

NIKOLAUS VON KUES UND BONAVENTURA

Von Francis N. Caminiti, South Orange, USA

Die Möglichkeiten, in eine neuplatonische Philosophie wie die des Bonaventura oder Nikolaus von Kues einzusteigen – eine Weise des Philosophierens, welche die Einheit und Kontinuität der Dinge betont, sind so zahlreich, daß man fast von jedem beliebigen Gesichtspunkte aus auf sie eingehen kann. Hier kann nur wenig über die tiefe Gemeinsamkeit beider und über den Einfluß Bonaventuras auf Nikolaus von Kues ausgesagt oder angedeutet werden.

Die Aufgabe, die Bonaventura sich stellte, war gewaltig; denn er versuchte, die gesamte christliche Tradition der Weisheit, die sich auf die Totalität christlicher Erfahrung gründete, zusammenzufassen, eine an sich fast unmögliche Aufgabe. Er tat es in der Annahme, das Ende sei nahe, was im Lichte dessen, was dem 14. Jahrhundert folgte, tatsächlich in etwa der Fall war. Ein großer Wandel vollzieht sich, in dem Bonaventura eine führende Vorbereiter-Rolle spielt, obwohl seine Zeit in der Geistesgeschichte als Aequilibrium bezeichnet wird, als letzte Ruhe vor dem Sturm. Nikolaus von Kues dagegen steht am Anfang eines neuen Zeitalters, das sich durch neue und radikale Ideen auszeichnet, die indes ohne lange unruhige und ruhige Vorbereitung nicht entstanden wären. Die Geschichte ist ja nicht nur eine Frage der Unstetigkeit, sondern der Unstetigkeit in Stetigkeit. Es ist meine Absicht, hier einige dieser Stetigkeitslinien zu behandeln.

Ich wurde gebeten, von der nachweislichen Benutzung einiger Werke Bonaventuras durch Nikolaus von Kues auszugehen. Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* scheint die früheste Quelle zu sein; von diesem Werk sagt Professor Haubst, es sei »spätestens 1424« in des Cusanus Besitz gewesen, möglicherweise aber auch schon früher, sei es während seiner Zeit als Student in Heidelberg oder bereits (im 15. oder 16. Lebensjahr) bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben¹. Diese Tatsache kann als besonders bedeutsam erscheinen, da das *Itinerarium* bei verhältnismäßiger Kürze alle Grundideen von Bonaventuras Anschauung in schöner und einfacher Sprache zum Ausdruck bringt.

Die Niederschrift der frühesten Cusanus-Predigten bietet gute Beweise für die

¹ Vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nicolaus Treverensis« in Codicillus Straßburg 84*: MFCG I (1961), S. 18f.

gründliche Bekanntschaft des Nikolaus von Kues mit Bonaventuras *Breviloquium*, mit weit auseinander liegenden Stellen des *Sentenzenkommentars* und des *Commentarius in Evangelium Lucae* sowie mit dem schon genannten *Itinerarium mentis in Deum*.

Bereits in dem »Primus sermo 1431 Confluentiae in die Trinitatis«² macht sich ein Einfluß Bonaventuras bemerkbar, wenn auch noch nicht direkt, so doch wenigstens auf dem Umweg über das *Compendium theologiae veritatis* des Hugo Rippolin von Straßburg, welches uns als unechtes Werk des Albertus Magnus im 34. Band der Opera omnia Alberti Magni in der Ausgabe von Borgnet (Paris 1895) überliefert ist. Mindestens 12 latente Bonaventurastellen, vor allem aus dem *Breviloquium*, teils wörtlich, teil sinngemäß, kommen auf diese Weise in den Sermo 1, wie das Cusanus-Institut nachweisen konnte³.

In der dritten Predigt liegen die Dinge schon etwas anders. Nikolaus stellt Bonaventura selbst, unter dem Namen des Doctor devotus, seinen Zuhörern vor und läßt denselben in einer Reihe von wörtlichen Zitaten aus dem eben genannten Werk zu Wort kommen. Seine Anhänglichkeit und Liebe zu dieser Schrift steigert sich in der vierten Predigt und scheint fast überhand zu nehmen in der neunten Predigt^{3a}. Neben dem *Breviloquium* sind die *Collationes in Hexaameron* die bedeutendste Quelle, aus der Cusanus später reichlich schöpfte. Wie sich aus dem Briefwechsel mit den Mönchen von Tegernsee ergibt, hat sich Nikolaus von Kues sehr um den vollständigen Text dieses Werkes bemüht⁴. Das heute in Ehrenbreitstein befindliche Exemplar der *Collationes* hat er mit über 115 Randglossen versehen⁵. In einem Teil dieser Glossen hebt er die ihm wichtig erscheinenden Themen hervor, in den anderen Marginalnoten ergänzt oder korrigiert er die Handschrift, ein Beweis seiner genauen Kenntnis der *Collationes*, mindestens von der vierten an bis zum Ende⁶.

In diesen *Collationes* werden folgende Themen erörtert: die negative Theologie; das Bildnisthema; der vestigia-Charakter des Universums; das Universum,

² *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 17^r–18^r).

³ Dies teilte mir Prof. Dr. Haubst in einem Brief vom 20. Dez. 1963 mit.

^{3a} Die vorstehenden Angaben überprüfte und ergänzte P. M. Bodewig OFM im Institut für Cusanus-Forschung in Mainz.

⁴ Drei Briefe an Bernhard von Waging (Nr. 10, 11, 15) um den 12. Febr. 1454, Brief vom 16. August 1454 (Nr. 22), vom 9. Sept. 1454 (Nr. 26) und vom 28. Juli 1455 (Nr. 34), hrsg. von E. VANSTEEBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*: BGPhThM 14, H. 2–4 (1915), S. 123, 126, 130, 140, 151, 159.

⁵ Archiv des Kapuziner-Konvents, Cod. Ehrenbreitstein 1.

