

MARGINALIEN ZU DEN SCHRIFTEN DES III. BANDES DER WIENER CUSANUSEDITION

Von Wilhelm Dupré, Chicago/USA

Dank des wohlwollenden Entgegenkommens der DePaul University (Chicago) und vor allem von Prof. Dr. G. Kreyche, Chairman der dortigen philosophischen Abteilung, war es mir neben meinen Vorlesungen möglich, gemeinsam mit meiner Frau auch noch den III. Band der Wiener Cusanusedition (Schlußband) fertigzustellen¹. Damit liegt nunmehr die erste vollständige *editio minor* der philosophisch-theologischen Schriften des Kardinals vor. Leider war es aus gewissen Gründen nicht möglich, die üblichen Vorbemerkungen² den in diesem Band edierten Schriften vorzuschicken. Da diese jedoch zur näheren Charakterisierung der einzelnen Werke und auch aus Gründen der Vollständigkeit dazugehören, seien sie in der vorliegenden Form als Marginalien dem Band mit auf den Weg gegeben.

1. Anlage und Gestaltung der Ausgabe

Der Gesamtanlage nach versucht die vorliegende *editio minor*, die philosophisch-theologischen Schriften des Nikolaus von Kues nicht nur zu »bringen«, sondern in Aufbau und Gestaltung derselben gleichzeitig auch eine Einführung in Denken und Philosophieren des Kardinals zu geben. Die Idee der Ausgabe geht also von einer Art Vorverständnis der cusanischen Philosophie aus, wie es sich an Hand der Texte ergeben hat. Danach bedeutet Philosophieren für Nikolaus von Kues nichts anderes als die geistige Existenz des Menschen in ihren transzendenten Beziehungen auf bestmögliche Weise zu verwirklichen und zu entfalten. Im Gegenüber der Weisheit, dem Inbegriff geistigen Lebens und ursprünglicher Vollendung, ist der Mensch aufgerufen, das in ihm angelegte Verlangen nach eben dieser Weisheit als Wahrheitssuche zu erfüllen. Der Jagd vergleichbar bietet sich die Verwirklichung derartigen Existierens in mannigfachen Mitteln und in vielerlei Gestalten an. Nikolaus spricht – in *De venatione sapientiae* – von Feldern, die »für die Jagd nach Weisheit besonders geeignet sind«³.

¹ NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. III, (Verlag Herder) Wien 1967, 744 S.

² Cf. *Schriften*, a. a. O. Bd. I (1964), »Aufbau, Text und Übersetzung«, pp. XXV–XL; Bd. II (1966), »Vorbemerkungen zu den Schriften des II. Bandes«, pp. XIII–XXXI.

³ *De ven. sap.*, *Schriften* I, p. 49.

Entsprechend solchem Selbstverständnis des eigenen Denkens wurden in Band I und II der »Schriften« die Felder der Wissenden Unwissenheit, des Können-Ist, des Nicht-Andern und das des Lichtes »belegt«. Folglich stehen noch die des Lobes, der Einheit, der Gleichheit, der Verknüpfung, der Ziel-Grenze und der Ordnung aus. Von letzteren hat Cusanus zwar *De laude* und *De connexione* mannigfach in seinem Schrifttum thematisiert, ihnen jedoch kein bestimmtes Werk gewidmet. Es bleiben also für diesen Abschlußband die Felder der Einheit, der Gleichheit, der Ziel-Grenze und der Ordnung, denen diesmal die Schrift *De Beryllo* als allgemeine Einleitung vorangestellt werden kann. Die Schriften werden darum im folgenden diesem Einteilungsprinzip gemäß behandelt.

Für die Edition der lateinischen Texte gelten auch in diesem Band die im ersten aufgestellten Grundsätze: zugrunde liegt die Kueser Handschrift (Cod. Cus. 218 u. 219) bzw., wo nicht vorhanden (wie bei *De aequalitate* und dem *Complementum theologicum*), entsprechend andere. Diese Handschriften sind außerdem in Zweifelsfällen mit der Pariser Edition des Faber Stapulensis (Paris 1514; bzw. Frankfurt [Minerva] 1962) verglichen, deren Lesart durch eine anmerkungslöse, eckige Klammer kenntlich gemacht ist⁴.

Ebenso sei auch bezüglich der Übersetzung auf das im ersten Band Gesagte (p. XXVII) hingewiesen. Übertragung war und ist seit jeher ein Risiko. Dies gilt vor allem dann, wenn der Gehalt des Denkens nicht im objektiven Bereich fixiert werden kann, sondern in den Strukturen der jeweiligen Sprache sein »Eigenleben« führt. Hier wird Übersetzen zum Nachdenken mit allen Möglichkeiten und Gefahren eines solchen Unternehmens. Im Falle der cusanischen Sprache kann außerdem noch als erschwerendes Moment hinzugefügt werden, daß der Autor terminologisch nicht festlegbar ist (cf. p. 650: »Auch ist es notwendig, daß man eher auf den Sinn als auf die Worte achtet«). Gebrauch und Bedeutung der Worte wechseln mitunter von Paragraph zu Paragraph. Dennoch ist er im begrenzten Zusammenhang sehr oft bestrebt, die Terminologie äußerst genau zu beachten (cf. Schriften I, p. 154 ff.). Wo ist hier die Grenze zwischen den beiden Verhaltensweisen? Um diese Frage in sinnvoller Weise durchzuhalten, steht der Originaltext neben der Übertragung.

Der Kommentar ist auch in diesem Band auf das Nötigste (nur direkte, bzw. indirekte Zitate) beschränkt; einmal, da das Ziel einer textlich vollständigen Studienausgabe möglichst bald erreicht werden sollte; zum zweiten, da die berechtigte Hoffnung besteht, daß die kritische Ausgabe doch noch einmal zu einem Abschluß gelangen wird.

