

## Jesus Christus – Inbegriff der *coincidentia oppositorum*

Der Weg der christologischen Reflexion zur Schau der Koinzidenz  
der Gegensätze in Christus bei Nikolaus von Kues

Von Albert Dahm, Merzig

Nikolaus von Kues berichtet in seiner dem dritten Buch von *De docta ignorantia* angefügten *Epistola auctoris* an Kardinal Julian Cesarini, wie sich ihm auf der Rückreise von Konstantinopel Anfang 1438 (gleichsam in einem Schlüsselerlebnis) mit der Einsicht in die belehrte Unwissenheit der Zugang zu jener höchsten Einfachheit erschlossen hat, »in der die Gegensätze zusammenfallen (ubi contradictoria coincidunt)«. <sup>1</sup> Cusanus spricht hier, 1440, in einer autobiographischen Notiz über den Durchbruch des für sein Denken zentralen Koinzidenzprinzips, das fortan mit seinem Namen verbunden sein wird. Er präsentiert sozusagen seine Entdeckung. Auch wenn er selbst sie einem göttlichen Gnadengeschenk zuschreibt, so besteht doch in der Forschung kein Zweifel darüber, dass Cusanus auch durch zielstrebiges Studium und ausdauernde geistige Bemühung zu dieser Erkenntnis geführt wurde. Insbesondere durch die Arbeiten von Ludwig Baur, <sup>2</sup> Rudolf Haubst, <sup>3</sup> Hans Gerhard Senger/Karl

- 
- <sup>1</sup> *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, 163, lin. 15–16; vgl. den ganzen Abschnitt ebd. lin. 6–16 (n. 264). Siehe hierzu ERICH MEUTHEN, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, Münster 1992, 55; KLAUS KREMER, Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts, Trier 1999, 22–23.
  - <sup>2</sup> LUDWIG BAUR, Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (CT III/1), Heidelberg 1941.
  - <sup>3</sup> RUDOLF HAUBST, Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues, in: Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, hg. von Heinrich Ostlender (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementbd. 4), Münster 1952, 420–447; DERS., Das Leitwort der »coincidentia oppositorum«, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster 1991, 117–140.

Bormann,<sup>4</sup> Eusebio Colomer,<sup>5</sup> Werner Beierwaltes<sup>6</sup> und Kurt Flasch,<sup>7</sup> um nur einige Namen zu nennen, sind wir über die Vorgeschichte und damit zugleich auch über wichtige Quellen der Koinzidenzlehre recht gut unterrichtet.

So wissen wir, dass Cusanus schon während seiner Kölner Studienzeit in der Mitte der zwanziger Jahre durch die Vermittlung seines Lehrers Heymeric van den Velde »mit dem bereits durch den christlichen Glauben mitgeprägten Verständnis des Ineinsfalls aller Gegensätze in Gott bekannt und vertraut wurde«.<sup>8</sup> Näherhin hat Rudolf Haubst nachgewiesen, dass Nikolaus einerseits in den Schriften Heymeric's (neben vorbereitenden und hinführenden Darlegungen) den Koinzidenzgedanken finden konnte, andererseits von seinem Lehrer auf Albert und dessen Kommentarwerk zu Ps.-Dionysius wie auch auf Ramon Lull verwiesen wurde und dadurch mit einem geistigen Milieu in Berührung kam, in dem über den Begriff hinaus wichtige Elemente bereit lagen, die ihn zur Bildung der Koinzidenzlehre angeregt haben.<sup>9</sup>

Über all das hinaus, was die Studien von Haubst und – in vergleichbarer Weise – der übrigen Autoren über die Einflüsse ans Licht gebracht haben, die auf Cusanus in der Entwicklung der Koinzidenzlehre eingewirkt haben, muss uns aber auch zu denken geben, was bei sorgfältigem Studium sofort in die Augen fällt, dies nämlich, dass die cusanische Christologie aufs engste mit dem Koinzidenzprinzip verwoben ist, der Koinzidenzgedanke selbst innerhalb der Christologie unübersehbar her-

---

4 HANS GERHARD SENGER/KARL BORMANN, *Adnotationes* 2.14, in: h XI/1, 93–100, 109.

5 EUSEBIO COLOMER, Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 2), Berlin 1961.

6 WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens, in: DERS., *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt a.M. 1980, 105–143; DERS., Eriugena und Cusanus, in: DERS., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M. 1994, 266–312.

7 KURT FLASCH, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973; DERS., Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a.M. 1998; DERS., *Nicolaus Cusanus* (Beck'sche Reihe, 562: Denker), München 2001.

8 RUDOLF HAUBST, Das Leitwort (wie Anm. 3) 117.

9 Ebd., 117–126.

vortritt. Diese Tatsache erhält auf dem Hintergrund der inzwischen erkannten zentralen Bedeutung der Christologie<sup>10</sup> für das Denken des Nikolaus von Kues ein besonderes Gewicht und verlangt daher Beachtung.

Damit stellt sich die Frage nach einem möglichen Einfluss der Christologie auf die Ausbildung der Koinzidenzlehre. Eben diese Möglichkeit hat neuerdings Klaus Reinhardt ins Auge gefasst, wenn er überlegt, »ob Cusanus nicht vielleicht den Gedanken der Koinzidenz an Christus abgelesen hat.«<sup>11</sup> Im Blick auf wichtige Aussagen von *De docta ignorantia* und *De visione Dei* spricht Reinhardt von Christus als dem »Höchstfall der Koinzidenz.«<sup>12</sup> Zumindest müsse man damit rechnen, so sein Resümée, dass die Lehre von der hypostatischen Union »die genauere Fassung der Koinzidenzidee beeinflusst hat.«<sup>13</sup> Wir können die Frage, die hier zu bedenken ist, folgendermaßen zuspitzen: Hat Cusanus durch das christologische Dogma, einschlägige Darlegungen in der Tradition und so im Nachdenken über das Christusgeheimnis Anstöße empfangen, die ihn zur Koinzidenzlehre hingeführt oder doch auf deren Ausprägung eingewirkt haben?

Wir versuchen im Folgenden, den Denkanstoß Reinhardts aufgreifend und zugleich über die von ihm gegebenen Hinweise hinausgehend, weiteres Licht in die mit diesen Fragen aufgeworfene Problematik zu bringen, indem wir zunächst einmal, soweit dies möglich ist, den Weg verfolgen, auf dem Cusanus zu der Erkenntnis hinfand, dass uns in Jesus Christus eine Koinzidenz der Gegensätze par excellence begegnet; sodann wollen wir die Aussagen selbst prüfen, in denen er von einem In-einsfall des Gegensätzlich-Widersprüchlichen in Christus spricht.

Dazu ist es notwendig, einen Blick auf die christologischen Darlegungen der frühen Predigten und danach auf die Christus betreffenden Koinzidenzformeln von *De docta ignorantia*, *De visione Dei* und weiterer Texte zu werfen. Was geben die Texte zu erkennen, insbesondere wenn

---

10 Vgl. CHRISTOPH SCHÖNBORN, »De docta ignorantia« als christozentrischer Entwurf, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. von Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 138–156; KLAUS REINHARDT, Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie, in: MFCG 28 (2003) 165–187.

11 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 180.

12 Ebd., 179. Reinhardt verweist hier auf *De docta ign.* III, 2: h I, p. 125, lin. 9–20 (n. 194); III, 4: ebd., p. 130, lin. 23–25 (n. 204); 132, lin. 9–13 (n. 206); III, 6: ebd., p. 138, 139(!) (n. 220); *De vis.* 21: h VI, n. 91, lin. 1–8.

13 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 180.

sie nicht isoliert für sich, sondern im Horizont des geistigen Fortschritts des Cusanus betrachtet werden? Zeichnet sich in ihrer Folge, besonders im Vergleich, in der Gegenüberstellung von früheren und späteren Texten eine Entwicklung ab? Lässt sich eine Bewegung des cusanischen Denkens hin zu einem Ineinsfall der *opposita* in Christus erkennen? Geben die Wahrnehmungen anhand der Texte etwas her für die Beantwortung der Frage nach dem Einfluss der Christologie auf die Koinzidenzproblematik?

Damit ist der Gang unserer Untersuchung vorgegeben: Wir dokumentieren zunächst für unsere Fragestellung interessante christologische Aussagen der frühen Predigten, die, wo sich Verbindungslinien andeuten, mit späteren Texten konfrontiert werden (I.), verfolgen dann die Thematik in *De docta ignorantia* weiter bis zu einem Ausblick auf *De visione Dei* (II.) und versuchen am Schluss, die Ergebnisse unseres Durchgangs festzuhalten (III.).

