfolgt nach der liturgischen und kosmischen Symbolik der Tageszeiten. Sie schreibt der ewigen Geburt des Logos das mitternächtliche Dunkel und das Paradox der »Tiefe des höchsten Geheimnisses« zu. In dionysischer Tradition drückt sich im Dunkel die tiefste Gotteserkenntnis oder die verborgene Teilhabe daran aus. Das Geheimnis dieser unzugänglichen, innergöttlichen Geburt wird »hochheilig« genannt. Das sichtbare Erscheinen Christi wird durch das sichtbar erscheinende Licht des Sonnenaufgangs symbolisiert, wie auch der Gradualvers nahelegt. Das volle Tageslicht schließlich verdeutlicht die Fülle des göttlichen Lichtes in der Geburt als Kinder Gottes. Diese fordert das Graduale zur Anbetung als Folge der inneren Gottesbeziehung auf.

Cusanus will in seiner Predigt die drei Stufen der Geburt des ewigen Wortes für verschiedene Hörergruppen darlegen. Er führt dies in folgender Weise aus:<sup>30</sup> »Ich habe mir zur Aufgabe gestellt, diese Teile in möglicher Kürze zu streifen. Zuerst soll von der ewigen Geburt des Sohnes gesprochen werden, und zwar für die Kundigeren, auf dass der Johannesprolog in dem entsprechenden Textteil ein wenig erschlossen werde. Im zweiten Teil soll für die einfachen Leute von der zeitlichen Geburt die Rede sein, damit auch jene Verse des Evangeliums, die über diese sprechen, allen zur Kenntnis gelangen. Einen dritten Predigtteil halte ich für die beschaulichen Seelen, auf dass jener Schluss des Prologs: Er gab Macht usw. recht zur Kenntnis gebracht werde.« Die Abschnitte über die

---

30 *Sermo* XXII: h XVI, N. 6: »Has partes quam breviter tangere institui. Et prima erit de aeterna Filii generatione pro peritioribus, ut evangelium Johannis in ea parte aliquantulum aperiat; secunda pro communibus erit de temporali nativitate, ut et pars evangelii de hac loquens nota fiat; tertia erit pro contemplativis, ut illa pars ultima evangelii nota fiat: »Dedit potestatem« etc.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 371 f.

kosmische Dimension der Menschwerdung Christi finden sich im zweiten Teil über die zeitliche Geburt Christi und sind somit für die »einfachen Leute« angekündigt. Dies dürfte jedoch ebenso rhetorisch zu verstehen sein wie die versprochene Kürze der Ausführungen, da gerade der Abschnitt über die Motive der Inkarnation anspruchsvolle Gedanken enthält, die den »einfachen Leuten« nicht so zugänglich gewesen sein dürften wie das Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

Wie stellt Cusanus nun die Vollendung des Menschen in Christus dar? Er beginnt damit zu »erwähnen, wie die Fleischwerdung Christi uns zum Heile notwendig war.«<sup>31</sup> Hier wäre eine Darstellung der Erlösungsnotwendigkeit zu erwarten, stattdessen deutet er jedoch aus, in welcher Weise die Schöpfung auf Gott hingeordnet ist. Da aber vom Endlichen zum Unendlichen kein Verhältnis besteht, konnte das Universum nicht mit Gott vereint werden. Daher erreichte Gott dieses Ziel seiner Schöpfung in Christus. Da der Mensch in seiner »universalitas« die Mitte der Schöpfung ist, in der sich die anderen Naturen entfalten, nimmt Christus die Menschennatur an, um das All zu vervollkommen. Der Mensch, der nach der Vulgatafassung von Ps 8 nur wenig geringer ist als die Engel, eint in sich alle geschaffenen Naturen und führt sie Gott entgegen. Er selbst kommt nur in Gott zur Ruhe. Daher musste Gott Mensch werden, damit in ihm alles zur Sabbatruhe komme.<sup>32</sup>

In seiner göttlichen Natur ist Christus die »unendliche Form von allem, was ist. Insofern er aber der größte Mensch ist, ist er der vollkommenste Mensch, über den hinaus es keinen vollkommeneren geben kann.«<sup>33</sup> Darin ist Christus auch Gott am innigsten vereint. Jedoch können die beiden Naturen nicht ineinander übergehen. Das Geschaffene kann nur durch eine größtmögliche Einung in die »maximitas«, die »Größtheit«, übergehen. Dadurch hat die menschliche Natur ihr Bestehen (»subsistit«) in der göttlichen Natur gleichsam wie der Leib in der Seele.<sup>34</sup>

31 *Sermo XXII*: h XVI, N. 32: »Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 384.

32 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 32–33. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 384f.

33 *Sermo XXII*: h XVI, N. 35: »Hic igitur est advertendum, quod Christus Dominus in hoc, quod supra omnem creaturam maximitati absolutae coniunctus est, quia eo maior dari nequit, [...]« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 385f.

34 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 35. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 386.