Mit diesem Band liegen nun – außer *De concordantia catholica* – alle Bücher des Kardinals, soweit sie systematischen philosophisch-theologischen Inhaltes sind, vor. Gleichzeitig sei jedoch auf das große Predigtwerk hingewiesen, dessen kritische Ausgabe zur Zeit vom Mainzer

⁴ Um beide Ausgaben nebeneinander benutzen zu können, bzw. um Zitate der Pariser Ausgabe in dieser verifizieren zu können, wurde eine Text-Konkordanz mit dem Pariser Druck beigegeben (pp. 539–544).

⁵ Es sei an dieser Stelle gestattet, den Mitarbeitern des Cusanus-Instituts an der Universität

Cusanus-Institut⁵ vorbereitet wird. So manche Frage, die im vorliegenden Schrifttum nur angedeutet ist, wird dort – vor allem in den späteren Predigten – ausführlich reflektiert, zumal diese Predigten auf weite Strecken eher philosophisch-theologischen »Tagebüchern« gleichkommen denn rhetorisch-katechetischen Kompositionen.

2. De beryllo

Mit der Schrift *De beryllo* (Cod. Cus. 219, fol 199^v–211^v) kam der Autor dem lang ersehnten Wunsche nach, den Brüdern vom Tegernsee eine Art Einführung in sein Philosophieren zu geben⁶. Durch ihren Prior Bernhard von Waging waren diese schon längere Zeit mit den Gedanken der *Docta ignorantia* vertraut. Doch war das in diesem Werk vorgeführte Denken für sie aktuell geworden, seit sie *De visione dei* 1453 als Betrachtungsbuch und Anleitung zum geistigen Leben erhalten hatten⁷. Obwohl Cusanus hier versuchte, mittels der *praxis experimentalis* die wunderbare »Leichtigkeit des Schwierigen«, die stets in den Fragen der Theologie gegeben ist, darzustellen, blieben doch wichtige Gedankengänge unverstanden. Eine Einführung tat also not.

Nach vielem Drängen verfaßte Cusanus tatsächlich diese Einführungsschrift. Er tat es sozusagen »zwischen durch«⁸; ein Umstand, der sich vor allem im holprigen Stil dieser am 18. August 1458 fertiggestellten Schrift (p. 90) bemerkbar macht und dessen sich auch der Autor durchaus bewußt war (cf. p. 91).

Der Beryll (oder die Lupe, das Vergrößerungsglas) ist ein Mittel, mit dessen Hilfe das normalerweise Unsichtbare sichtbar wird; er ist – für den Philosophen – das Instrument und Prinzip, durch das und in dem der undenkbare Grund der Dinge in den Blick kommen und damit untersucht werden kann. Dieser philosophische Beryll ist nichts anderes als der Gedanke der *coincidentia oppositorum*⁹, wie er im theoretisch-praktischen Prozeß der *docta ignorantia* zum

Mainz, vor allem aber seinem Direktor, Herrn Prof. Dr. R. Haubst, für die verschiedenen Hinweise, Ratschläge und Hilfeleistungen, die stets bereitwilligst gegeben wurden, zu danken.

⁶ Vgl. dazu die kritische Ausgabe: *De beryllo*, ed. L. Bauer, Lipsiae (Meiner) 1940. Ferner in deutscher Übersetzung: *Über den Beryll*, von K. Fleischmann, Phil. Bibl. Bd. 217, Leipzig 1938. Der in der Einführung gebrachte Briefwechsel über die Vorgeschichte des »Beryll« ist besonders hervorzuheben, da er vor allem das »geistige Milieu« verdeutlicht, in dem diese Schrift entstanden ist.

⁷ Cf. p. 94, Überschrift.

⁸ Cf. ED. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues; L'action – La Pensée*, Paris 1920, p. 272.

⁹ Cf. J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Cues*: MFCG 1 (1961, 2. verbess. Aufl. 1968), 52.

Vorschein kommt und dessen Fruchtbarkeit sich für die *visio in omni altitudine* (p. 2) bewährt und bewahrheitet. Indem er als Organon verstanden wird, erweist er sich als komplementäres Gegenstück zum aristotelischen »Logos«, der damit zwar nicht überholt, wohl aber eingeholt, d. h. als Wirkweise der *ratio* verstanden wird¹⁰.

In der Bewegung alles Ähnlichen¹¹ auf die Wahrheit hin (p. 23 u. a.) wird der Gedanke des zugleich Größten und Kleinsten, d. h. der Beryll, in und von der Seele entdeckt, die damit zum eigentlichen Ort der Vermittlung wird (p. 29, 35 u. a.)¹². Der Mensch wird, wie Protagoras es formulierte, zum Maß aller Dinge, sofern er sich – und das ist die cusanische Interpretation dieses Satzes – im eigenen Schaffen von der Transzendenz bestimmt weiß (cf. die vier Prinzipien¹³ p. 5–9). Cusanus verweist damit einerseits auf die Faktizität des Daseins (p. 63, 83, 85), welche die eigentliche »Einführung« in die Philosophie und das Philosophieren darstellt. Andererseits bedarf jene des universalen Bewußtseins (das Wissen vom Wissen p. 55 ff.), das letzten Endes nur in der Grenzbewegung zum gemeinsamen Ursprung durch die Kraft des freien Willens (p. 45, 67) erreicht werden kann. Damit entzieht sich die Philosophie, wie sie von Cusanus verstanden wird, zweifelsohne dem rein rationalen Vermittlungsversuch. Lebendig wie das Leben selbst verschließt sie sich aber keineswegs der Erfahrung im eigenen und im andern Tun (cf. p. 3), für welches das Gesamtwerk des Kardinals ein beredtes Zeugnis abgibt.

3. Unitas

Der Gedanke der Einheit, des Einen und des Vielen ist so alt wie die Philosophie selbst. Cusanus, vom Proklos und Pseudo-Dionysius zutiefst beeinflusst¹⁴, kann sich nicht genug daran tun, über dieses Problem nachzudenken und zu sprechen. Wenn es darum auch nicht verwundert, daß er die Einheit als Titel für ein ganzes »Feld« vorstellt, so mutet es doch seltsam an, daß er gerade für dieses Feld unter anderem zwei Schriften anführt – es sind dies *De*

¹⁰ Dazu vergl. NIK. v. KUES, *De non-aliud*, cap. 18 u. 19; *Schriften* II, p. 524 ff.