## I. Annäherungen: Die Akzentuierung der in Person und Werk Christi geintenen Gegensätze in den frühen Predigten. Vergleiche mit späteren Texten

Im Folgenden geht es darum zu dokumentieren, wie Cusanus in der Christologie seiner *De docta ignorantia* vorausgehenden Predigten die Gegensätze herausarbeitet, die hervortreten, wenn man mit den Augen des Glaubens auf die gottmenschliche Person und das Erlösungswerk Christi schaut. Wir beginnen mit einem Blick auf die »*pia discordia*« in *Sermo I*, wenden uns dann der Epiphaniepredigt von 1431 zu und verfolgen schließlich die Problematik weiter bis 1439/40. Vergleiche mit späteren Texten sollen (wo es sich anbietet) zeigen, dass ein Reflexionsprozess, der 1440 ganz ins Licht der *docta ignorantia* tritt, in der Frühzeit schon in Gang kommt und sich anbahnt.

1. Die Schlichtung der »pia discordia« zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Wahrheit und Friede in der einen Gnade des Bundes (*Sermo I*)

a) Kurze inhaltliche Beschreibung

Nikolaus möchte im Rahmen einer 1430 (vielleicht schon 1428) gehaltenen Weihnachtspredigt zum Geheimnis der Menschwerdung hinführen und dabei auf seine Weise Antwort geben auf die Frage Anselms »Cur deus homo?«. <sup>14</sup> Dazu schildert er im Anschluss an Ps 85 (84),11 <sup>15</sup> und zugleich im Rückgriff auf eine in der Tradition bereits ausgearbeitete Vorlage <sup>16</sup> einen frommen Rechtsstreit, der vor der Majestät der göttlichen Dreifaltigkeit ausgetragen wird. Gegenstand des Streits ist das *crimen laesae maiestatis*, die Sünde des Menschen. Als allegorische Figuren treten, entsprechend Ps 85 (84),11 *Misericordia* und *Pax* (bzw. *Pietas*) als Anwälte für den Menschen auf, während *Iustitia* und *Veritas* die Sache Gottes vertreten. Beide Seiten tragen im Rekurs auf Zitate der Heiligen Schrift ihre Argumente vor. Barmherzigkeit und Milde bzw. Friede bitten um Schonung, d. h. Rettung des Sünders, Gerechtigkeit und Wahrheit fordern seine Bestrafung. Am Schluss wird in der Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses überlegt, wie der Mensch entsprechend dem Antrag der Barmherzigkeit und der Milde bzw. des Friedens gerettet werden kann, ohne dass Gerechtigkeit und Wahrheit missachtet werden. Theologisch geht es um das Problem, das Anselm aufgeworfen hatte: Wie kann Gott im Werk der Erlösung Barmherzigkeit üben bei gleichzeitiger Wahrung der Gerechtigkeit? Die Lösung liegt darin, dass Gott Mensch

---

14 Siehe zum Folgenden *Sermo I*: h XVI, nn. 17–23. Vgl. hierzu RUDOLF HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 74–79; ALBERT DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen, NF 48), Münster 1997, 31–45; DERS., Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther. Das cusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus nach *Sermo I* (1430), in: Trierer Theologische Zeitschrift 107 (1998) 300–311.

15 Psalm 85 (84),11 lautet in der Fassung der Vulgata: »Misericordia et veritas occurrerunt iustitia et pax deosculatae sunt«.

16 Es handelt sich um BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I*, nn. 6–14, in: *Sancti Bernardi opera*, vol. 5: Sermones II hg. von Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Rom 1968, 13–29; von Bernhard ist abhängig: LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 2, hg. von Louis M. Rigollot, Paris/Rom 1870, 21 f.

wird und als Mensch die von Gerechtigkeit und Wahrheit verlangte Strafe trägt. Darin sieht Cusanus die in Ps 85 (84),11 beschriebene Übereinkunft (die erwartete »confoederatio«<sup>17</sup>) vollzogen. »So begegneten sich Barmherzigkeit und Wahrheit, indem sie sich zu der im Wesen einen Gnade des Bundes zusammenfanden«.<sup>18</sup>

*b) Das in der cusanischen Bearbeitung des Themas hervortretende Eigenprofil*

Vergleicht man die cusanische Fassung des *pium bellum*<sup>19</sup> mit der Version bei Bernhard von Clairvaux oder Ludolph von Sachsen, so bleibt nicht verborgen, wie Cusanus das überlieferte Material bei aller Abhängigkeit von der Tradition eigenständig gestaltet. Es treten gewisse Züge hervor, die dem Ganzen einen eigenen Charakter verleihen. Die Handschrift des Cusanus wird sichtbar.

1) Schon in der Einleitung setzt Nikolaus eigene Akzente. Rudolf Haubst hat bereits beobachtet, wie sich Erfahrung und Ingenium des jungen *doctor decretorum* bemerkbar machen.<sup>20</sup> Aus der »gravis [...] contentio« bzw. »grandis controversia« bei Bernhard wird hier ein *casus*, und zwar ein *casus »cuiusdam piae discordiae«*, ein »Rechtsstreit frommer Zwietracht«.<sup>21</sup> Der versierte Jurist gestaltet den Streit nach Analogie einer Gerichtsszene. Dadurch wird mit der Dramatik auch die Gegensätzlichkeit gesteigert. Der Begriff der *discordia*, Gegenbegriff zum cusanischen Leitmotiv der *concordantia*,<sup>22</sup> zeigt an, dass *Iustitia* und *Misericordia*, aus menschlicher Perspektive betrachtet, einander unversöhnlich gegenüberstehen. Eine Auflösung der Gegensätze kommt nicht in Sicht.

2) Die Tugenden, die bei Cusanus in Gestalt allegorischer Figuren als Anwälte auftreten, sind nicht wie bei Bernhard auf die ursprüngliche Ausstattung Adams im Urstand bezogen, sondern werden im Sinne göttlicher Eigenschaften stärker an Gott angenähert.<sup>23</sup>

---

17 *Sermo* I: h XVI, n. 22, lin. 9–10.

18 Ebd., n. 23, lin. 17–19; Übersetzung: NIKOLAUS VON CUES, Predigten 1430–1441, Deutsch von Josef Sikora/Elisabeth Bohnenstädt, Heidelberg 1952, 462.

19 *Sermo* I: h XVI, n. 17, lin. 10–11.

20 RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 79.

21 *Sermo* I: h XVI, n. 17, lin. 4–5; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, In Annuntiatione dominica, *Sermo* I (wie Anm. 16) n. 9; n. 11: Ebd. 22.25.

22 RUDOLF HAUBST, Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie, in: MFCG 4 (1964) 264 ff.

3) Der Rechtsstreit, der ganz nach Art eines irdischen Prozesses ausgefochten wird, wird im Himmel (»in caelo«) beendet bzw. entschieden, nicht wie bei Bernhard durch Jesu Schreiben in den Staub der Erde (Joh 8,6).<sup>24</sup> Die erwartete »confoederatio« ist keine irdische Möglichkeit, sie wird in den Himmel verlegt. »In arcano divini consilii« kommt es zum »Einschläfern« (»consopiri«) der »querela«.<sup>25</sup> Die auf der irdischen Ebene unversöhnbaren Gegensätze werden bzw. sind in Gott aufgelöst.

c) *Die Lösung im Licht von De visione Dei und Sermo CCLXXX (1457)*

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Lösung der *pia discordia*. Barmherzigkeit und Milde bzw. Friede hatten auf Freispruch, d. h. Rettung des Sünders plädiert, Gerechtigkeit und Wahrheit auf Vollstreckung der *sententia conditoris*, der Todesstrafe. Die beiden Anträge widersprechen sich. Freispruch und Strafe, Leben und Tod schließen einander aus. Sie stehen in kontradiktorischem Gegensatz zueinander. Darin manifestiert sich der Gegensatz von *Iustitia* und *Misericordia*. Die im göttlichen Ratschluss gefundene Lösung, die Menschwerdung Gottes, die stellvertretende Übernahme der *sententia conditoris*, beinhaltet eine Versöhnung, eine Übereinkunft, einen »Bund« (»confoederatio«) von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Der Gegensatz, in dem (hinsichtlich der verhandelten *causa*) Barmherzigkeit und Gerechtigkeit stehen, der im Aufprall der einander widersprechenden Argumente unüberbrückbar erschien, wird aufgelöst. Er ist in Gott (»in caelo«; »in arcano divini consilii«) aufgehoben. Das ist der entscheidende Punkt, auf den die *pia discordia* entsprechend der inneren Logik zuläuft. Darauf kommt es an.