⁶ Von Prof. R. Klibansky wird, wie er mir mitteilte, eine kritische Untersuchung des Ehrenbreitsteiner Kodex 1 und zu Bonaventuras »*Collationes in Hexaameron*«, insbesondere zu den Randbemerkungen des Cusanus vorbereitet.

in seinem theophanischen Charakter; das trinitarische Wesen der Schöpfung; daß man über Gott in bestmöglicher Weise nachdenken solle; daß die antike Weltanschauung notgedrungen begrenzt war, aber die neue christliche Lehre sie korrigiert und erweitert habe; auch Ansätze und Vorstufen der dann im cusanischen Welt- und Lebensbild so entscheidenden Grundbegriffe wie der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* fand Nikolaus schon bei Bonaventura.

Diese Textkenntnisse des Nikolaus aus Bonaventura vor Augen, wollen wir etwas über das geistige Verhältnis beider Denker sagen.

Vielleicht können wir uns der Frage nach dem Einfluß Bonaventuras auf Cusanus angemessener nähern, wenn wir in die Gemeinsamkeit der gelebten Erfahrung, die sie miteinander teilten, Einsicht zu erhalten versuchen. Obgleich eine Analyse von Texten und Quellen unabdingbar ist, müssen wir weiter einzudringen versuchen. Das ist besonders nötig, wenn wir uns erinnern, daß die franziskanische Schule – die sich an die augustinisch-dionysische Tradition, den Geist Berhards von Clairvaux (den man als Vorgänger des heiligen Franziskus bezeichnen könnte) und an Bonaventura hält – eine Denkungsart bevorzugt, die aus der Tiefe einer von Grund auf gemeinsamen, sehr humanen, religiösen Erfahrung hervorgeht. Ihre Sprache ist hauptsächlich die der Freundschaft und Liebe, des Klagens und Weinens, der Freude und Ekstase, die sich durch die Begrenztheit begrifflicher Formulierungen als behindert erkennt. Obwohl sich auch Bonaventura der aristotelischen Sprache bedient (die zu seiner Zeit kein »aufgeklärter« auf der Höhe der Zeit stehender Professor hätte umgehen können), gab er dieser Sprache seine eigene, nicht-aristotelische Note. Cusanus selbst warnt jeden, der ihn etwa nach der Terminologie einer hochscholastischen Schule interpretieren will: »Non est vocabulis insistendum ... non refert ... quomodo deum nomines, dummodo terminos ... intellectualiter transferas«⁷; »Necesse est etiam volentem ex hoc fructum assequi: ut potius ad intentionem quam ad verba attendat. Nam theologia ista oculo mentis melius videbuntur quam verbis exprimi queant«⁸.

Ist es nicht wahr, daß alle großen Philosophen seit Heraklit und Platon sich der Einschränkung des zu Sagenden durch die Sprache bewußt waren, und daß eine gebrauchsfähige Sprache niemals all das, was wir seelisch und geistig zu erken-

⁷ *De poss.* (P I, fol. 175^v).

⁸ *Theol. complem.* c. I (P II/2, fol. 92^v); vgl. *Theol. complem.* c. 14 (P II/2, fol. 100^v); siehe R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 3. Siehe auch *Ven. sap.* c. 33 (Lat. dt. Ausgabe von P. Wilpert, Phil. Bibl. Bd. 263 (1964), n. 97, S. 148).

nen vermögen, genau ausdrücken kann? Besonders sensibel ist der Areopagite gegenüber der einschränkenden Gewalt der Sprache. Wir versuchen daher lieber, uns einer Sprache gemeinsam vorausgesetzter Erfahrung zu bedienen. Wie die Philosophie des Nikolaus von Kues deutlich zeigt, ergibt sich aus dieser Erfahrung eine umfassendere, weiter werdende und sich aus den traditionellen Fesseln lösende Weltanschauung. Hier ist zu beachten, daß diese Charakteristika nicht trotz, sondern gerade wegen des wahrhaft gottverbundenen und im Glauben begründeten Wesens der cusanischen Philosophie hervortreten.

Die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Inkarnation, von Gottes unendlicher, sich ewig in der Schöpfung ausdrückender Liebe besitzen den Charakter existentieller Wahrheiten, nicht den bloß abstrakter Formulierungen. Gerade diese Lehren hatten bei eindringlicher Beschäftigung mit ihnen in der Tat eine intellektuell erweiternde und befreiende Wirkung. Es waren ja gerade diese Doktrinen, die den radikalen Unterschied zwischen der notwendigerweise abgeschlossenen Anschauung der alten Griechen, die in einem endlichen Universum lebten und dachten, das sich in endloser Repetition des Zeitkreises gemäß der Kraft der Beweggründe bewegte, und zwischen der christlichen Ansicht ausmachten, die das Universum als progressive Schöpfungstat Gottes ansah. Der unendliche Gott erschafft weniger der Wirkung wegen als aus dem inneren Bedürfnis heraus, seine Liebe mitzuteilen. Der entscheidende Unterschied dieser Weltanschauungen ist der, daß das antike Weltbild geschlossen und – bei aller Endlosigkeit der Wiederholung – endlich ist und eine objektive Begriffssprache besitzt, das christliche Weltbild aber offen ist, wobei Gott als unendlich gedacht und von der Welt in subjektiven Begriffen gesprochen wird. Es gab sicher keinen Mangel an intellektueller Begabung bei den alten Griechen; ihre Begrenzungen sind die ihrer natürlichen Erfahrung. Ist nicht der dreieinige Gott selbst ein Beweis dafür, daß eine wahre Einheit in keiner Weise der Vielfalt entgegengesetzt werden muß? Besagt die Lehre von der Schöpfung nicht, daß der absolut unendliche, in keiner Weise bestimmbare Schöpfer eine Bestimmung seiner Schöpfung vollzieht, die ihm nichts hinzufügt, jedoch das Endliche zum positiv Unendlichen hin öffnet? Auch die Rede, daß der Logos Fleisch wurde, konnte den Rationalisten nur als widersinnig erscheinen. Es scheint mir daher jetzt an der Zeit zu sein, deutlicher zu erkennen, daß der weitere Blick der modernen Philosophie seinen historischen Anfang in der Tradition der westlichen, christlichen, mystischen und philosophisch-theologischen Spekulation findet – einer Tradition, in der es keine Trennung zwischen Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie, Erfahrung und Denken gab. Daß diese Synthese sich solange als ertragreich erwies, wie sie ein

organisches Lebensverhältnis blieb, ist durch Bonaventuras wie auch durch des Cusanus Philosophie bewiesen.