¹¹ Cf. *Compendium*, *Schriften* II, p. 715 ff.

¹² Cf. *De coniecturis* II, 14; *De humana anima*, *Scr.* I p. 172 ff. Wie auch sonst verwendet Cusanus hier den »Spiegel der Mathematik«. Da die im Text gebrauchten Figuren aus der Beschreibung selbst deutlich genug sind, wurde auf eine graphische Illustration verzichtet.

¹³ Es sind die Prinzipien des Einen (cap. 3), des Wahren und seiner Erkenntnis (cap. 4), der *mensuratio* des Menschen in *excessu* (cap. 5) und des Schaffens in Ähnlichkeit (cap. 6).

¹⁴ Cf. *Schriften* II, *Vorbemerkungen*, p. XIV ff.

visione dei, Schriften I, p. 100 und *De ludo globi*, a. a. O. p. 108 –, in denen diese Frage relativ wenig erörtert zu werden scheint. Offenbar haben für ihn Vokabeln wie *unum, unitas, multum, pluralitas* etc. einen volleren Klang als wir ihn heute im allgemeinen zu hören gewohnt sind.

Wie schon erwähnt, ist die am 23. Oktober 1453¹⁵ verfaßte Schrift *De visione dei* (Cod. Cus. 219, fol. 1–24) als Betrachtungsbuch gedacht¹⁶. Durch Beispiele und Reflexion will Cusanus die Suchenden mittels einer Selbsterfahrung, die von Wissen und Hingabe zugleich gekennzeichnet ist, zu jenem Dunkel geleiten, das letzte Helligkeit bedeutet. Es sind also nicht irgendwelche psychischen Zustände, die das »mystische Dunkel« zu dem machen, was es ist, sondern das volle Wissen um die Differenz von »sinnlichem Auge« und dem »Auge des Geistes« (p. 119 u. a.); besser, um die Differenz vom Einen und Vielen in der Einheit der Schöpfung (cf. p. 145).

Nikolaus von Kues versucht diese Gedanken im Bild und am Beispiel des »Alles-Sehenden«, wie es die Malerei in jenen Porträts darstellt, die den Betrachter nach allen Seiten hin anschauen, zu erläutern¹⁷. Gott ist kein transzendentaler Fixpunkt, sondern transzendente Wirklichkeit, die sich dem suchenden Menschen als absolute Gegenwart zeigt (p. 109). Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik¹⁸ ist in Wirklichkeit nichts anderes als der Gott der alten Imago-Spekulation, der im Blick der *coincidentia oppositorum* weitere Dimensionen enthüllt. Das Bild der Paradieses-Mauer erhellt, wie der Mensch als »Schwellenwesen« (p. 137) in einer seins- und erkenntniskonstitutiven Grenzbewegung¹⁹ den Reichtum dieser Mauer (p. 143) entdecken kann und entdeckt. »Das Sein des Geschöpfes ist zugleich Dein Sehen und Gesehenwerden« (p. 135).

Auf Grund dieser Gegebenheit kann auch die Freiheit des Menschen nicht länger als zufälliges oder nur moralisch relevantes Moment begriffen werden, sondern sie wird wesentlich; sie wird zur Seinswahl (p. 121), ohne damit im Sartreschen Sinn atheistisch werden zu müssen. Auf der einen Seite haben wir die Anerkennung der Notwendigkeit: »soweit du mit mir bist, bin ich« (p. 105);

¹⁵ Cf. ED. VANSTEENBERGHE, a. a. O., p. 272.

¹⁶ Vgl. *Vom Gottes Sehen*, E. Bohnenstaedt, Phil. Bibl. 219, (Meiner Verlag) Leipzig 1942, p. 162, Anm. 1. – Sehr aufschlußreich sind die einleitenden Vorbemerkungen der Verfasserin über die Zeitgeschichte und Entstehungsgeschichte des Werkes (mit Wiedergabe des Briefwechsels).

¹⁷ Cf. E. Bohnenstaedt, a. a. O., 163 f., Anm. 4 (mit Literaturhinweisen).

¹⁸ Cf. das Buch gleichen Namens von WALTER SCHULZ, Pfullingen 1957, p. 13–32.

¹⁹ Cf. PETER WUSTS Begriff der geistigen Oszillation, in: *Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, p. 1, 3 u. v. a.

auf der andern die Fülle der Freiheit: »Sei du dein und ich werde dein sein« (p. 121)²⁰.

Die Begründung von Welt und Mensch in der transzendenten Wirklichkeit der »Mauer« (cf. p. 137 u. a.) kennt jedoch nicht nur die immanenten Bezüge der Bildhaftigkeit. Sie weist darüber hinaus zur Trinität als Ausdruck absoluter Vollkommenheit und fruchtbarster Einfachheit (p. 171) – und, nachdem die Glaubensbegründung von Gott her geleistet worden ist (p. 179), zu Jesus als der Vollendung der Schöpfung²¹ (p. 180 ff.). Christus ist damit nicht mehr länger ein »christliches« Epiphänomen, sondern Anfang, Mitte und Ende von allem, das ist und gedacht werden kann²².