Rudolf Haubst hat im Blick auf die von Cusanus so originell konzipierte Szene von »einer theologischen Demonstration« gesprochen, »die von der Freude an dem sich versöhnenden Streit der in die göttlichen Attribute hineingetragenen Gegensätze belebt ist«.<sup>26</sup> Haubst hat wohl empfunden, dass Cusanus hier nicht weit entfernt ist von dem später

---

23 Vgl. *Sermo I*: h XVI, nn.17–23 mit BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I* (wie Anm. 16), n. 6; n. 8–n. 9: ebd., 17f. 20–22; s. u. Anm. 26.

24 Vgl. *Sermo I*: h XVI, n. 22, lin. 2 mit BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I* (wie Anm. 16), n. 12: ebd., 26.

25 *Sermo I*: h XVI, n. 22, lin. 9–14.

26 RUDOLF HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 14) 79.

entdeckten Koinzidenzprinzip. Er hat diesen Zusammenhang (*pia discordia* und Koinzidenzprinzip) nicht weiter verfolgt, wohl aber indirekt angedeutet, wenn er in einer unsere Stelle abschließend kommentierenden Bemerkung feststellt, dass Cusanus, abgesehen von *Sermo XVII*, auf die *pia discordia* nicht mehr zurückkommt, und dann fortfährt: »Sein Denken fand seinen Schwerpunkt in dem Geheimnis Gottes, dem er durch das Leitprinzip des Zusammenfalls der Gegensätze, die im menschlichen Denken wurzeln, in Gott näherzukommen sucht.«<sup>27</sup>

Die Nähe des in der *pia discordia* entwickelten Gedankengangs zur späteren Koinzidenzspekulation, die Haubst nur andeutet, wird offenkundig, wenn wir ihn im Licht von *De visione Dei*, Kap. 13 lesen. Cusanus reflektiert hier über die Unendlichkeit Gottes, in der die Gegensätze ihre Gegensätzlichkeit verlieren, weil sie in ihr koinzidieren. Man könnte fast sagen: Der für unseren Zusammenhang entscheidende Abschnitt liest sich wie ein Kommentar zu der in *Sermo I* aufgeworfenen Problematik.

Stellen wir ihn neben die Szene der *pia discordia*, so springt förmlich in die Augen: Cusanus steht schon in *Sermo I* im Bannkreis des Koinzidenzgedankens, auch wenn er ihn *expressis verbis* noch nicht zur Sprache bringt. Er weiß auch 1428/30 schon von der Aufhebung der Gegensätze in Gott, auch wenn er sich die Versöhnung noch nicht mit Hilfe des Begriffs der Koinzidenz reflex bewusst macht. Das wird noch offenkundiger, wenn wir auf *Sermo CCLXXX*<sup>28</sup> schauen. Was Cusanus 1428/30 *confoederatio* nennt, weist voraus auf die *coincidentia oppositorum*.

In der für uns entscheidenden Passage von *De visione Dei* 13 heißt es:

»Jene Koinzidenz aber ist in derselben Weise ein Widerspruch ohne Widerspruch wie ein Ende ohne Ende. Du sagst mir, Herr, dass genauso wie die Andersheit in der Einheit ohne Andersheit ist, weil sie Einheit ist, auch der Widerspruch in der Unendlichkeit ohne Widerspruch ist, weil er Unendlichkeit ist. Unendlichkeit ist Einfachheit. Widerspruch hingegen kann nicht ohne Änderung sein. In der Einfachheit aber ist die Andersheit ohne Andersheit, weil sie eben die Einfachheit selbst ist. Alles, was von der absoluten Einfachheit gesagt wird, fällt mit ihr zusammen, weil dort Haben Sein ist; der Gegensatz der Gegensätze ist der Gegensatz ohne Gegensatz, so wie das Ende des Endlichen das Ende ohne Ende ist. Du, o Gott, bist der Gegensatz der Gegensätze, weil Du unendlich bist; und weil Du unendlich bist, bist Du die Unendlichkeit. In der Unendlichkeit ist der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 28, lin. 5–10.

<sup>29</sup> *De vis.* 13: h VI, n. 53, lin. 16 – n. 54, lin. 10; Übersetzung: Dupré III, 149, 151.

Was Cusanus hier im allgemeinen reflektiert, dies nämlich, dass in Gott »der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz« ist, hat er einige Jahre später in seiner Predigt über den guten Hirten vom 2. Mai 1457 auf die Problematik von *iustitia* und *misericordia* hin noch einmal christologisch zugespitzt, wenn er sagt: »Nur derjenige ist der gute Hirt, bei dem höchster Rang mit höchster Demut, höchste Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit, höchste Milde mit Zucht und Zurechtweisung ineins fällt.«<sup>30</sup>

Halten wir abschließend fest: Der von Cusanus in *Sermo I* entwickelte kurze Traktat eines »frommen Rechtsstreits« und seiner Auflösung basiert auf der hier noch nicht ausgesprochenen und ebenso wenig reflektierten Voraussetzung, dass in Gott in eins fällt, was sich dem menschlichen Empfinden als unüberwindlicher Gegensatz darbietet. Im Erlösungswerk manifestiert sich im Raum der Geschichte, was für die Unendlichkeit Gottes vorausgesetzt werden muss: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bilden hier keinen Gegensatz, sondern fallen in eins. Gerade wenn man die Szene von *Sermo I* auf dem Hintergrund der angeführten Darlegungen von *De visione Dei* 13 betrachtet, lässt sich wahrnehmen, wie Cusanus, wohl auch angeregt durch die Gestaltung des Themas bei Bernhard und Ludolph, die überkommene Lösung Anselms in eine Perspektive hineinstellt, die sich schon zu einer Koinzidenzspekulation hin öffnet, die er in den folgenden Jahren ausarbeiten wird.

2. Christus, der »arme König«. Das Geheimnis der Inkarnation als Vereinigung der Gegensätze in der Epiphaniepredigt von 1431 (*Sermo II*). Ein Vergleich mit *Sermo CCLXII* (1457)

In der Predigt zum Fest der Erscheinung des Herrn von 1431 versetzt sich Nikolaus gleichsam in die Situation der Weisen und betrachtet mit ihnen, wie im neu geborenen Sohn Gottes göttliche Größe und menschliche Dürftigkeit und Armut zusammenkommen. Fassen wir die uns interessierende Stelle näher ins Auge, so zeigt sich, dass Nikolaus sich in der Beschreibung der Szene, wie sie sich den Weisen darbietet, weithin noch einmal von Bernhard von Clairvaux und Ludolph von Sachsen leiten lässt. Er tritt, auch darin dem literarischen Vorbild folgend, in einen

---

30 *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 28, lin. 5–8.

Dialog mit den Weisen ein, wenn er die angesichts der Geburtssituation in die Augen springende Gegensätzlichkeit schildert:

»O Weise, wie könnt ihr ein Kind, das sich noch von der Mutterbrust nährt, als König und Gott verehren?, sagt Bernhard. Wo ist sein Purpur, wo sein Stirnreif? Beleidigt euch nicht die Wohnung eines armseligen Stalles, nicht diese Wiege, nämlich die Krippe? Seht doch, ob dies eines Königs Mutter ist, in ziemlich ärmlichem Kleid, welches ihr nicht zur Zierde gereicht, sondern als Hülle, wie sie sich für eine wandernde Zimmermannsfrau geziemte.«<sup>31</sup>

In gewisser Weise, so empfindet Cusanus, spiegelt sich auch in den dargebrachten Gaben die in Christus lebendige Gegensätzlichkeit. Gold soll der Armut aufhelfen, Weihrauch weist hin auf die Gottheit, Myrrhe auf Tod und Begräbnis.<sup>32</sup> Am Schluss der Predigt fasst er noch einmal zusammen, was sich hier so ungewöhnlich, daher erstaunlich und wundersam zusammenfügt:

»Alles ist überaus wunderbar, was wir dort erblicken, das Kind, das sich an der heiligen Brust nährt, indes doch die Himmel es nicht fassen konnten, die Mutter, die unberührte Jungfrau ist. Laßt uns den in grobe und billige Windeln gewickelten König der Könige anschauen! Laßt uns anblicken den Schmuck der Mutter! Wo sind die Kronen, wo die golddurchwirkten Gewänder, wo die Diener, wo die Höflinge, wo Göttermahl und Ruhkissen, wo ist die Wiege des neugeborenen Königs? Seht, alles ist ganz schlicht. Der in den Wolken donnert, liegt in der Krippe. O Ihr, die Ihr auf euren Reichtum vertraut, blickt auf euren armen König!«<sup>33</sup>

Auch hier lädt eine Predigt, die dem gleichen Festgeheimnis gewidmet ist, *Sermo CCLXII* von 1457, zum Vergleich ein. Die Predigt lässt deutlich die fortgeschrittene geistige Entwicklung erkennen. Sie ist ganz von einer inzwischen stärker ausgeprägten Christozentrik durchformt, die ihrerseits auf der Basis einer geistphilosophischen Spekulation entwickelt ist. Cusanus versteht und bezeichnet hier Christus als den Lehrer (*magister*), »der in allen Lehrern gesucht wird. Er ist das Licht der Welt, der Lehrer

31 *Sermo II*: h XVI, n. 11, lin. 13–21; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 189; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Epiphania Domini, Sermo II*, n. 1; *Sermo I*, n. 5; *Sermo III*, n. 4: *Sancti Bernardi opera*, Bd. 4: *Sermones I*, hg. von Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Rom 1966, 301.296f.306; LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 11 (wie Anm. 16) 107a.

32 *Sermo II*: h XVI, n. 11, lin. 32–43; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Epiphania Domini, Sermo III*, (wie Anm. 16) n. 5: ebd., 307; LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 11 (wie Anm. 16) 109a.

33 *Sermo II*: h XVI, n. 28, lin. 11–22; Übersetzung Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 202f.; vgl. auch hierzu die in Anm. 31 angegebenen Stellen bei Bernhard von Clairvaux und Ludolph von Sachsen.

der Lehrer (*magister magistrorum*).<sup>34</sup> Der Weg der Weisen wird hier auf die Suche der menschlichen *ratio* hin ausgelegt, die nichts anderes erstrebt als Christus, das wahre Licht. »Denn aus dem uns verliehenen Licht des Verstandes verlangen wir nach nichts anderem, noch suchen wir in der Bewegung des Verstandes etwas anderes als die Sonne oder die Quelle des Lichts, nämlich Jesus.«<sup>35</sup>

Wie aber findet die *ratio* Jesus, den Inbegriff des Lichts und der Weisheit? Cusanus antwortet:

»Es ist eine wunderliche Sache. Der lichthafte Verstand führt durch die Lande und sucht, wen er liebt. Und niemals ruht er, es sei denn, er gelangt zu dem demütigen Kind, das König ist. Wenn nämlich nicht gleichzeitig Unschuld und Herrschaft in einem zusammenkommt, so umfängt er ihn nicht als Lehrer, sondern er zieht weiter umher, so lange, bis er den Zusammenfall (*coincidentiam*) findet von Stall und Palast, von Kind und Mann, von Knecht und Herr, von arm und reich, von Mensch und Gott.«<sup>36</sup>

In den beiden Predigten betrachtet Nikolaus, wie sich im göttlichen Kind, das die Weisen verehren, die Gegensätze zu einer Einheit fügen. Der Vergleich zeigt: In der Frühzeit ist Cusanus noch stärker von seinen Quellen abhängig, die er teilweise wörtlich zitiert. Er lässt sich von Bernhard und Ludolph führen und staunt mit ihnen darüber, dass im Geheimnis der Inkarnation die Gegensätze aufbrechen, zugleich aber in der Person des Menschgewordenen zusammengehalten werden: Göttliche Hoheit einerseits, tiefste geschöpfliche Armut andererseits. 1457 geht Nikolaus anders an das Thema heran als 1431. Er verfolgt andere Ziele. Was sich durchhält, ist der Blick auf die in Christus zutage tretende Bündelung der Gegensätze, die er nunmehr ausdrücklich als *coincidentia oppositorum* identifiziert.

### 3. Die fortschreitende Betrachtung der in den Mysterien des Lebens Jesu hervortretenden Einheit der Gegensätze

Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst weiterhin darauf, wie Cusanus in den Predigten der dreißiger Jahre entsprechend den liturgischen Vorgaben im Kreislauf des Kirchenjahres immer wieder auf die Höhepunkte des Lebens Jesu (Geburt, Beschneidung, Kreuzigung, Auferstehung) zu

---

34 *Sermo* CCLXII: h XIX, n. 23, lin. 29–31.

35 Ebd., n. 9, lin. 10–12.

36 Ebd., n. 20, lin. 9–16.

sprechen kommt, die sich für ihn vor allem dadurch als Mysterien bzw. Offenbarungsereignisse zu erkennen geben, dass in ihnen – gemäß der Einheit von Gott und Mensch in der Person des Erlösers – die extremsten Gegensätze (Hoheit und Niedrigkeit) zusammentreffen. So gibt *Sermo* VIII zum Fest Mariä Himmelfahrt 1431 dem Prediger noch einmal die Gelegenheit, sich darein zu vertiefen, wie in der Geburt des Sohnes Gottes Entbehrung und Reichtum auseinandertreten und gleichzeitig zusammengehen. Der Prediger versetzt seine Hörer sozusagen an den Ort des wunderbaren Geschehens, wenn er sich ganz der Betrachtung des Ereignisses hingibt und ausführt:

»Darauf nährte die jungfräuliche Gebärerin die wimmernde Engelsspeise, erquickte sie das unseretwegen hungernde und dürstende Himmelsbrot mit ihrer Armseligkeit, kleidete sie mit ihren Windeln den frierenden Schmuck der Glückseligen, erfreute sie mit ihren Tröstungen die weinende und trauernde Freude aller Heiligen, trug sie auf ihren Armen Gottes für uns schwach gewordene Kraft, brachte sie, auf dass er entfliehe, den Gott-König über alle Welt, der die Verfolgung des Tyrannen erlitt, nach Ägypten.«<sup>37</sup>

Die uns aus *Sermo* II geläufige Rede vom »armen König« erfährt sodann noch eine Steigerung, wenn Nikolaus feststellt:

»Niemand unter den Erdenpilgern war ärmer als Jesus Christus. Sie (Maria) erwies die Liebe dem würdigsten Armen; denn es gibt keinen würdigeren Bettler als Gott (*nemo dignior mendicus quam Deus*).«<sup>38</sup>

Da sich der Wert der Zuwendung nach der Würde des Adressaten bemisst, dem sie erwiesen wird, kann Cusanus hinzufügen: »Das Werk war über alles Maß groß, das dem ärmsten Gott geschah (*improportionabile fuit opus, quod fiebat pauperrimo Deo*)«.<sup>39</sup>

Am Oktavtag von Weihnachten 1439 (oder 1440) eröffnet Nikolaus seiner Gemeinde:

»Wir müssen die wunderbare Demut der Fleischwerdung und der Beachtung des Gesetzes erwägen in dem, der keine Sünde getan hat. Wir müssen erwägen, dass in dem Kind Gott (selbst), der Gesetzgeber, diese Strafe der Beschneidung nicht zurückwies. Dies geschah unseretwegen, damit wir lernen sollten, dass wir durch Gehorsam dem Gesetz unterworfen sind und uns nicht in angemessener Unschuld irgendetwas erlaubt ist.«<sup>40</sup>

---

37 *Sermo* VIII: h XVI, n. 10, lin. 13–22; Übersetzung Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 247; zu den Quellen vgl. *App.* II zur Stelle.

38 Ebd., n. 13, lin. 34–36; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 250.

39 Ebd., lin. 40–41; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 250.

40 *Sermo* XX: h XVI, n. 15, lin. 8–14.