In der augustinish-dionysischen Tradition wurde die Bedeutung der konkreten Erfahrung niemals durch logische Manipulation und begriffliche Abstraktion unterdrückt. Aus diesem Grunde erscheinen uns die älteren Formen dieser Tradition noch heute als sehr »lebendig« und »modern«. Es ist offensichtlich, daß ein konkretes, aus lebendiger Erfahrung gewonnenes Gespür für die Wirklichkeit ein Eingehen auf die tatsächliche, zeitliche Entfaltung der Geschichte nicht umgehen kann, und daß ein echtes Wachstum des Bewußtseins erst durch diese Entfaltung möglich wird.

In der heutigen Zeit wird es daher sehr interessant sein zu untersuchen, welcher Art das wesentliche Verhältnis zwischen Bonaventura und Nikolaus von Kues war und wie beide fruchtbringend dazu beigetragen haben, das, was ihnen gemeinsam war, zu erfragen.

Selbst eine flüchtige Überlegung zeigt sofort, daß bei beiden das Symbolische und Metaphorische, der Bereich des Abbildes und des Gleichnisses, die Grundlage bilden. Bonaventura als Mystiker suchte die Gotterfahrung in dieser Welt als Theophanie, als Durch-Scheinen zu fassen. Cusanus suchte mit einer zusätzlichen Einsicht dasselbe: Gott ist die unendliche und absolute Wahrheit, und als solcher notwendigerweise »unerreichbar«; trotzdem »greift man immer nach ihm«. Dieser Vorgang, der die augustinishche Sicht des Menschen widerspiegelt – »Du hast uns für Dich erschaffen, und unser Herz bleibt unruhig, bis daß es ruhet in Dir«⁹ – wird zu einer voll entwickelten Metaphysik mit bestimmten noetischen Konsequenzen entfaltet. Bei dieser »Jagd nach unendlicher Weisheit« besteht Cusanus darauf, daß »jede menschliche Behauptung über das Wahre Mutmaßung ist«, weil »die genaue Erkenntnis der (unendlichen) Wahrheit unerreichbar ist«¹⁰. Dennoch baut Cusanus eine großartige Metaphysik auf, wobei er Gleichnisse und Symbole, Abbilder und Aenigmata als Bausteine verwendet. In und durch das Abbild-Gleichnis erkennen wir den verborgenen Gott wie bei Bonaventura. Das Mysterium, das Cusanus hier in seiner Eigenart besonders betont, ist das Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Andersheit. Das Abbild zum Beispiel kann bei Cusanus selber schon als Einfalls-Ort der »coincidentia oppositorum« beschrieben werden; während in der »Andersheit« des »Abbildes« das »Urbild« auf geheimnisvolle Art gegenwärtig ist, gibt es dem Abbild sein Sein und so wird das »Unerreichbare« »berührt«.

Die Fähigkeit, dies zu sehen, ist dem Liebenden verliehen, und wir lesen in *De visione Dei*: »Erhebe ich mich so hoch wie nur möglich, so sehe ich dich

⁹ AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, Buch I, Kap. I.

¹⁰ *De coni.* I, 2 (P I, fol. 42^v).

als die Unendlichkeit. Als diese bist du unzugänglich, nicht zu erfassen, nicht zu benennen, nicht als vielfältig zu nehmen, unsichtbar. Darum muß der zu dir Heranschreitende über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen... Und gerade, weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Einsicht..., daß sie dich nicht kennt, weil sie weiß, daß man dich nicht erkennen kann, es werde denn Unwißbares gewußt, Unsichtbares gesehen, Unnahbarem genaht«¹¹. Andererseits heißt es dort auch: »Dein Erschaffen ist ja dein Sein. Erschaffen und Erschaffenwerden in eins ist nichts anderes, als daß du dein Sein allem mitteilst, auf daß du alles in allem seist, und dennoch von allem gänzlich frei bleibst«¹². Und weiter: »Die von Liebe zu dir erfüllten Geistwesen enthüllen sich gegenseitig ihre Geheimnisse. Dadurch wird die Erkenntnis des Geliebten gemehrt und die Sehnsucht nach ihm, und die beseligende Freude wird glühender.

Doch damit hättest Du, Herr und Gott, noch nicht die Erfüllung deines Werkes vollbracht, ohne Jesus nämlich, deinen Sohn... Er ist die äußerste und vollkommenste Ähnlichkeit des nicht vervielfachbaren Gottes, und es kann nur eine einzige solche höchste Ähnlichkeit geben. Alle anderen vernunfthaften Geisteswesen sind nur durch die Vermittlung dieses Geistes Ähnlichkeiten, und je vollkommener sie sind, desto mehr sind sie ihm ähnlich. Und alle ruhen in jenem Geiste als in der äußerst erreichbaren Vollendung des Abbildseins zu Gott, wenn sie diesem Bilde ähnlich geworden und irgendeinen Grad der Vollendung erreicht haben. – Ich habe also als dein Geschenk, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, jede Schrift und alle dienstbaren geistigen Wesen zur Hilfe, auf daß ich in der Erkenntnis von Dir weiterkomme. Alles ruft mich auf, daß ich mich dir zukehre. Nichts anderes lassen gleichsam alle Schriften sich angelegen sein, als dich zu zeigen. Und alle vernunfthaft einschenden Wesen üben sich in nichts anderem, als dich zu suchen, und was immer sie in bezug auf dich erfahren, kund zu tun... Durch den Vorgeschmack der Wonne des Lebens der Herrlichkeit lockst du mich, dich, das unendliche Gut, zu lieben. Du nimmst mich gleichsam aus mir heraus... Viele wohlschmeckende Gerichte zeigst Du mir, die mich durch ihren köstlichen Duft anziehen. Du läßt mich den Schatz aller Reichtümer des Lebens, der Freude und der Schönheit erblicken. Du legst mir die Quelle frei, aus der alles in Natur und Kunst zu Begehrende herausfließt. Nichts hält du vor mir geheim; nicht läßt du die Lebensader der Liebe, des Friedens und der Ruhe mir verborgen bleiben.

¹¹ *De vis. c. 13* (P I, fol. 105^r); *Von Gottes Sehen*, dt. von E. BOHNENSTÄDT, Phil. Bibl. Bd. 219 (1944), S. 92f.