Damit leitet nun aber der Weg von *De visione dei* zum Dialog *De ludo globi* über, den Cusanus in *De venatione sapientiae* als ein Werk über die Welt bezeichnete²³. Der *Dialog über das Kugelspiel* (Cod. Cus. 219, fol. 138–162) ist in seinem ersten Teil wohl Ende des Jahres 1462 und im zweiten Teil wohl in der zweiten Hälfte von 1463 in Rom bzw. Orvieto entstanden²⁴. An Hand eines von Cusanus erfundenen Spieles versucht dieser im Horizont der Regel der Wissenenden Unwissenheit (p. 233, 287) zunächst das Problem der Welt und ihrer »Rundung« aufzugreifen. Dieses Problem, das als Frage nach der letzten Vollkommenheit und Vollendung zu verstehen ist, verweist einerseits auf die

²⁰ Indem Cusanus das Verständnis von Mensch und Welt sozusagen am Unendlichen selbst »aufhängt«, bleibt der Weg zu diesem Unendlichen in seinen Momenten des »raptus«, des Augenblicks, der Gnade (cf. p. 167) nicht mehr länger gnoseologisch gleichgültig, sondern sie werden konstitutiv einbezogen. Gnade wird damit weder gnostisch noch aufklärerisch verdünnt und entzaubert. Sie bleibt, was sie ist; ihre absolute Bedeutung für den Erkenntnisprozeß und den Dialog wird offenbar, ohne daß damit über sie verfügt oder sie gar erzwungen werden könnte; ihr transzendentes Apriori erweist sich als nur im Nachhinein vernehmbar.

²¹ Cf. *De docta ignorantia*, *Schriften* I, p. 432 u. a.

²² Welche Bedeutung dieser Sicht im Zusammenhang mit modernen Problemen zukommt, hat R. HAUBST in *Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke*, *Scholastik*, Jhg. XXXIX, Heft IV (1964), 481–494 aufgedeckt. Zu den damit gegebenen Implikationen für Idee und Aufgabe einer christl. Philosophie cf. Vf.: *Nik. von Kues und die Idee der christl. Philosophie*, *Phil. Jahrbuch*, 73. Jhg./1 (München 1965), 23–32.

²³ Zur Kontroverse, welches Werk mit dem in *De ven. sap.* erwähnten »*De figura mundi*« gemeint ist, vgl. *Schriften* I, p. XXIX; ferner R. HAUBST, Rezension von Nicolai de Cusa, *De ven. sap. etc.*, MFCG 3 (1963), 248. GERDA FREIHN VON BREDOW, *Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nik. von Kues*, MFCG 4 (1964), 382 f.

²⁴ Cf. die vorhergehende Anmerkung. Ferner: NIK. VON KUES, *Vom Globusspiel*, Übers. u. mit Einf. und Anm. vers. v. Gerda v. Bredow, *Phil. Bibl.* 233, (Meiner) Hamburg 1952. Die im Text aufgenommenen Varianten des Krakauer Kodex 682 (p. 234, 256, 270, 272, 310, 318) sind nach dieser Ausgabe zitiert (p. 102, 104, 107, 113, 115).

Struktur der Seele und des Denkens (als Einheit des Selben und Verschiedenen bzw. als Selbstbewegung; p. 243, 249 u. a.). Andererseits kann diese Frage nur als existentielles Spiel (p. 271, 297 etc.), welches (für Cusanus) ganz selbstverständlich christo-logisch zu deuten ist²⁵, ausgetragen werden. Die verschiedensten Themen klingen hier an – das Urbild-Abbild-Verhältnis (p. 297 ff.); Christus als Mittler (p. 303 ff.); Geist und Sein (p. 309 ff.); Gott als Kraft (p. 315 ff.); Seele und Zeit (p. 321 ff.); das Problem der *intentio* (p. 331); der Weg des Wissens und der Selbstreflexion (p. 333); die polare Beziehung von Innen und Außen (p. 337); die Lehre von Wert und Zeichen (p. 345 ff.) und anderes mehr. Entsprechend dem Dialog-Charakter dieser Schrift²⁶, versucht der Autor erst gar nicht, ein abgerundetes »Bild« irgendeines Lehrstückes zu geben. Er selbst beabsichtigt lediglich, die jungen Gesprächsteilnehmer philosophisch auf den Weg zu bringen²⁷, womit er allerdings auch den »Andern« ein konkretes Beispiel für die »Jagd nach der Weisheit« im und auf dem Feld der Einheit gegeben hat.

4. Aequalitas

Als Beispiel für das Philosophieren auf dem Felde der Gleichheit gibt Cusanus in *De venatione sapientiae* nur eine Schrift gleichen Titels (*De aequalitate*) an. Tatsächlich gilt auch hier, was von der Einheit gesagt wurde: der Gedanke kehrt in den verschiedenen Schriften immer wieder²⁸. Seine Fruchtbarkeit erweist er darin, daß er dieselben großen Fragen in seinem nur ihm eigenen Lichte, d. h. dem Lichte des Lebens, wie es uns »im Ursprung« entgegentritt²⁹, zum Vorschein kommen läßt.

²⁵ Was demnach auf den ersten Blick erbauliche Spielerei zu sein scheint, ist nach den in *De visione dei* und *De docta ignorantia* entwickelten Gedanken existentiell begründet. Damit kann auch von hier ein weiterer Grund dafür beigebracht werden, daß *De ludo globi* (als Darstellung für die Jagd auf dem Felde der Einheit) tatsächlich das mit *De figura mundi* angedeutete Buch ist.

²⁶ Das Werk dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach die Wiedergabe eines bzw. zweier tatsächlich stattgefundenen Gespräche sein. Cf. Anm. 23.

²⁷ Cf. *De ludo globi*, p. 223/287.

²⁸ So verweist z. B. CUSANUS bei der Behandlung der Gleichheit im *Compendium* (II, p. 723) ausdrücklich auf *De ludo globi*, oder man vgl. in diesem Band *Complementum* cap. IV, p. 633 u. a.

²⁹ Damit ergibt sich von hier aus auch ein Brückenschlag zu *De principio* (*Schr.* II, p. 212 ff.), das Cod. Vat. zusammen mit dieser Schrift bringt. Was dort auf den ersten Blick formal und abstrakt zu sein scheint (cf. pro exercitione intellectus . . .), erweist sich von solchem Hintergrund her gesehen als Ausdruck sehr konkreter Erfahrungen; ein Aspekt cusanischen Denkens, der in den verschiedenen Schriften immer wieder zu beachten ist.