Das Wundersame des Ereignisses der Beschneidung liegt für Cusanus darin, dass der Sohn Gottes »das Gesetz, das er selbst gegeben hat, an sich vollziehen ließ«. <sup>41</sup>

In *Sermo VII* tritt Cusanus an die Seite von Maria Magdalena, blickt mit ihr auf das Kreuz und legt ihr dabei folgende Worte in den Mund, die ihre Erschütterung zum Ausdruck bringen:

»Als ich den Geliebten am Kreuz sah, drang eine tödliche Schwäche in mich ein, denn ich sah den gerechtesten, gütigsten, süßesten Geliebten und Liebhaber aufs gemeinste aufgehängt und im Sterben.« <sup>42</sup>

In seiner Osterpredigt 1432 versetzt sich Cusanus in die Situation der heiligen Frauen, die zum Grab gehen. Mit ihnen blickt er dem auferstandenen Gekreuzigten entgegen, wenn er ausführt: »Den suchten sie, der erst jüngst zwischen Räubern schmachvoll gekreuzigt worden war.« <sup>43</sup> Zuvor hatte er die Frauen angesprochen mit den Worten:

»Erkennt [...] Jesus, Mariae Sohn, als den Heiland, wissend, daß in seinem Namen sich jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugt, und daß in keinem anderen Heil ist.« <sup>44</sup>

Wenig später versucht er nachzuempfinden, wie die in der Vorhölle festgehaltenen Heiligen den Erlöser begrüßen. Er lässt sie den Auferstandenen ansprechen mit den Worten: »Du Tod des Todes (*mors mortis*), der du uns mit der ruhmvollsten Freude der Seligkeit belebt hast.« <sup>45</sup>

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf *Sermo XVII*, der zwischen 1432 und 1435 entstanden ist. Cusanus spricht hier die *communicatio idiomatum* an, die es erlaubt, aufgrund der Personeneinheit von der Gottheit Jesu auch menschliche, von seiner Menschheit auch göttliche Prädikate auszusagen.

»Daher rühren«, so Cusanus, »jene erstaunlichen Redeweisen, die der Glaube bejaht, nämlich: Die Unsterblichkeit stirbt, der Unsichtbare wurde auf Erden gesehen; Gott, der sich nicht ändert, wird vom Wandern müde; der Leidensunfähige wird gekreuzigt, der von ewig her Gezeugte wird heute geboren usw. Und ähnlich: Der leibhaftige Mensch ist überall, der zeitliche ewig, der schwache allmächtig.« <sup>46</sup>

---

41 Ebd., n. 16, lin. 19.

42 *Sermo VII*: h XVI, n. 33, lin. 28–32; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (Anm. 18) 234 f.

43 *Sermo XII*: h XVI, n. 2, lin. 8–10; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 112 f.

44 Ebd., lin. 5–8; Übersetzung: Sikora /Bohnenstädt (wie Anm. 18) 112.

45 Ebd., n. 7, lin. 15–16.

46 *Sermo XVII*: h XVI, n. 9, lin. 1–8; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 163 f.

## II. Die Wahrnehmung des Christusgeheimnisses als Koinzidenz der Gegensätze in *De docta ignorantia*. Ausblick auf die weitere Entwicklung

Wir haben verfolgt, mit welch ehrfürchtigem Staunen Nikolaus immer wieder an die Mysterien des Lebens Jesu herantritt. Die Gleichzeitigkeit von Größe und Demut, Hoheit und Niedrigkeit, die in Person und Werk des Erlösers hervortritt, fasziniert ihn ebenso wie das Bündnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, deren unversöhnlicher Gegensatz sich im göttlichen Ratschluss zur Menschwerdung auflöst. In immer neuen Wendungen beschreibt Nikolaus, so sahen wir, wie sich in der Armutsgestalt der Menschheit Jesu die Erhabenheit des Sohnes Gottes verbirgt. Gerade in dieser *Kenosis*, die Armut und Reichtum zugleich umfasst, offenbart sich für ihn das Geheimnis von Person und Werk Christi.

Genau diese Gleichzeitigkeit, das Ineinander, die Verschränkung von Größe und Erniedrigung (wie auch von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) bringt der Begriff der *coincidentia oppositorum*, den Cusanus in *De docta ignorantia* erstmals auf Christus und sein Erlösungswerk anwendet, auf den Punkt. Damit ist zweierlei angezeigt:

Zunächst ist offenkundig, dass Cusanus in *De docta ignorantia* eine neue Reflexionsebene betritt. Zugleich erkennen wir, wenn wir auf unsere Darlegungen im ersten Teil zurückschauen, dass die christologischen Beschreibungen der frühen Predigten auf die nunmehr erreichte Konzentration zulaufen. Nikolaus bündelt bisher Gesagtes in der Koinzidenzformel, die zugespitzt zum Ausdruck bringt, was er schon als junger Prediger gesehen und zu entfalten sich bemüht hatte.

Wir schauen uns im Folgenden die auf Christus und sein Werk bezogenen Koinzidenzformeln zunächst in *De docta ignorantia*, dann in *De visione Dei* und noch einmal in *Sermo CCLXII* näher an. Dabei wird auch auf die Entwicklung zu achten sein, in deren Verlauf die das Christusereignis beschreibende Koinzidenzaussage ein zunehmend schärferes Profil gewinnt.

1. Die Beschreibung der Wirklichkeit Christi als *coincidentia oppositorum* in den christologischen Erwägungen von *De docta ignorantia*

Wir richten unseren Blick zunächst auf eine Koinzidenzaussage in *De docta ignorantia* III,6, auf die vieles von dem früher Gesagten gleichsam zuläuft, die in äußerster Verdichtung noch einmal bietet, was Nikolaus früher erarbeitet hatte. Sodann prüfen wir, wie weit die koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi reicht.

a) *Das Mysterium crucis im Licht der Koinzidenz der Gegensätze*

Am Ende von Kapitel 6 des dritten Buches deutet Cusanus »über das hinaus, was bisher berührt worden ist«, <sup>47</sup> das Kreuz Christi als Beispiel. Christus zeige, so hören wir, dass die Tugenden, das Ewige überhaupt, dem zeitlichen Leben vorgezogen werden müssen. <sup>48</sup> Der Tod am Kreuz zeige auch, wie »in Jesus, dem Größten« nicht nur »Beständigkeit und Stärke, Liebe und Demut«, sondern auch »alle anderen Tugenden in höchstem Maß wohnten«. <sup>49</sup> Die Nachahmung der in Jesus aufs vollkommenste verwirklichten Tugenden führe zu je größerer Ähnlichkeit mit ihm. <sup>50</sup> Die Besinnung auf die gerade im Kreuz offenbare Größe und Tugendfülle Jesu Christi geht dann über in die Koinzidenz-Betrachtung. Cusanus fasst wie in einem Schlussakkord noch einmal zusammen, was die wahre Größe Christi ausmacht, und was sich in seinem Beispiel gebenden Leben und Sterben im tiefsten offenbart. Eben dies lässt sich auf dem inzwischen erreichten Reflexionsniveau nur koinzidental fassen und beschreiben:

»Es fällt ja das Kleinste mit dem Größten zusammen, wie z. B. die größte Erniedrigung mit der Erhöhung, der schimpflichste Tod des Tugendhaften mit dem verherrlichten Leben und so weiter, wie uns dies alles Christi Leben, Leiden und Kreuzigung offenbar machen.«

---

47 *De docta ign.* III,6: h I, 138, lin. 23 (n. 220).

48 Ebd., lin. 23–25 (n. 220).

49 Ebd., lin. 25–28 (n. 220); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Die belehrte Unwissenheit* (Philosophische Bibliothek 264<sup>c</sup>; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 15c), Hamburg 1977, 47.

50 Ebd., 138, lin.28 – 139, lin. 1 (n. 220).

»Coincident enim minima maximis, ut maxima humiliatio cum exaltatione, turpissima mors virtuosi cum gloriosa vita et ita in ceteris, ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant.«<sup>51</sup>

Nikolaus schaut hier zum ersten Mal, was er immer schon im Blick auf das Leben und Sterben Christi wahrgenommen hatte, bewusst als Koinzidenz der Gegensätze. Was seit langem die Betrachtung angeregt hatte und als staunenswert erfasst worden ist, wird in einer neuen Weise begrifflich verarbeitet und reflektiert. In diesem neuen Gedanken finden wir sozusagen auf der begrifflichen Ebene kontrahiert, was uns in Christus und seinem Werk begegnet.