¹² *De vis. c. 12* (P I, fol. 105^r); *Von Gottes Sehen*, S. 90.

Alles bietest du mir Bedürftigem an, den du aus nichts erschaffen hast«¹³. Durch Bonaventuras *Itinerarium* werden wir zu derselben Erfahrung gerufen¹⁴. »Denn zu den göttlichen Schauungen, die zu geistigen Entrückungen führen, ist nur der einigermaßen geeignet, der wie Daniel ein Mann der Sehnsucht ist«¹⁵. »Denn jedes Geschöpf ist schon von Natur aus in gewisser Weise Bild und Gleichnis der ewigen Weisheit...«¹⁶. »Aus all dem können wir entnehmen, daß ›das unsichtbare Wesen Gottes seit Erschaffung der Welt durch das, was geschaffen ist, im Geiste erfaßt wird‹, so daß alle, die das nicht sehen und Gott in all dem nicht erkennen, lobpreisen und lieben wollen, ›unentschuldigbar sind‹ (Röm 1, 20). Sie wollen sich ja nicht hinübertragen lassen ›aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes«¹⁷.

Wenn Bonaventura uns aber daran erinnert, daß es allein schon durch Gottes Schöpfung für uns keine Entschuldigung gibt, Gott nicht zu kennen, so ist dennoch das vollkommene Wissen von Gott und vom Wesen des Menschen als eines Abbildes Gottes ohne die Erfüllung bestimmter moralischer Bedingungen nicht möglich. Die moralische Läuterung ist die Voraussetzung dieser Erkenntnis. Der Mensch muß das, was er als Naturanlage besitzt, entwickeln, er muß ›wiedergeboren‹ werden, um das Abbild Gottes in seinem Geiste wahrheitsgetreuer zum Ausdruck bringen zu können. Dieses Thema aus Bonaventuras *Breviloquium* findet sich auch im »*Primus sermo 1431 Confluentiae in die trinitatis*«¹⁸ des Cusanus. Im *Itinerarium* sagt Bonaventura: »Es scheint nun aber erstaunlich, daß nur so wenige den Urgrund in sich selbst zu schauen vermögen, obschon Gott, wie gezeigt wurde, unserer Seele so nahe ist«¹⁹. Er fährt dann fort: »Das Bild unserer Seele muß also mit den drei theologischen Tugenden überkleidet werden ... Wenn die Seele an Christus glaubt, auf ihn hofft und den liebt, der das fleischgewordene, ungeschaffene und eingehauchte Wort ist, der Weg, die Wahrheit und das Leben... dann erlangt sie das geistliche Gehör und Gesicht wieder ... Umfängt sie in Liebe das fleischgewordene Wort, um von ihm mit Wonne erfüllt und durch ekstatische Liebe darin umgewandelt zu werden, dann wird ihr der Geschmack- und Tastsinn zurückgegeben. Hat die Seele diese Sinne wiedererlangt, dann sieht, hört, riecht,

¹³ *De vis.* c. 25 (P I, fol. 113^vf); *Von Gottes Sehen*, S. 143 f.

¹⁴ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in deum*: Bonaventurae Opera Omnia, tom. V, Quaracchi 1891, S. 295–316; *Pilgerbuch der Seele zu Gott*, dt. von J. KAUP OFM, München 1961, S. 44–155.

¹⁵ *Itinerarium*, Prologus n. 3, S. 296; *Pilgerbuch der Seele*, S. 49.

¹⁶ *Itinerarium*, c. 2 n. 12, S. 303; *Pilgerbuch der Seele*, S. 91.

¹⁷ *Itinerarium*, c. 2 n. 13, S. 303; *Pilgerbuch der Seele*, S. 91 f.

¹⁸ *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 17^r).

¹⁹ *Itinerarium*, c. 4 n. 1, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. 109.

kostet und umfängt sie den Bräutigam und kann wie die Braut das Hohe Lied singen«²⁰. Und Bonaventura betont: »quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali«²¹; Nikolaus von Kues hätte vielleicht hinzugefügt: »experientia intellectuali quam in consideratione rationali«. Bei Bonaventura lesen wir dann weiterhin: »Wohin aber einer gefallen ist, da muß er auch liegen bleiben, wenn nicht jemand kommt und ihm hilft aufzustehen ... Mag darum jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, um sich im Inneren im Herrn zu erfreuen, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: ›Ich bin die Tür...‹ Dieser Tür aber nahen wir uns nur, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen, ihn lieben«²². »Das Bild unserer Seele muß also mit den drei theologischen Tugenden überkleidet werden, durch welche die Seele gereinigt, erleuchtet und vervollkommenet wird«²³. Nun folgt noch eine interessante Stelle aus dem *Itinerarium*, die Cusanus vielleicht entscheidend beeinflussen konnte, weil es in ihr um die »coincidentia oppositorum« im All geht: »... Weil das reinste und absolute Sein als das Sein schlechthin das erste und letzte ist, deshalb ist es aller Dinge Ursprung und vollendendes Ziel. – Weil es das ewige und gegenwärtigste ist, umfaßt und durchdringt es jede Dauer und ist gewissermaßen ihre Mitte und ihr Umkreis zugleich. – Weil es das einfachste und größte ist, darum ist es ganz in allem und ganz außer allem, und ist somit eine ›geistige Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umkreis nirgendwo ist‹²⁴. – Weil es das wirklichste und unveränderlichste ist, deshalb ›bleibt es unbeweglich und bewegt doch das All‹. – Weil es das vollkommenste und unermessliche ist, darum ist es in allem, wird aber von ihm nicht eingeschlossen; außer allem, doch nicht ausgeschlossen, über allem, aber nicht (räumlich) erhoben, unter allem, doch nicht (räumlich) darunter. – Weil es aber im höchsten Maße eins und allseitig ist, darum ist es ›alles in allem‹, mag auch das ›Alle‹ ein Vieles und es selbst ein Eines sein. Und zwar herrschen in ihm infolge der einfachsten Einheit, der klarsten Wahrheit und der reinsten Güte alle Kraft, Urbildlichkeit und Mitteilbarkeit; und darum ›ist aus ihm und durch es und in ihm alles‹, weil es allmächtig, allwissend und ganz gut ist. Dies vollkommen einsehen, heißt glücklich sein, wie dem Moses gesagt wurde: ›Ich will dir alles Gute zeigen‹ (Ex 33,19)«²⁵.