Die vom Autor in die Predigtsammlung aufgenommene Schrift *De aequalitate* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 257–262v) stellt der Gattung nach einen philosophischen Brief dar, welcher 1459 für Peter von Erkelenz verfaßt wurde. Diesmal entwickelt Cusanus die christologische Problematik jedoch nicht erst im Höhepunkt des Gedankenganges, sondern geht gewissermaßen von ihr aus. Leitgedanke ist Joh. 1, 4: Das Leben war das Licht der Menschen.

Dieses Leben ist nichts anderes als die Sinnhaftigkeit alles Seienden, die sich dem Geist darin anzeigt, daß er erkennen und erkannt werden will (p. 361). Der Sinn im Andern wird vom Geist durch den Sinn in ihm erkannt (p. 367). Die Seele sieht die Wahrheit durch sich selbst (p. 371), sofern sie in der Selbstreflexion ihre eigene – transzendente – Grenze und Begrenzung thematisiert (p. 371). Damit greift Cusanus – wie schon in *De visione dei* – die augustinische Thematik von *Deus et anima* auf, um diese in der Ursprünglichkeit des eigenen Denkens neu zu formulieren.

Die Seele als zeitlose Zeit (p. 373) findet sich zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen (p. 375). Diese letztlich unbegründbare – aber nichtsdestoweniger alles begründende – Entdeckung der Selbstreflexion findet ihre Erhellung im Zueinander von Gedächtnis, Denken und Wille (p. 377), deren gegenseitige Verflochtenheit zur Erfahrung der Gleichheit als absoluten Horizontes hinführt. Zeitlichkeit und Unzeitlichkeit (Dauer) bilden nicht irgendein dialektisch-gnostisches Gegeneinander. In ihrem faktischen Gegenüber und Miteinander erweisen sie sich vielmehr als ausgezeichnete Möglichkeiten für Denken und Verhalten in der grundsätzlich bejahten Sinnhaftigkeit des Daseins. So gesehen wird die Gleichheit zum universalen Symbol für die Zeiterfahrung der Seele, da diese solcherart die Zeit je schon transzendiert, bzw. die Erfahrung dieses Transzendierens als reale Möglichkeit der Existenz zu eigen erhält. Als universales Symbol durchwaltet Gleichheit das Wort des Verstehens (p. 383) nicht weniger als den trinitarischen Charakter menschlicher Einheit (p. 379). In ihrer Absolutheit (p. 395) wird sie sowohl zum Maß des Seins und des Seienden als auch des Erkennens. Menschliche Wahrheitssuche bedeutet in ihrer An-Gleichung (p. 401) nicht länger eine Verdopplung der Welt auf der Ebene des Intellekts, sondern ist Ausdruck für die Wahrheitsdynamik des Verhaltens »in creando«³⁰.

³⁰ *De beryllo*, p. 59.

5. Terminus

Als Beispiele für die Jagd nach der Weisheit im Horizont der Grenze gibt Cusanus in *De venatione sapientiae* die Dialoge des Laien an³¹. Diesen angeschlossen ist hier eine weitere Schrift, nämlich das *Complementum theologicum*, da dieses der ganzen Thematik nach ebenfalls zu diesem Felde gehört.

Die Dialoge des Laien, die vor allem seit der Veröffentlichung von *De mente* in Cassirers »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance«³² zu den bekanntesten Schriften des Kardinals gehören, umfassen die Bücher *Idiota de sapientia* I und II, *Idiota de mente* und *Idiota de staticis experimentis* (Cod. Cus. 218, fol. 106 bis 137r)³³. Der ganze Zyklus wurde, wie Cod. Cus. am Ende der einzelnen Schriften bemerkt (cf. p. 450, 476, 608, 646) zwischen dem 15. Juli und 13. September 1450 abgeschlossen.

Was auch immer der inhaltliche Reichtum von Wissen und Wissenschaft sein mag, man kann in keiner Weise davon absehen, daß beide nur im Medium der Grenze, der Definition und der Begrenzung aufgestellt und mitgeteilt³⁴ werden können. Denken darf und kann darum auch nicht darauf verzichten, nach dem Ursprung und dem Sinn des Maßes, der Maßgabe und Maßnahme zu fragen. Die Frage selbst leitet, wie uns Cusanus hier vor Augen führt, in das Zentrum des Philosophierens und der Philosophie.

Ausgangspunkt der Dialoge ist das Problem des »wahren Wissens« (p. 421). In der Demut solchen Wissens, das zumindest dem Anspruch nach gegeben ist, wird der Philosophierende zum Laien (p. 423), zum Anfänger, der trotz aller angelernten Kenntnisse letzten Endes nur das ausspricht, was er aus der

³¹ *De venatione sap.*, Schriften I, p. 128.

³² E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927 (*Liber de mente*, ed. J. Ritter, p. 203–297).

³³ Die Dialoge des Laien wurden sowohl in der Akademieausgabe als auch in der Phil. Bibliothek bei Meiner veröffentlicht: Vol. V, *Idiota: De sapientia, De mente, De staticis experimentis*, ed. L. Bauer, Leipzig 1937. *Der Laie über die Weisheit*, von E. Bohnenstädt, Phil. Bibl. 202, Leipzig 1936, ²1944, Hamburg ³1954; *Der Laie über den Geist*, von M. Honecker und H. Menzel-Rogner, Hamburg 1949, Phil. Bibl. 228; *Der Laie über Versuche mit der Waage*, von H. Menzel-Rogner, Leipzig 1944.

³⁴ Mitteilung ist dabei nicht identisch mit (Sinn-)Vermittlung, welche nur im Rückgriff auf die Voraussetzung jener angegangen werden kann; – ob mit Erfolg oder ohne, ist die entscheidende Frage für jedes Philosophieren. Der Anspruch selbst oder der Wille zur Vermittlung ist dabei zwar notwendig, aber selbst noch nicht genug, da seine Wahrheit nur in dem erfahren werden kann, was er leistet. Allerdings gibt die Tatsache, daß Nikolaus dergestalt philosophiert, ein gültiges Kriterium dafür ab, daß er nicht nur historisch, sondern auch geschichtlich zu den »Großen« der Philosophiegeschichte gehört.