Cusanus fasst in dieser Koinzidenzbetrachtung zwei Aspekte zusammen, die besondere Beachtung verdienen: Erstens, *minima* und *maxima*, konkret, tiefste Verdemütigung und Erhöhung, schändlichster Tod und glorreiches Leben fallen in eins. Eben darin ist zusammengefasst, was wir früher schon gehört haben. Zweitens, Leben, Leiden und Kreuz geben uns diesen Ineinsfall zu erkennen (*manifestant*). Das wird noch weiter zu bedenken sein. Einstweilen interessiert uns, wie angekündigt, die Reichweite der Koinzidenzaussagen von *De docta ignorantia*. D. h. wir fragen: Was koinzidiert in Christus? Wir hörten an der zitierten Stelle: Das Größte und das Kleinste, Erniedrigung und Erhöhung, Tod und Leben. Geht es dabei nur um Menschliches, menschliche Hoheit und Niedrigkeit, oder ist auch die Gottheit Christi betroffen und miteinbezogen? Präzise gefragt: Fallen in Christus auch Gottheit und Menschheit zusammen? Um in dieser Frage weiterzukommen, schauen wir auf die Aussagen von *De docta ignorantia* III,3 und III,7.

### b) Die Koinzidenz von Göttlichem und Menschlichem in Christus

In *De docta ignorantia* III,3 betrachtet Cusanus auf der Basis des zuvor entwickelten Maximitätsprinzips<sup>52</sup> zunächst noch hypothetisch den Fall einer möglichen Vereinigung eines Menschen mit der *maximitas absoluta*, also mit Gott.<sup>53</sup> Dabei stellt sich für ihn die Frage: Was wäre das Ergebnis

---

51 Ebd., 139, lin. 1–4 (n. 220); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 47.

52 Zum Begriff »Maximitätsprinzip« siehe RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 150.

53 Vgl. RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 143–157; ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 14) 105–110, 113–116.

einer solchen Vereinigung? Was bedeutete sie für den betroffenen Menschen bzw. für das Menschsein des so mit Gott geeinten Menschen? Cusanus antwortet: »Dieser wäre sicherlich so Mensch, dass er Gott wäre, und so Gott, dass er Mensch wäre, er wäre die Vollendung des Universums.«<sup>54</sup> Die personale Vereinigung bewirkte sodann, so erklärt Cusanus weiter, dass »in ihm das Kleinste, das Größte und das Mittlere der mit der absoluten Größe geeinten Natur so zusammenfallen (*coincidenterent*), dass er die Vollendung von allem wäre.«<sup>55</sup>

Hier bezieht sich die Koinzidenz auf die mit der absoluten Größe (d. h. Gott) geeinte, also die menschliche Natur. Es geht um den Zusammenfall der *minima, maxima ac media* in dieser, der menschlichen Natur, die freilich in der hypostatischen Union gemäß der cusanischen Konzeption die größte ist, ohne dass jedoch dadurch ihre Geschöpflichkeit und damit ihre Endlichkeit aufgehoben oder zur Unendlichkeit hin überschritten wäre, (weil es der *regula doctae ignorantiae* gemäß keinen Übergang vom Endlichen zum Absolut-Unendlichen geben kann).<sup>56</sup> Damit ist auch die Grenzziehung der chalkedonischen Formel respektiert.<sup>57</sup>

Die Koinzidenzaussage bleibt hier also auf das Menschliche beschränkt. Doch geht Cusanus noch einen Schritt weiter, er bezieht auch das Göttliche in seine Koinzidenzbetrachtung mit ein, wenn er in *De docta ignorantia* III,7 auf den in Ansehung der Subsistenz der menschlichen Natur im Logos gebildeten theologischen Begriff der Idiomenkommunikation Bezug nimmt. Diese Konstruktion gestattet für ihn eine koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi. Er leitet aus der Lehre von der Idiomenkommunikation eine Koinzidenzaussage her, er übersetzt sie sozusagen in eine neue Koinzidenzformel, wenn er sagt:

54 *De docta ign.* III,3; h I, 127, lin. 9–10 (n. 199); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 21.

55 Ebd., lin. 11–12; Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 21.

56 Ebd., III,1: h I, 119, lin. 23–27 (n. 183); vgl. ebd., I,3; h I, 8, lin. 21–9, lin. 1 (n. 9); zum Begriff der *regula doctae ignorantiae* vgl. RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 146f. 150; ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 14) 89.

57 Zum Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalkedon siehe: HEINRICH DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. 1963, 302.

»Da jenes Menschsein (Jesu), das von der Gottheit seiner größten Einheit mit ihr zufolge untrennbar ist, sozusagen mit ihr bekleidet und von ihr aufgenommen ist, nicht gesondert als Person bestehen kann, wird aus diesem Grunde eine Mischung und Vereinigung von Redeweisen hingegenommen, so dass Menschliches mit Göttlichem koinzidiert.«

»Et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincident divinis.«<sup>58</sup>

## 2. Die Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch in Christus nach *De visione Dei* und *Sermo CCLXII*

Wir haben gesehen, mit welcher Vorsicht und Behutsamkeit Cusanus vorgeht, wenn er zum Ausdruck bringt, was ihm in der Schau Christi, seines Lebens und Sterbens aufgegangen ist. Die Erkenntnis des Ineinsfalls der Gegensätze in Christus führt bei ihm keinesfalls zur Gefährdung oder Missachtung des Dogmas von Chalkedon, demzufolge göttliche und menschliche Natur in Christus ihre Eigenständigkeit bewahren und unvermischt bestehen bleiben. Wir haben bereits notiert, dass die strikte Geltung dieser Wahrheit für ihn auch spekulativ in der *regula doctae ignorantiae* abgesichert ist.

Ein Blick auf *De visione Dei* bestätigt, dass Nikolaus hier die gleiche Vorsicht walten lässt, gleichwohl jedoch eine gewisse Öffnung vornimmt auf eine weitergehende, großzügigere Sprachregelung hin. Wir werden zunächst noch einmal an die Formulierung in *De docta ignorantia* III,3 erinnert, wenn Cusanus in *De visione Dei* 21 Jesus anspricht mit den Worten:

»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 und unendlich zugleich.«<sup>59</sup>

Klaus Reinhardt hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Cusanus an dieser Stelle seine koinzidentale Sicht der Wirklichkeit Christi auf den Glauben zurückführt. Daraus folgert er, dass »gerade der Kern seines Denkens, die Koinzidenz des Widersprüchlichen, [...] offenbar nur im Glauben zugänglich« ist.<sup>60</sup>

---

58 *De docta ign.* III,7: h I, 140, lin. 7–10 (n. 223); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 48.

59 *De vis.* 21: h VI, n. 91, lin. 4–7; Übersetzung: KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 186.

60 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 186.

In *De visione* 23 geht Cusanus noch über die Formulierung von Kapitel 21 hinaus. Auch hier will er Christus mit den Augen des Glaubens betrachten. Das führt ihn dazu, man kann auch sagen, das ist gleichbedeutend damit, innerhalb der Mauer des Paradieses seiner ansichtig zu werden. Die Mauer des Paradieses steht in *De visione Dei* für das Prinzip der Koinzidenz, das für unser verstandesmäßiges Begreifen unerreichbar ist.<sup>61</sup> Hören wir, wie Nikolaus seine koinzidentale Schau einleitet:

»O Jesus, Du köstlichste Nahrung des Geistes, wann immer ich Dich innerhalb der Mauer des Paradieses betrachte, trittst Du mir bewundernswürdig entgegen. Du bist das menschengewordene Wort Gottes und der gottgewordene Mensch.«<sup>62</sup>

Der Hinweis auf die Paradiesmauer ist aufschlussreich. Cusanus bringt damit zum Ausdruck, dass Jesus Christus nur in rechter Weise wahrgenommen wird, wenn in ihm die Koinzidenz der Gegensätze gesehen wird. Glaube und spekulatives Denken verbinden sich hier zur angemessenen Schau der Wirklichkeit des Erlösers, in dem sich Gottheit und Menschheit verbinden.

Cusanus erklärt sodann, Gedanken aus *De docta ignorantia* wieder aufnehmend, wie diese Koinzidenz nicht verstanden werden darf:

»Dennoch bist Du nicht aus Gott und Mensch zusammengesetzt. Zwischen den Teilen einer Zusammensetzung ist ein bestimmtes Verhältnis nötig, ohne das es eine Zusammensetzung nicht geben kann. Das Endliche hat zum Unendlichen kein Verhältnis. Du bist aber auch nicht der Zusammenfall von Geschöpf und Schöpfer auf eine Weise, in der durch den Zusammenfall das eine das andere wird. Die menschliche Natur ist ja nicht göttlich und umgekehrt.«<sup>63</sup>

Cusanus gibt hier eine Erläuterung, er sichert ganz auf der Linie von *De docta ignorantia* seine Schau der Koinzidenz in Christus gegen Missverständnisse ab. *Coincidentia oppositorum* in Christus heißt nicht Aufhebung des Unterschieds von Gottheit und Menschheit, Übergang des einen in das andere. Insofern unterscheidet sich der Ineinsfall der Gegensätze in Christus von demjenigen in der Unendlichkeit Gottes, in der alles unterschiedslos eins ist vermöge der hier gegebenen absoluten Einfachheit.<sup>64</sup>

---

61 RUDOLF HAUBST, Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«, in: MFCG 18 (1989) 168, 171 f., 178.

62 *De vis.* 23: h VI, n. 101, lin. 3–5; Übersetzung: Dupré III, 201.