²⁰ *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. III f.

²¹ *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306.

²² *Itinerarium*, c. 4 n. 2, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. III.

²³ *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 306; *Pilgerbuch der Seele*, S. III.

²⁴ Vgl. dazu *Doct. ign.* II, 12 (H I 103, 12–104, 3).

²⁵ *Itinerarium*, c. 5 n. 8, S. 310; *Pilgerbuch der Seele*, S. 135.

Es fällt einem in der Tat äußerst schwer, zahlreiche andere Stellen bei Bonaventura zu übergehen, die Hinweise auf Lehren enthalten, die gleichfalls charakteristisch sind für des Nikolaus eigenes Denken. Dieselben oder ähnliche Lehren sind auch bei Augustinus, Dionysius Areopagita und anderen zu finden. Während es von geschichtlicher Bedeutung ist, solche Beziehungen aufzuweisen, ist es noch wichtiger zu bemerken, daß diese Beziehungen eher eine lebendige Gemeinschaft der Erfahrung darstellen, nicht aber eine Wiederholung oder Nachahmung. Es wäre äußerst oberflächlich, des Cusanus Philosophie als in irgendeiner Weise für eklektisch zu halten. Sein Genie war das der originellen Einsicht und Entwicklung. Karl Jaspers bemerkt interessanterweise in seinem kürzlich erschienenen Buch über ihn: »Die Ursprünglichkeit des Gedankens ist die je eigene, vielleicht anläßlich von Texten oder aufgrund vergessener Lektüre plötzlich gewonnene Einsicht. Die objektive Neuheit des Gedankens ist daran kenntlich, daß er in der Beziehung zu allen anderen Gedanken, im Gesamtzusammenhang, in der grundsätzlichen Betonung und Entfaltung einem ganzen Werk den einmaligen unersetzlichen Charakter gibt«²⁶. Wir wollen jetzt die ontologische Grundlage betrachten, die sich aus der Gemeinschaft der Erfahrung bei Bonaventura und Cusanus ergibt. Wir sind uns dessen bewußt, daß das neuplatonisch-augustinische Universum ein erschaffenes Universum ist und daß die Schüler des Dionysius Areopagita die Lehre betonten, daß diese Schöpfung ein Über- und Ausfließen der Güte Gottes ist, die sich der Mitteilung nicht enthalten kann. In solch einem Universum gibt es letztlich keine »Gegenstände« oder »Objekte«. Die Natur ist nicht einfach »da«. Die Geschöpfe der Natur sind in ihrem persönlichen, subjektiven, schöpferischen Ursprung ziemlich eng und subjektiv miteinander verbunden. Bonaventura beanstandet den alten philosophischen Irrtum – besonders in seiner aristotelischen Form –, die Geschöpfe der Natur so zu betrachten, als hätten sie ein eigenes, substantielles, unabhängiges Sein. Aristoteles sah die *relatio* als zufällig an – die Verbindungen der Seienden zueinander und zu ihrem objektiven Ursprung waren zufällig.

Dem Augustiner, dem Neuplatoniker erscheint diese aristotelische Ontologie als zu klein, zu beschränkt, zu eng. Wenn man den Ursprungsgrund der Dinge im wesentlichen in ihnen selber annimmt, stimmt eine solche Ontologie nicht mit der christlichen Erfahrung überein. Eine christliche Ontologie muß notwendig den rein relationalen Charakter aller Dinge in der Beziehung zu ihrem einen, schöpferischen Urgrund sehen. Deshalb sind Mensch und Universum und alles Wirkliche, was nicht Gott selbst ist, das, was sie sind in der Beziehung

²⁶ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 23.

zu Gott; das heißt, sie besitzen ihre Substanz in der *relatio*. Hier ist auch daran zu denken, daß diese *Relatio* selbst nicht auf eine bloße »Wirkung« beschränkt werden darf, so daß sie sich zur Substanz wie die »Wirkung« zur »Ursache« verhält, weil das Verhältnis zwischen beiden bereits eine Liebesmitteilung ist. In einer solchen Ontologie darf man daher sagen: »Gott bringt die Welt zum Sein durch seine Liebe«, das heißt »Gott liebt die Welt ins Sein«.

Anders gesagt: die Dinge existieren nicht erst, um sich dann auf Gott als ihren schöpferischen Ursprung zu beziehen (*relatio*), sondern dieses ihr Verhältnis *ist* ihr Sein. Daher ist die Relation eine wichtige Kategorie für eine christliche Ontologie; das ist einer der Gründe, die großen Neuplatoniker wieder stärker zu beachten. Keine christliche Philosophie kann das Paulus-Wort »In ihm leben und bewegen wir uns und sind wir« (Apg 17, 28) umgehen. Hier liegt im wesentlichen der (augustinische) Verdacht Bonaventuras gegenüber der aristotelischen Scholastik begründet. Bonaventura sah diese ontologisch daran scheitern, daß sie dem Gott-Mensch-Verhältnis als dem bedeutendsten Punkte der christlichen Erfahrung nicht gerecht zu werden vermochte. Gott, der Allerwirklichste, ist auch der Schlüssel zu aller Wirklichkeit; Gott, der Eine und Dreieine, als Gemeinschaft göttlicher Relationen. Sich selbst auszudrücken und zu lieben ist der göttlichen Dreieinigkeit angemessen. Daher besteht die »raison d' être« dieses Universums darin, Ausdruck des dreieinigen Gottes zu sein – anders darf es nicht betrachtet werden. Hier weiß der Christ besser als die alten heidnischen Denker, was wahr ist. Aus diesem Grunde ist die Kategorie der *Relatio* nicht zufällig, wie Aristoteles annahm, sondern konstitutiv für die Seinswirklichkeit. Wir lesen bei Cusanus: »Wer könnte verstehen, wie die verschiedenen Geschöpfe an der einen unendlichen Gestalt auf verschiedene Weise teilnehmen, da das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als deren Widerschein, der in keinem anderen positiv aufgenommen, sondern zufällig und verschieden ist? So hätte wohl ein völlig von der Idee des Künstlers abhängiges Kunstwerk kein anderes Sein als das der Abhängigkeit, von der es sein hätte, und unter deren Einfluß es erhalten würde, wie das Bild einer Gestalt im Spiegel erhalten wird, vorausgesetzt, daß der Spiegel vorher oder nachher durch sich und in sich nichts wäre«²⁷.