Situation und dem Augenblick heraus versteht. Die Diktatur der Autorität, des fertigen Lehrsystems, muß darum abgelehnt werden (p. 421), da in ihr die menschliche Freiheit, der sie Stütze und Hilfe sein sollte, zugrunde gerichtet wird. »Mit einem Halfter an eine Krippe gebunden«, wird nämlich nur das »gefressen«, was der Vernunft in Buchstaben und Termini «dargeboten wird» (p. 421).

Dieser Aufruf zur Freiheit und Ursprünglichkeit findet seine Begründung in der universalen Weisheit, die »in den Gassen ruft«, während sie selbst nur »in der Höhe« ihre Bleibe hat (p. 423 u. a.). Die Erfahrung der Maßgebenden Weisheit (p. 425 ff.) bedeutet nichts anderes als die Gegenwärtigkeit des Geistes bei sich selbst, die er sich weder selbst gibt noch geben kann, sondern stets als *illuminatio* (p. 439) geschenkt erhält. Als das Andere seiner selbst, ohne das er nicht sein kann, ist die Weisheit sein Leben, das nunmehr unter diesem Aspekt im ersten Teil des Dialogs (p. 454–477) behandelt wird.

Das Resultat ist der melioristische Imperativ³⁵, zur absoluten Weisheit (p. 447), d. h. der Wahrheit vorzudringen (p. 449). Wie dieses Vordringen aussieht oder aussehen kann, wird im folgenden II. Teil (p. 480 ff.) vor Augen geführt.

Die absolute Weisheit, die Gott ist, kann nur in der Gegenwärtigkeit der geistigen Selbstbewegung, die sich im universalen »Größer als« auslegt, angesprochen werden (p. 455). Da sich dieses Auslegen stets in Fragen und Antworten vollzieht, ergibt sich der Schluß, daß die Frage nach und über Gott dergestalt beschaffen sein muß, daß Frage und Antwort koinzidieren (p. 457), was natürlich zu einem spezifisch gearteten Methodenproblem und Bewußtsein in der Theologie führen muß (p. 461).

Anders gewendet: obwohl das Sprechen über und von Gott nur im Gemeinsamen der Sprache (p. 461 ff.) stattfinden kann, ist der Begriff dennoch unzulänglich. Als Begriff des Begriffes hinwegzieht er sich der Darstellung, da er jedem Darstellen vorangeht. – Die Weisheit wohnt eben nur in der Höhe. – Um dieser Situation nun gerecht zu werden, bleibt nichts anderes

³⁵ Die Formel *meliori modo quo* (cf. G. v. BREDOW, *Sinn der Formel »meliori modo quo«* . . . MFCG 6, 1967, 21–26), die sich mit dem komplementären Gegenstück des anselmischen *quo maius cogitari nequit* durch das ganze Schrifttum des Kardinals zieht, schlägt zweifelsohne eine Brücke zu einem der bedeutendsten Philosophen der Jahrhundertwende, zu William James und zu seiner Deutung der Philosophie als Meliorismus. Der Ausdruck »melioristischer Imperativ«, den ich in diesem Zusammenhang konzipierte, scheint mir einen sehr wesentlichen Zug cusanischer Philosophie anzudeuten; nämlich die grundsätzliche Anerkennung jeglichen Seienden als in sich sinnvollen Daseins, die beim Menschen dahin führt, daß jedwede Transzendentalität letztlich in der Faktizität seiner Existenz begründet ist wie auch ständig auf diese Existenz zurückgreifen muß.

übrig, als den Übergang vom »Begriff des Begriffes« zum »Geist, der begreift«, (p. 463) zu vollziehen. Damit aber erweist sich die transzendente Inhaltlichkeit, wie sie in den Begriffen der Genauigkeit, der Richtigkeit, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Maßes, der Gutheit und der Vollendung (p. 467) ausgesprochen ist, als Teilhabe am universalen Sinn, sofern dieser zum Menschen verschränkt ist (p. 477). Im Horizont der absoluten Weisheit kann darum der Mensch in der Grenzbewegung von Begriff, Frage, Antwort und Begreifen jenes Leben verwirklichen, das ihm von Natur aus und in seiner Natur als Möglichkeit gegeben ist.

Dieser Möglichkeit sinnt nun – in *Idiota de mente* – der löffelschnitzende Laie (p. 483) nach, der als Mensch nicht umhin kann, irgendeine *coniectura de mente* (p. 487) zu haben. Der Geist ist das, aus dem Grenze und Maß aller Dinge stammt (p. 487). Er hat, wie Cusanus meint, seinen Namen (*mens*) von der ihm eigenen Tätigkeit des Messens (*mensurare*³⁶).

Diese Tätigkeit findet einerseits im Umkreis des Sinnlichen, des Zeichens, der Sprache (p. 483 ff.) statt. Andererseits führt sie jedoch sowohl zum Ursprung des Geistes (p. 501) als auch alles Seienden. »Wüßte ich den genauen Namen eines einzigen Werkes Gottes, dann wären mir alle Namen aller Werke Gottes und was immer gewußt werden kann, nicht mehr unbekannt« (p. 503).

In dieser ursprünglichen Selbstbeziehung des Geistes findet nun eine Aufschlüsselung und Erhellung verschiedenster Welt- und Seinsaspekte statt: Der Geist ist *imago dei* und nicht nur *explicatio*, wie es die Dinge sind (p. 505). In seiner körperlichen Existenz erweist er sich als Vollendung aller Zeitverähnlichungen, da er im Jetzt der Gegenwart (p. 507) über das Vergängliche hinausgreift, um sich im *iudicium concreatum* (p. 517) selbst zum Werkzeug des Erkennens und des Handelns zu machen (p. 541). In der ihm eigenen Kraft des Zählens schließlich (p. 521 ff.) wird er zur »wichtigsten Spur« für jedes Weisheitsstreben und Suchen (p. 529).