63 Ebd., lin. 5–10; Übersetzung: Dupré III, 201.203.

64 *De vis.* 13: h VI, n. 54, lin. 3.5–6: »Infinitas est ipsa simplicitas [...]. Omnia enim, quae dicuntur de absoluta simplicitate, coincidunt cum ipsa, quia ibi habere est esse.«

Cusanus kennt, wie Klaus Kremer herausgearbeitet hat, »Gradabstufungen« der Koinzidenz.<sup>65</sup> Im Fall Christi handelt es sich um eine Koinzidenz, bei der – ähnlich wie im Zusammenfall vom Sehen Gottes durch den Menschen und seinem Gesehenwerden –, wie Kremer sich ausdrückt, eine »Dualität von Gott und Mensch bzw. Gott und Kreatur ins Spiel kommt«.<sup>66</sup>

Der Ausschluss der Weise (*modo*), wie die Koinzidenz in Christus nicht gedacht werden darf, bedeutet nicht, dass es in Christus keine Koinzidenz von Geschöpf und Schöpfer gebe. Cusanus bezeichnet das »Widersprüchliche«, dass Christus zugleich Schöpfer und Geschöpf ist, in *De visione Dei* 23 als *coincidentia creaturae et creatoris*, erläutert dies allerdings so, dass das Missverständnis ferngehalten wird, hier werde der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, aufgehoben oder verwischt.

Wir haben schon gesehen, dass er sich in *Sermo CCLXII* ähnlich ausdrückt, wenn er von der Suche der *ratio* nach Christus, dem wahren Licht, spricht, und in diesem Zusammenhang ausführt, der Verstand ziehe so lange umher, »bis er den Zusammenfall findet von Stall und Palast, von Kind und Mann, von Knecht und Herr, von arm und reich, von Mensch und Gott«.<sup>67</sup>

### III. Zum Verhältnis von Christologie und Koinzidenzprinzip. Auswertung des Befundes

#### 1. Die sich abzeichnende Entwicklung

Am Ende unseres Durchgangs durch das frühe Predigtwerk, *De docta ignorantia* und *De visione Dei* können wir feststellen, dass der Weg, den wir nachzuzeichnen versucht haben, eine Entwicklung erkennen lässt. In

---

65 KLAUS KREMER, Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001*, hg. von João Maria André/Mariano Álvarez Gómez, Coimbra 2001, 45.

66 Ebd., 34.

67 *Sermo CCLXII*: h XIX, n. 20, lin. 14–16.

einer vergleichenden Gesamtperspektive, die um eine Zusammenschau der früheren mit späteren Texten, insbesondere der von uns dokumentierten frühen (im Rahmen der Predigt vorgetragenen) Versuche mit den christologischen Koinzidenzformeln von *De docta ignorantia* und *De visione Dei* bemüht ist, tritt hervor, wie die Dinge in Bewegung sind. Eine Tendenz zeichnet sich ab. Präziser gesprochen, es wird sichtbar, wie Nikolaus unterwegs ist, sich hin bewegt auf die Erkenntnis eines Ineinsfalls der Gegensätze in Christus. Schon der junge Prediger, so konnten wir im ersten Teil zeigen, beschreibt mit einer gewissen Vorliebe, wie sich in Jesus Christus die äußersten Extreme begegnen: Hoheit und Niedrigkeit, Armut und Reichtum, Leben und Tod, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gerade im Zusammentreffen der Gegensätze erkennt Cusanus immer schon das Mysterium von Person und Werk des Erlösers. Die ausdrückliche begriffliche Identifikation des Geheimnisses der Gottmenschheit Christi als *coincidentia oppositorum*, wie sie erstmals in *De docta ignorantia* ausgesprochen ist, kündigt sich in den Predigten der Frühzeit an.

Freilich ist die explizite Erfassung Christi als Koinzidenz der Gegensätze in *De docta ignorantia* ein Novum. Und gewiss betritt Nikolaus mit seiner Koinzidenzlehre eine neue Ebene des Denkens.<sup>68</sup> Aber dieses Denken ist vorbereitet. Es ist gleichsam in *statu nascendi* greifbar. Wir können beobachten, wie es sich durchsetzt. Bei allem Überraschenden, das die Entdeckung des Koinzidenzprinzips bietet, lässt sich doch aufzeigen, dass Strukturen dieses Denkens bereits in der Frühzeit, und zwar deutlich sichtbar in der Christologie der Frühzeit, hervortreten.

Unbestreitbar bedeutet *De docta ignorantia* eine Zäsur.<sup>69</sup> Nikolaus entdeckt, was ihm früher verborgen war oder was bis dahin nicht in gleicher Weise ins Bewusstsein getreten ist. Er kann diese Entdeckung in der *Epistola auctoris* beschreiben, sie datieren, freudig als ihm geschenkte Erkenntnis vorstellen. Aber der Blick auf die christologische Reflexion der Frühzeit hat uns gezeigt, dass die Neuheit von 1440 nicht einen radikalen Bruch markiert. Bei allem Fortschritt, in der Diskontinuität besteht doch auch Kontinuität. Das Neue kündigt sich seit langem an. Wenn wir sagen, es ist vorbereitet, so ist gemeint: In der Christologie der

---

68 Vgl. KURT FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 7) 45 ff.

69 Vgl. ebd., 97 ff.; vgl. auch ALBERT DAHM, Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 113 (2004) 118.

Frühzeit klingt bereits an, was Nikolaus im Gedanken der Koinzidenz begrifflich zu fassen gelungen ist. Im Denken ist es seit langem angezielt. Das Thema präludiert bereits vor 1440. Insofern kann man sagen: Der Weg der christologischen Reflexion von den frühen Predigten zu *De docta ignorantia* lässt sich als Annäherung beschreiben: Die früheren Darlegungen münden ein in eine schließlich *expressis verbis* vorgetragene koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi.

2. Die christologische Reflexion als Anstoß zur Ausbildung der Koinzidenzlehre. Das Gewicht der Formel »ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant«

Wir haben zeigen können, wie sich innerhalb der christologischen Reflexion der Gedanke der Koinzidenz durchsetzt und Gestalt gewinnt. Damit kommen wir auch in der Frage, ob und inwieweit die Christologie (das Dogma, der Blick auf die Wirklichkeit Christi, auf die Mysterien seines Lebens und Sterbens, kurz, christologische Erwägungen und Betrachtungen) auf die Ausbildung der Koinzidenzlehre eingewirkt, einen Einfluss ausgeübt haben, einer Antwort näher.

Ganz allgemein hatte schon Rudolf Haubst im Blick auf die Vorgeschichte erkannt, dass der Koinzidenzgedanke immer schon durch den Glauben mitgeprägt war.<sup>70</sup> Cusanus selbst hat in *Sermo V* im Anschluss an Rudolf von Biberach und Richard von St. Viktor notiert, wie auf der höchsten Stufe der Kontemplation der *intellectus* schaut, was die *ratio* als widersprüchlich verwirft, was *contra rationem* ist. Als Beispiel für Gegenstände, die im Widerspruch zum Verstand stehen, verweist Nikolaus auf nicht näher bezeichnete *articuli fidei*.<sup>71</sup>

Nun konnten wir verfolgen, wie Cusanus gerade in seinen christologischen Darlegungen immer wieder herausarbeitet, dass in Jesus Christus die Gegensätze, die nach dem Urteil unseres Verstandes einander wider-

---

<sup>70</sup> Siehe Anm. 8.