Hier sehen wir den Kern des Problems: Schöpfung ist Theophanie. Sowohl in der Philosophie des Cusanus wie des Bonaventura ist diese theophanische Struktur des Universums und der Abbildcharakter des menschlichen Seins ausschlaggebend für die Ontologie beider Denker.

²⁷ *Doct. ign.* II, 2 (H I 67, 20–27); NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, Lat.-dt. Ausgabe von D. u. W. DUPRE, Wien 1964, S. 327f.

Melissos, der im Geiste seines Lehrers Parmenides weiterdachte, zeigte, daß das Sein, wenn es eines ist, unendlich sein muß, da es nichts das Sein Begrenzende außerhalb des Seins geben kann. Nikolaus vollendet die philosophischen Lehren Bonaventuras und Anselms, indem er zeigt, daß man über Gott in der besten Weise nachdenkt, wenn man Gottes Sein nicht nur als eines, das zur Mitteilung fähig ist, begreift, sondern als eines, das sich in der bestmöglichen Weise mitteilt; dieses Sein zum Ausdruck zu bringen, heißt dann, die beste aller möglichen Welten erschaffen, die irgendwie eine unendliche Welt sein muß²⁸.

Wenn aber die Welt in irgendeiner Weise unendlich ist, hat sie in und durch ihre Kräfte theophanischen Charakter. Das Endliche darf daran teilhaben, da es ein Gleichnis der unendlichen Kraft ist; das darf jedoch nicht im pantheistischen Sinne verstanden werden. Das Problem, das sich für die neuaristotelische Tradition beim Versuch, diese Dinge zu erfassen, ergibt, scheint einer bestimmten Unfähigkeit zu entstammen. Diese ist den aristotelischen Kategorien wesensgemäß, wenn sie eine völlig andere Erfahrung und konsequente Ontologie zum Ausdruck bringen sollen. In seinem heute schon beinahe klassischen Buche über Bonaventura stellt der bekannte Thomist und Historiker Etienne Gilson die Anschauungen Bonaventuras (eine Stelle, die sich gleichfalls auf Nikolaus von Kues beziehen könnte) und des Thomas von Aquin über die Frage der Analogie einander gegenüber:

»Leicht kann man allerdings eine Reihe von entsprechenden Texten einander gegenüberstellen und beweisen, daß beide sich der Analogie bedienen, daß beide mit Proportionsschlüssen folgern und in den Dingen die Spur oder das Bild der Schöpfungsdreieinigkeit aufdecken. Gleichfalls unbestreitbar ist die Übereinstimmung dieser beiden Lehren in den metaphysischen Grundlagen für die Analogie und ihre Verwandtschaft in den Ausdrücken dafür. Und doch weht in beiden ein ganz anderer Geist. Der Analogiebegriff hat für Bonaventura nicht denselben Sinn wie für den heiligen Thomas. Und wenn sie sich auch manchmal der gleichen Ausdrücke bedienen, so hat das entscheidende Wort doch fast nie denselben Sinn ... (Bei Thomas) Um den Forderungen des Exemplarismus nachzukommen, bedeutet sie (die Analogielehre des heiligen Thomas) die Abhängigkeit und die Verwandtschaft, die die Einzeldinge mit ihren ewigen Vorbildern verbindet; um aber die Forderungen der aristotelischen Logik zu befriedigen, scheidet sie das Analoge vom Univoken durch eine unüberschreitbare Trennungslinie. Wenn man also sagt, ein Ding sei einem anderen analog, und wenn man dabei den Worten des heiligen Thomas den

²⁸ Vgl. *Sermo 1* (Cod. Cus. 220, fol. 18^r) mit BONAVENTURA, *Breviloquium* I c. 2 (Opera Omnia tom. V, S. 210). Siehe auch S. ANSELMUS, *Proslogion* c. 2–3, 14–15 (PL 158, S. 227f; 234f).

Sinn läßt, den er selbst damit verbunden hat, dann meint man hiermit ebenso-
wohl eine Ähnlichkeits- als eine Unähnlichkeitsbeziehung. Man muß jedoch
noch viel weiter gehen. Dem heiligen Thomas kam es besonders darauf an,
alle Wege zu verbauen, die zum Pantheismus führen, und jede substantielle
Seinsgemeinschaft zwischen Gott und dem Geschöpf auszuschließen. Und so
weist er allzeit lieber auf die trennende Bedeutung der Analogie hin als auf ihre
einende Bedeutung ... Der augustinischen Analogie, die verbindet, Beziehun-
gen schafft, immer Ursprungsgemeinschaft sucht, um Verwandtschaftsähnlich-
keiten aufzudecken, setzt der heilige Thomas die aristotelische Analogie ent-
gegen, die trennt, unterscheidet, den geschaffenen Wesen eine relative Sub-
stantialität und ein relatives Selbstgenügen gibt und sie gleichzeitig vom gött-
lichen Sein endgültig ausschließt.

Die Grundtendenz des heiligen Bonaventura ist nun gerade umgekehrt wie
beim heiligen Thomas ... Dort also, wo der heilige Thomas vorzüglich besorgt
ist, das Geschöpf in seinem eigenen Sein zu begründen, um es von dem Streben
nach dem göttlichen Sein zu entbinden, ist der heilige Bonaventura vor allem
darum besorgt, Verwandtschafts- und Abhängigkeitsfäden aufzudecken, die
das Geschöpf mit dem Schöpfer verknüpfen, damit nicht die Natur ein völliges
Genügen sich zuschreibe und sich selbst als ein Ziel an sich nehme. Das Denken
dieser beiden Philosophen kann man also nur durch eine Inhaltszergliederung
ihrer Analogiebegriffe verstehen; denn für beide ist das Analoge zugleich Ähn-
liches und Verschiedenes. Am besten wird man es verstehen, wenn man auf die
Bewegung achtet, mit der ihr Denken das Feld dieses gemeinsamen Begriffes
durchheilt, ganz besonders aber, wenn man auf den Sinn dieser Bewegung selbst
achtet. ›Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebat-
atur‹ ... schreibt der heilige Thomas. Sankt Bonaventura folgt aber dem heiligen
Augustinus und führt uns vor diese Welt durchschimmernder Symbole von
solch üppiger Blüte, wie sie niemals erreicht worden war und niemals über-
boten wird. ›Thomas autem Aristotelem secutus quantum fides catholica
patiebatur‹ ... könnten wir schreiben. Darum führt uns die thomistische Ana-
logie vor jene Welt der Formen und Substanzen, in der jedes Wesen im gesicher-
ten Besitz seines eigenen Seins ist. Dies ist sein Wesen, auch bevor es sein ande-
res Sein, das es nicht ist, darstellt. Das ist eine tiefe philosophische Verschieden-
heit«²⁹.