Ohne auf die einzelnen Momente des damit angedeuteten Prozesses eingehen zu können, sei noch das Ergebnis kurz umrissen: Daß der Geist die Kraft darstellt, die alles mißt (p. 607), bedeutet nicht nur, daß er in seinem Schaffen (p. 503) und in seiner trinitarischen Konstitution (p. 569 ff.) Ähnlichkeitsbild Gottes ist, sondern es stellt auch den Gipfelpunkt einer Lehre vom Geist und von der Welt dar. In der messenden Kraft seiner Einheit wird er nämlich zum

³⁶ Zur Etymologie von *mens* und *mensurare* cf. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Cues, Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, p. 152. Der zweite Teil dieses Werkes, »Die Funktion des Geistes«, bietet außerdem eine vorzügliche Behandlung der cusanischen Geistproblematik.

totum virtuale (p. 581), das den Teil kennt, weil es selbst ein Ganzes ist (p. 565); das zur Unsterblichkeit berufen ist, weil es der Wahrheit ursprünglich übereignet ist (p. 601 ff.). Diese Unsterblichkeit ist uns so bekannt, wie die Menschlichkeit unseres Menschseins (p. 607); d. h. als sinnvoller Glaube an die absolute Güte, die weder in sich noch im erkennenden Geist vergebens sein kann⁸⁷.

Daß der Gedanke des Messens und der Maßgabe nicht nur im philosophischen Bereich, sondern auch im praktisch-alltäglichen seine Relevanz besitzt, sucht der Dialog über die Experimente mit der Waage und mit anderen Meßinstrumenten (*Idiota de staticis experimentis*) zu erörtern. Letzte Instanz für die Geheimnisse der sinnlich-empirischen Welt ist nicht die Spekulation, sondern das »Urteil des Feuers und der Waage« (p. 625).

Inhaltlich erstreckt sich der hier angeschnittene Fragenkomplex von der Medizin bis zur Chemie. Dennoch ist das Werk nicht als ein eigentlicher Beitrag für die Entwicklung der Einzeldisziplinen anzusehen. Gleichwohl zeigt es als theoretische Erörterung interdisziplinärer Fragen die Anwendbarkeit cusanischen Denkens, wobei implizit die Frage aufgeworfen wird: was wäre geworden, wenn die Fachwelt diese Schrift beachtet hätte⁸⁸?

Für die Schrift selbst spricht am ehesten die Bemerkung des Laien auf Seite 641: »Um aber eine Mut-Maßung hinsichtlich des Gefragten zu bilden, bedarf es sorgfältiger Forschung. Es genügt nicht, sie den Büchern anzuvertrauen, auch wenn vielleicht der Antwortende die Bedeutung der Antwort nicht anders erfassen kann als aus der Bedeutung der Frage. Der Antrieb des Fragenden, die Frage zu stellen, scheint nämlich aus einer Art Voraussicht des zukünftigen Ereignisses⁸⁹ zu kommen, auch wenn man nicht weiß, woher diese Bewegung kommt.«

Eine der bedeutendsten, wenn auch bisher kaum beachteten Schriften des Kardinals ist m. E. das *Complementum theologicum figuratum in complementis*

⁸⁷ Cusanus weicht also, obwohl der Platonismus ihn bisweilen hart an die Grenze bringt, einer rein spiritualistischen Unsterblichkeitslehre grundsätzlich aus. Das Problem ist und bleibt die Frage des Menschen, d. h. eines prinzipiell raum-zeitlichen Wesens.

⁸⁸ Oder hat sie sie sogar beachtet? Cf. p. 631: Ließe man von einem hohen Turm einen Stein fallen, während aus einer engen Öffnung Wasser ins Gefäß flösse . . . etc. Dazu: E. D. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin 1956; ferner: J. MEURERS, *Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes*, MFCG 4 (1964), 395 ff; weiters: R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft*, Trier 1963.

⁸⁹ Dieser Gedanke, der vom ersten Kapitel der *Docta ignorantia* an den Weg cusanischen Philosophierens mitbestimmt, verweist seiner Thematik nach in die unmittelbare Nachbarschaft der Phänomenologie. Man vergleiche dazu nur Husserls Begriff der Lebenswelt oder Heideggers Idee der Vorwissenschaftlichkeit.

*mathematicis*⁴⁰, welches wohl unmittelbar vor dem 14. September 1453 abgeschlossen wurde. In einem mit diesem Datum versehenen Brief an den Abt der Mönche vom Tegernsee heißt es nämlich: *Scripti hiis diebus De mathematicis complementis libellum ad S. D. Nicolaum papam, qui rarissimus est, nam omnia aeternis incognita manifestat in mathematicis; cui libello adiunxi alium De theologicis complementis, in quo transtuli mathematicas figuras ad theologicalem infinitatem; et inserui capitulum, quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamur ad mysticam theologiam, ut certissime intueamur infinitum visum ita omnia simul videre quod singulariter singula et omni amore et diligencia amplecti, quasi non habeat nisi de illo uno curam; et non potest concipi quod eam habeat de aliquo alio nisi hoc sibi reveletur; et plura de hoc*⁴¹

Im »Spiegel der Mathematik«⁴² also versucht Cusanus hier, das unfaßbare Geheimnis des Denkens und des Seins zum Vorschein zu bringen (p. 651). Sofern der Geist in der Koinzidenz der Gegensätze nicht nur das Ganze des Mathematischen, sondern auch das Ganze von Welt, Mensch und allem, das gedacht werden kann, vergegenwärtigt bekommt, ist es gerechtfertigt, von einer theologischen Er-Gänzung zu sprechen (p. 699). Die theologische Er-Gänzung wird damit zum Geheimnis des Geistes (p. 655), der sich in der Bewegung der Selbstreflexion auf dialektisch-kreisförmige Weise der unauslotbaren und nur unmittelbar, d. h. gradlinig-undialektisch erreichbaren Spannung (p. 657) des quia-est zum quid-est bewußt wird (p. 655). Dieses Bewußtwerden verwirklicht sich somit notwendigerweise als Grenzbewegung, da weder das Daß des Seins und der Wahrheit noch deren Was einfangbar und greifbar sind.