<sup>71</sup> *Sermo V*: h XVI, n. 24, lin. 32 – n. 25, lin. 7: »Sextus est supra rationem et etiam aliquando praeter et aliquando contra, ut in articulis fidei etc. Vita haec contemplativa [...] exercetur per potentiam animae nobilissimam, puta intellectum, et hominem perficit secundum partem nobilissimam«. Siehe hierzu MARGOT SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: MFCG 18 (1989) 33.

sprechen, ja sich gegenseitig ausschließen, aufeinandertreffen. Gerade die Christologie präsentiert sich ihm als der Ort, an dem der Glaube die Erfahrung einer Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Wirklichkeiten macht. Wenn Cusanus schließlich in *De docta ignorantia* diese Glaubenserfahrung begrifflich fasst als *coincidentia oppositorum*, können wir sagen: Die Wirklichkeit Christi gibt sich ihm im Zuge eines längeren Reflexionsprozesses als Ineinsfall der Gegensätze zu erkennen. Das im Glauben je und je meditierte Mysterium Christi drängt hin zum Begriff der Koinzidenz.

Darauf deutet unabweisbar die oben besprochene Formel von *De docta ignorantia* III,6 hin, der in unserem Zusammenhang ein besonderes Gewicht zukommt. Hier werden Leben, Leiden und Kreuzigung Christi geradezu als Erkenntnisgrund der Koinzidenz der Gegensätze vorgestellt. »[...] ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant«<sup>72</sup> bedeutet ja: In Jesus Christus, in seinem Leben und Sterben, wird der Zusammenfall der Gegensätze anschaulich. Der Begriff *manifestant* besagt: Leben und Sterben Christi machen offenbar, sichtbar, hier wird erkennbar und ablesbar, dass Gegensätzliches, *minima* und *maxima*, Niedrigkeit und Hoheit, Tod und Leben, zusammenfallen. Damit ist aber doch nicht weniger gesagt, als dass der gläubige Blick auf Christus zur Erkenntnis der *coincidentia oppositorum* hinführt. Cusanus benennt hier Jesus Christus, näherhin sein Leben und Sterben, als eine Erkenntnisquelle des Koinzidenzgedankens. Deutlicher kann man es nicht sagen.

Ähnlich aufschlussreich ist die Formulierung von *De docta ignorantia* III,7: »Et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidunt divinis«.<sup>73</sup> Wir sahen schon, wie Cusanus sich in *Sermo XVII* auf die theologische Konstruktion der Idiomenkommunikation beruft.<sup>74</sup> Hier, in *De docta ignorantia*, geht er einen Schritt weiter als in seiner Predigt. Er zieht eine Schlussfolgerung (wie das *ut consecutivum* andeutet). Der Begriff der Idiomenkommunikation, der die Übertragung göttlicher Prädikate auf die Menschheit Jesu und menschlicher Prädikate auf seine Gottheit zulässt, öffnet sozusagen die Augen für die hier waltende Koinzidenz. Wieder leitet ein christologischer Gedankengang auf geradem Weg zur Wahrnehmung einer Koinzidenz gegensätzlicher Wirklichkeiten.

---

72 *De docta ign.* III,6: h I, 139, lin. 3–4 (n. 220); s. o. Abschnitt II,1 a.

73 Ebd., III,7: h I, 140 lin. 7–8 (n. 223).

74 Siehe Anm. 46.

Dazu passen die Ausführungen in *De visione Dei*, die wir vorgestellt haben. Der Glaube schaut Christus in seiner Einheit von Gottheit und Menschheit jenseits der Mauer des Paradieses. Das heißt aber, wie der Kardinal nun ausdrücklich formuliert: In ihm koinzidieren Schöpfer und Geschöpf. Damit bestätigt sich auch hier: Der Glaube an Christus ermöglicht die Erkenntnis einer *coincidentia oppositorum*.

### 3. Die Affinität von Christologie und Koinzidenzprinzip als Ausdruck des Zusammenspiels von *fides* und *intellectus*

Nikolaus von Kues hat den Begriff der Koinzidenz nicht selbst gebildet. Er hat ihn in der Tradition vorgefunden, in einem geistigen Umfeld, das sich ihm unter Anleitung seines Lehrers Heymeric bereits in jungen Jahren erschlossen hat. Darüber haben wir in der Einleitung gesprochen. Anders steht es mit der Schau Christi als Inbegriff der *coincidentia oppositorum*. Hier greift Cusanus nicht auf ein Vorbild zurück. Diese Identifizierung ist von ihm selbst geschaffen, sie ist sein ureigenes Werk.

Schon dieser schlichte Befund erweist sich auf dem Hintergrund unserer Darlegungen als höchst aufschlussreich. Er zeigt: Es ist etwas anderes, gleichsam im Vorübergehen auf einen Gedanken zu stoßen, der zunächst im eigenen literarischen Schaffen keine direkte Aufnahme findet, und etwas anderes, Jahre später den gleichen Gedanken zu entdecken als Leitidee, die den Schlüssel bietet zum Verständnis der Wirklichkeit Christi, Gottes, des Geistes und schließlich der Schöpfung in belehrter Unwissenheit, in *docta ignorantia*. Von hier nach dort war eine nicht unbedeutende Wegstrecke geistiger Entwicklung zurückzulegen.

Und nun deutet, wie wir gesehen haben, alles, was wir im ersten und zweiten Teil unserer Darlegungen aufzeigen konnten, darauf hin, dass die Betrachtung des Geheimnisses Christi die christologische Bemühung, diese Entwicklung von der Kenntnisnahme eines in der Tradition geprägten Begriffs bis hin zur Erhebung des darin ausgesprochenen Gedankens zu einem für das Denken wegweisenden, ja es dominierenden spekulativen Leitmotiv entscheidend gefördert, ihr entscheidende Impulse gegeben hat.

Dabei kommt es darauf an, klar zu sehen, dass Christologie und Koinzidenzprinzip sich nicht als zwei völlig wesensfremde Gedankengebilde

de gegenüberstehen. Die Koinzidenzlehre wird nicht von außen als ein sachfremdes Konstrukt an die Christologie herangetragen, so als bemächtigt sich ein rein spekulatives Interesse der Glaubenswahrheit. Hier findet keine philosophische Überfremdung statt. Die von uns verfolgte Entwicklung zeigt vielmehr, wie im Innenraum des Glaubens selbst die Reflexion über Christus, das Geheimnis seiner Person und seines Erlösungswerks aufbricht und zum Gedanken der Koinzidenz der Gegensätze hindrängt. Wenn Cusanus Jesus Christus und sein Heilswerk als Ineinsfall der Gegensätze versteht, dann geht diese Sicht aus der Glaubensreflexion hervor. Das Nachdenken über den Glauben, der Versuch zu verstehen, was in Jesus Christus geschehen ist, das Bemühen, seine gottmenschliche Wirklichkeit zu erfassen, führen zu dem Gedanken, dass in ihm die Gegensätze in eins fallen.

Das leitet uns hin zu einer weiteren wichtigen Feststellung. Indem Cusanus in seiner christologischen Betrachtung die Idee der *coincidentia oppositorum* erreicht, hat er einen Begriff gefunden, mit dessen Hilfe er auf philosophisch-spekulativem Niveau den Kern, das Wesentliche der Glaubenswahrheit über Christus auf eine geradezu geniale Weise aussagen und beschreiben kann – freilich in *docta ignorantia*.

Beide Bewegungen, der Weg von der Glaubensmeditation zum philosophischen Begriff als auch die Bereicherung des Glaubens durch die spekulative Anstrengung werfen ein helles Licht darauf, wie bei Nikolaus von Kues *fides* und *intellectus*, Glauben und Verstehen, zusammenwirken.<sup>75</sup> Dieses Zusammenspiel und die darin waltende Dialektik hat Werner Beierwaltes treffend beschrieben, wenn er sagt: »So wird die Einsicht einmal durch die Vermittlung des Glaubens (*per fidem*) in ihr Ziel geführt, *zugleich* aber, im selben Akt, ›dehnt sich‹ der Glaube oder das Einsehbare in ihm durch das Wirken von Vernunft-Einsicht ›aus‹ (*per intellectum*). Keine der beiden Kräfte ist in ihnen selbst isolierbar, nur ihr Zusammenwirken garantiert den Aufstieg zur absoluten Wahrheit, ›die Jesus ist‹ oder – in mosaischer Metaphorik: – ›zum Berg, der Christus ist‹.«.<sup>76</sup>

---

75 Vgl. RUDOLF HAUBST, Denkender Glaube und gläubiges Denken, in: DERS., Streifzüge (wie Anm. 3) 1–20; ALBERT DAHM, Vernunft und Glaube in den Sermones des Nikolaus von Kues. Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von KURT FLASCH (1998 und 2001) und Ulrich ROTH (2000), in: MFCG 31 (2006) 245–273.

76 WERNER BEIERWALTES, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: MFCG 28 (2003) 79.

Albert Dahm

---