Dies bedeutet in der Tat ein tiefgreifender Unterschied, zugleich aber auch
ein sehr interessanter; denn wenn Gilsons Beobachtung stimmt, scheint es
wenigstens von der augustinischen Anschauung her so zu sein, daß für die

²⁹ E. GILSON, *Der heilige Bonaventura*, Hellerau 1929, S. 327-330.

Thomisten die aristotelischen logischen Kategorien gegenüber der christlichen Auffassung vom Universum, das im wesentlichen als theophanisch erfahren wird, eine Vorrangstellung einnehmen.

Jedenfalls räumt Cusanus der aristotelischen Logik keine solche Vorrangstellung ein. Er versichert uns in seinen fundamentalsten Lehren gegen den Pantheismus: Gott ist »non-aliud«, die Schöpfung ist »alteritas«, Gottes Transzendenz ist unaussprechlich. Er drückt diese Unterscheidungen aus, ohne eine Trennung vorzunehmen, wenn er einfach sagt: »nam quod ipsa creatura, quae nec est deus nec nihil, sit quasi post deum et ante nihil, intra deum et nihil, ut ait unus sapientium: ›Deus est oppositio nihil mediatione entis‹«³⁰.

Was nun die Logik angeht, müssen wir zuerst »die Grundsituation unseres Erkennens« in Betracht ziehen: »finiti ad infinitum nulla est proportio«³¹.

Es ist wichtig, in vernünftiger Ordnung gemäß den Regeln der Logik zu sprechen; aber über Gott in diesen Kategorien zu sprechen ist unangemessen, denn zwischen Gott und der Schöpfung sind Analogien im Sinne der Proportion unmöglich. In diesem Sinne können wir weder bei Bonaventuras noch bei Cusanus theophanischer Sicht des Universums mit Recht von Gott-Analogien sprechen. Cusanus sagt dies klar und deutlich: wenn wir von logischen Analogien sprechen wollen, wo sollen wir die Analogien hernehmen? Dionysius hat uns gelehrt, daß Gott verborgen und gleichzeitig auch der unendliche, überreiche Gott ist, der sich im schöpferischen Ausdruck seiner Liebe in die Schöpfung ausgießt. Bonaventura besteht darauf, daß die Natur Schöpfung ist und von einem Christen nicht anders verstanden werden darf. Das theophanische Universum entfaltet sich innerhalb der Zeit weiter und weiter und schreitet dabei notwendig in Wachstum und Entwicklung voran. Unveränderliche Substanzen oder Exemplaria kommen in mente Dei nicht in Frage. Nicht durch logische Kategorien, sondern durch lebendige Abbilder und Symbole kann der menschliche Geist Gott in der Schöpfung zu erfassen versuchen.

Wer das für Wahrheit hält, was ergreifbar ist, der ist entfernt von der wahren unendlichen Weisheit. Daher sind die rein prüfend Beurteilenden, die nur in Worten und nicht aus innerer Erfahrung reden nicht Weise, sondern die, die ebensowohl wissen wie nichts von allem wissen³², sagt Cusanus. Bei Bonaventura lesen wir: »Wenn du nun dies erwägst, dann hüte dich zu meinen, du könntest den Unbegreiflichen begreifen«³³.

Cusanus lehrt uns besser als irgendein anderer, sowohl unsere Grenzen als auch

³⁰ *Doct. ign.* II, 2 (H I 66, 9–11).

³¹ *Doct. ign.* I, 3 (H I 8, 20).

³² *De sap.* I (H V 13, 15–18; 11, 3 ff.).

³³ *Itinerarium*, c. 4 n. 3, S. 311; *Pilgerbuch der Seele*, S. 139.

die Fähigkeit, sie zu überschreiten, zu sehen. Der menschliche Verstand ist begrenzt, denn er umfaßt wesensgemäß nur den Bereich des Denkens, in dem wir Begriffe bilden, das, was wir logisch verstehen, umschreiben oder definieren, das heißt feststellen. Obwohl dieser Bereich wichtig ist, sind seine Funktion und sein Wert begrenzt. Wenn es um Gott geht, muß man über den Verstand hinausgehen; der Verstand ist notwendig endlich, Aussagen über Gott jedoch treten in den Bereich des Unendlichen. Der theophanische Charakter der Natur, wie ihn die Glaubenserfahrung offenbart, ist keine abstrakte Formel, sondern ein lebendiges Innewerden. Es ermöglicht den Menschen ein freudiges Nachsinnen über Weltliches und Zeitliches, das so in seinem wirklichen Sein, nämlich »in deo«, erkannt wird. In der theophanischen Anschauung »sprechen« alle Dinge der Natur von Gott, denn wir befinden uns in einem Kosmos, der wirklich Gott offenbart; die Verbindung ist die Liebe. Können wir die Erfahrung der Liebe »agnostisch« nennen, wenn der Gegenstand der Liebe ein tiefes Geheimnis ist und der Liebende sich einer bestimmten »Andersheit« des Geliebten bewußt ist? Können wir diese Erfahrung »pantheistisch« nennen, weil der Liebende überall die Abbilder und Symbole aufspürt, die Mitteilungen des Geliebten sind? Ich glaube, das kann nicht gesagt werden. In einem theophanischen Universum hat das Gott-Mensch-Verhältnis einen Sinn, im logischen Universum dagegen nicht. »Alle unsere weisen und von Gott erleuchteten Lehrer stimmen darin überein, daß die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder der unsichtbaren Dinge sind, und daß der Schöpfer auf diese Weise wie im Spiegel und Gleichnis für die Geschöpfe dem erkennenden Blick zugänglich wird. Daß aber die geistigen, an sich uns unzugänglichen Dinge im Symbol erforscht werden können, das hat nach dem oben Gesagten seinen Grund darin, daß alles zueinander in einer gewissen, uns freilich verborgenen und unfaßbaren Proportion steht, so daß aus allem sich ein Universum aufbaut, und alles in einem Größten das Eine selbst ist«³⁴.