Ferner ist zu beachten, dass die menschliche Natur Christi in ihrem Erhobensein zur Gottheit die Vollendung des Alls und der menschlichen Natur ist. So wird auch unsere Natur, welche dieselbe Menschennatur ist wie diejenige Christi, in Christus ganz vollkommen. Da er der Maßstab für alle Menschen ist, sind in ihm alle Menschen ohne Unterschied in der Einheit Christi, der jedem Menschen näher ist als es ein anderer Mensch sein kann. Alle menschlichen Mängel werden in ihm ergänzt, so dass der Mensch heil ist.<sup>35</sup> »Der Mensch also, der Christus anhängt, der hängt dieser seiner eigenen Menschheit an, so dass er eins mit Christus ist, wie Christus mit Gott. Deshalb hat ein jeder, der Christus anhängt und geeint ist, nicht in einem anderen, sondern in eben seiner Menschheit, welche auch die Christi ist, der Schuld Genüge getan, wird er in ihr gerechtfertigt und neubelebt.«<sup>36</sup> Die Erlösungsnotwendigkeit wird wie nebenbei behandelt, da der Mensch in seiner Einung in Christus gleichsam »auch« erlöst wird, während die Einung in der gemeinsamen Menschennatur als solche im Zentrum steht. Somit sind beide Aspekte, nämlich die Vollendung der Schöpfung und vor allem des Menschen in Christus – darin eingeschlossen aber auch die nötige Erlösung – in der Betrachtung der Inkarnation mitbedacht. In der Menschwerdung Christi enthüllte sich der verborgene Gott, wie sich im Wortlaut der Sinn eines Gedankens enthüllt. So vollbrachte Christus Werke, die nur Gott vollbringen konnte. Indem wir zu Christus hinzutreten, werden wir erleuchtet und können aus seiner Fülle schöpfen.<sup>37</sup>

Durch den im Menschen wohnenden Christus wird der Mensch zur Gotteskindschaft geführt:<sup>38</sup> »Und nun siehst du, wie jener, der sich von ganzem Herzen im Glauben Christus zuwendet, aufhört zu sein, der er ist, und in Christus von neuem geboren wird, so dass in ihm nichts anderes ist als Christus; wie er in Christus selbst Sohn Gottes ist, wie er

---

35 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 37. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 387.

36 *Sermo XXII*: h XVI, N. 38: »Homo igitur, qui Christo adhaeret, ille suae propriae humanitati adhaeret, ut sit unus cum Christo, sicut Christus cum Deo. Propter hoc quisque Christo adhaerens et unicus non in alio, sed in sua humanitate, quae est et Christi, satisfacit debito, iustificatur, vivificatur, quia ipsa sua humanitas, quae est una in eo et Christo, Deo Verbo unita est.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 387.

37 Vgl. *Sermo XXII*: h XVI, N. 39. Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 388.

38 *Sermo XXII*: h XVI, N. 41: »Et nunc vides, quo modo ille, qui se toto corde ad Christum convertit per fidem et desinit esse hic, qui est, et »iterum nascitur« in Christo, ut non sit in eo nisi Christus: hic in Christo est filius Dei, hic deificatur, hic consequitur perfectionem ultimam.« Sikora/Bohnenstädt, (wie Anm. 27) 389.

vergöttlicht wird und wie er die äußerst mögliche Vollendung erlangt.« Auch hier zeigt sich, dass Cusanus die menschliche Vollendung bis zur Vergöttlichung so aufzeigt, dass sie die Erlösung wie ein einzelnes notwendiges Moment einschließt, statt sie ins Zentrum der Überlegung zu rücken.

Die letzten drei Predigtkapitel stellen den angekündigten dritten Teil der Predigt für kontemplative Hörer dar. Sie behandeln die innere Haltung, die der Mensch gegenüber Christus und der Kirche einnehmen soll. Die Inkarnation scheint hier mitsamt ihren Gründen vorausgesetzt zu sein.

### 3. Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?

Wie lassen sich Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues in ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Position bezüglich der Inkarnationsmotive vergleichen? Die Zugangsweisen zur Fragestellung sind ausgesprochen verschieden: Während Hildegard von Bingen sich ausschließlich auf die gottgegebene Autorität ihrer Visionen beruft, diese in einer reichhaltigen Bildsprache darstellt und mit Worten erläutert, die sie den begleitenden Auditionen entnimmt, läßt sich doch unterschwellig eine reflektierte Sicht der zeitgenössischen theologischen Fragestellungen erkennen, wie sie am Beispiel des Rupert von Deutz angesprochen wurde, sich aber über Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry und andere fortsetzen ließe. Die feinsinnig aufeinander abgestimmten Sprachbilder lassen eine umfassende kosmologische Sicht erkennen, in welcher der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos in Proportionen und Entsprechungen widerspiegelt. Christus erscheint als Zentrum und Ziel des Kosmos. Wenn der Mensch zugleich wie ein Scharnier den ganzen Kosmos in sich verbindet, scheint es geradezu notwendig zu sein, dass Christus als Mensch erscheint.

Cusanus hingegen argumentiert auch in seinen Predigten auf dem Hintergrund philosophischer und theologischer Schultraditionen, die er insbesondere mit der Methode der »*coincidentia oppositorum*« reflektiert,

um auch scheinbare theologische Gegensätze, wie etwa die Inkarnationsmotive der »*praedestinatio absoluta*« und der Erlösungsnotwendigkeit, auf höherer Vernunftebene zu vereinen. Jedoch wäre dieses Ziel einer Verknüpfung beider Inkarnationsmotive noch auf der Verstandesebene und somit innerhalb des Satzes vom Widerspruch zu denken, so dass eine Berufung auf die »*coincidentia oppositorum*« an dieser Stelle nicht notwendigerweise erfolgt.

Für die thematische Vergleichbarkeit der Autoren ergibt sich: Beide kennen keine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung in dem Sinne, wie sie Johannes Duns Scotus zugeschrieben wird, nämlich im Sinne des hypothetischen Falles, dass Christus auch Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Auch werden in Gott keine aufeinander folgenden Willensdekrete angenommen. Beide Autoren erkennen jedoch an, dass nach einigen Stellen der Heiligen Schrift Christus als Vollendung der Schöpfung anzusehen ist, der zugleich ihr Vollender und ihr Erlöser ist. Sowohl Hildegard von Bingen als auch Nikolaus von Kues vertreten gleichsam implizit eine absolute Prädestination Christi zur Inkarnation um der Vollendung der Welt willen und schließen die Erlösungsnotwendigkeit darin ein.