»Geht nun die Untersuchung vom Abbild aus, so darf beim Abbild, in dessen überhöhender Proportion das Unbekannte gesucht wird, kein Rest von Unklarheit herrschen. Das ist notwendig, da der Weg zum Unbekannten nur vom Bekannten als seiner Voraussetzung ausgehen kann«³⁵.

Wenn jetzt also die ontologische Wahrheit über die Wirklichkeit eine solche ist, wie sie angedeutet wurde, sind trotz der Pluralität letztlich alle Dinge auf geheimnishafte Weise eins – und dies war, wie wir gesehen haben, sowohl die Ontologie von Bonaventura als auch von Cusanus, weil sie beide in der

³⁴ *Doct. ign.* I, II (H I 22, 4–11).

³⁵ *Doct. ign.* I, II (H I 22, 17–20).

»sapientiae traditio« stehen, die auf »sapida scientia« ausgeht. Dann wird es bedeutungslos darauf zu bestehen, die Dinge seien im Lichte der Getrenntheit anzusehen. Es ist meine Überzeugung, daß einer der geschichtlichen Hauptgründe für den Zerfall der späteren Scholastik der war, daß Philosophie und Theologie als autonome Wissenschaften betrachtet wurden und so zu einer immer größeren Trennung von der »sapientia« gelangten, die auf der Verbundenheit der Dinge in der christlichen Erfahrung beharrte. Daß die »unitarische Weise« eines Annäherungsdenkens bei Nikolaus von Kues und Bonaventura ein wesentlicher Zug ihres geistigen Vorgehens überhaupt ist, ist kein Zeichen der Schwäche, wie manche verständnislosen und blinden Kritiker annahmen, sondern im Gegenteil ein erleuchtetes Zeichen ihrer Stärke. Beide weigerten sich, Unterscheidungen zu Trennungen zu überspitzen; besonders in der Synthese, die Dinge in ihrem Verhältnis zu Gott zu sehen, erkannten sie erstmals das wahre Wesen von Verschiedenheit und Unterscheidung, Vielzahl und Einheit.

Zum Schluß sind wir daher wieder bei Abbild und Gleichnis, Symbol und Metapher angelangt. Nikolaus schreibt, »et cum non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum terminis careat, intra quos claudatur«³⁶.

»Wer kann verstehen, wie alles das Bild einer einzigen, unendlichen Gestalt ist und die Verschiedenheit nur aus Zufälligem hat, als wäre das Geschöpf gleichsam ein zufälliger Gott, so wie das Akzidenz eine zufällige Substanz ... ist? Die unendliche Gestalt ist nur auf endliche Weise aufgenommen, so daß jedes Geschöpf eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist, und dies auf bestmögliche Weise. Und wenn der Schöpfer gesagt hat »fiat«, so ist dies geworden, was Gott ähnlicher werden konnte, da er selbst als Ewigkeit nicht werden konnte«³⁷.

Die hier vertretene »neue« Logik ist anders als die »alte« Logik; sie beginnt in der Glaubenserfahrung und hat Christus zum Mittelpunkt, in dem die Gegensätze zusammenfallen. Diese Logik ist etwas anderes als die Logik des Aristoteles, bei der die Gegensätze und Widersprüche absolute Geltung haben und in der man sich entweder an die logischen Unterscheidungen klammert oder ins »Absurde« stürzt. Diese alte Logik ist überholt. Bonaventura schreibt: »Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumptione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo«³⁸.

³⁶ *Doct. ign.* II, 11 (H I 100, 13–14).

³⁷ *Doct. ign.* II, 2 (H I 68, 14–21).

³⁸ BONAVENTURA, *In Hexaemeron* Coll. I n. 30 (opera Omnia, tom. V 334b).

Dies ist die Weisheitstradition, der Cusanus angehört. »...unde, cum nunc aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire«³⁹, schreibt Cusanus.

Wenn die »neue« Logik, von der Cusanus schreibt, anders ist als die der scholastischen Schultradition, so ist sie es, weil die neuzeitliche Erfahrung eine neue Sicht aufkommen ließ; auch die Ontologie, die Physik und so weiter sind folglich anders. Daher besteht Bonaventura darauf, daß wir nicht in der vorchristlichen Welt des Aristoteles, sondern in der christlichen Welt leben. In dieser neuen Sicht des Universums fallen das paradox Theophanische und das undurchdringbare Mysterium Gottes zusammen. Die alte apollinische und die dionysische Thematik vereinen sich in Christus, der sowohl der Logos als auch der unendliche Ausdruck der Liebe ist. Kein antiker griechischer Philosoph hätte die Wirklichkeit in einer solch weiten Sicht wie Bonaventura oder Cusanus sehen können, denn die von dieser Sicht vorausgesetzte Erfahrung war ihnen nicht geschenkt worden. Erst in der neuen – der christlichen – Erfahrung fällt den Denkern ein Schleier von den Augen und eine unvergleichbar vollständigerer Weltsicht wird gewonnen. Nikolaus von Kues wollte wie der Franziskaner Bonaventura den »verborgenen Gott« im Ausdruck seiner Unendlichkeit sehen, nicht nur kosmologisch, sondern auch humanistisch. Heute, in einem tragischen Zeitalter, in dem Gott von neuem gesucht wird – 500 Jahre nach dem Tode des Nicolaus Cusanus – sollten wir wohl über seine Philosophie der Fülle nachdenken, die sich in solcher Weise der Begrenzung des Denkens bewußt war und die Gott in so vielen Stufen und auf so vielen Wegen suchte. Das ebenfalls zu tun, gehört zu unserem Erbe. Diese Einsicht des Cusanus ist nicht minder unsere eigene; wir würden uns selber sehr schaden, falls wir das vergäßen.

³⁹ *Apol. doct. ign.* (H II 6, 7–12).