⁴⁰ Da dieses Werk (Paris II, II fol. XCII^v-C^v) nicht in der Kueser Handschrift enthalten ist, wurden hier der Cod. Clm. 18570 fol. 65-77^v der Münchener Staatsbibliothek (Tractatus de theologicis complementis D. N. de Cusa) benützt, der Randzeichen vom Kardinal aufweist und mit *vidi N Card.* gezeichnet ist.

⁴¹ Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, BPhM Bd. XIV, Heft 2-4, Münster 1915, p. 116.

⁴² Beachtet man diese Formulierung, so erkennt man, daß die Welt des Mathematischen nicht einfachhin als »Gleichnis« interpretiert werden darf. Die Analogie des Gleichnisses, die grundsätzlich dem mathematischen Bereich zuzurechnen ist, ginge gerade an dem vorbei, was Cusanus mit seinen philosophisch relevanten, mathematischen Überlegungen intendiert, so diese den Spiegel des Unendlichen entdecken wollen. Indem er den Weg reflektierenden Denkens von seinem Ursprung her bedenkt, bleibt die Entdeckung des Unendlichen, wie sie vom »zählenden« (rationalen) Denken geleistet wird, nicht mehr länger abstrakt-formale Negation des Endlichen, sondern wird zum Mittel für die Erfahrung der Gegenwart des unaussagbaren Wirklichkeitsgrundes aller Dinge. Der »Spiegel der Mathematik« läßt damit die Konturen eines metaphysischen Systems aufscheinen, das sich mittels des translatorischen Logos der kreativen Differenz (cf. *De docta ignorantia* I, 11, *Sebr.* I, p. 228 ff.) im transzendentalen Endlichen vergegenwärtigt.

Indem der Geist sich in liebendem Suchen (p. 675) auf die bestmögliche Weise (p. 671) selbst bewegt, wird er sich seines Ursprungs bewußt, dessen Name er jedoch nur von der Grenze der eigenen Existenz her verstehen kann (p. 665, 697). Gott kann nicht außerhalb des Menschen begriffen werden, sondern nur in diesem selbst; allerdings ist damit die Ausrichtung auf Gott (p. 675) onto-theologisch interpretiert⁴³. »Gott ist nämlich größer als jedes Begreifen. Soll er jedoch berührt werden, dann wird er nicht so berührt, wie er in sich berührbar ist, sondern wie er berührbar ist im Berührenden. Und das bedeutet: in der Gleichheit des Maßes dessen, der ihn berührt (p. 689).«

Diese Selbst-Auslegung des Geistes von und aus der Grenze der eigenen Existenz kommt am klarsten im mathematischen *ens rationis* zum Vorschein (p. 651). Allerdings bedarf es dazu eines radikalen Umdenkens, was z. B. terminologisch schon darin zum Ausdruck kommt, daß Cusanus nicht mehr von der Quadratur des Kreises sprechen möchte, sondern von der Zirkulatur des Quadrates (p. 701). Doch bliebe selbst diese Umwandlung der mathematischen Statik zur Dynamik des Zählens noch an der Oberfläche, würde sie nicht der »Regel« entsprechend zur »Grenze« getrieben, zur unendlichen Linie, zum unendlichen Dreieck, usw.

Diese Gedanken sind an und für sich nicht neu für Cusanus⁴⁴. Sie erreichen jedoch hier gewissermaßen einen Höhepunkt, indem er die mathematische Grenze bewußt philosophisch reflektiert, d. h. ontologisch, und nicht nur der Analogie nach, fruchtbar macht. Obwohl man damit noch nicht sagen kann, daß er diese Grenze wie I. Newton und G. W. Leibniz mathematisch bewältigt habe – dazu bedurfte es erst der cartesianischen Funktion –, geht er dennoch philosophisch weit über beide Denker hinaus, da er den symbolischen Gehalt solcher Überlegungen (welcher nicht zu verwechseln ist mit dem »erbaulichen«, zu dem es keines besonderen Verstandes bedarf) entdeckte und systembestimmend einsetzte. Damit aber wird, so paradox es vielleicht auch klingen mag, das *complementum theologicum* zum Meilenstein eines im besten antiken und mittelalterlichen wurzelnden »neuzeitlichen« Denkens, das noch gar nicht so recht begonnen zu haben scheint.

6. Ordo

Als letztes der zehn Felder führt die *Venatio sapientiae* das der Ordnung an. Obwohl der Autor selbst keine seiner Schriften diesem Feld ausdrücklich zu-

⁴³ Zum Begriff onto-theologisch wie er hier verstanden ist cf. W. DUPRÉ, *Der Primat als dialogisches Prinzip*, Trierer Theol. Zeitschrift, 76. Jhg., 2, p. 92 f.

⁴⁴ Cf. *De docta ignorantia*, Schriften I, p. 232 ff.

ordnet, entspricht es dennoch dem ganzen Tenor der dortigen Ausführungen⁴⁵, daß diesem Feld alle jene Abhandlungen zugehören, die menschliches Miteinander und Zusammenleben philosophisch interpretieren, d. h. im Horizont der Frage nach dem Sinn des Daseins zu bestimmen versuchen. Dazu gehört vor allem der Dialog *De pace fidei*⁴⁶.

Cusanus hat diesen Dialog (Cod. Cus. 219, fol. 24^v–38^v) im Zusammenhang mit der Predigt 118⁴⁷ sehr bald nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 verfaßt⁴⁸. Ihn beschäftigt hier zunächst die Tatsache, daß die Menschen im Namen der Wahrheit, im Namen Gottes einander bekämpfen, sich die Köpfe einschlagen und damit die innere und wesenhafte Freiheit des Glaubens (p. 713) zunichte machen. Demgegenüber versucht der Kardinal nun von Christus her einen Weg zu finden, der dem Ganzen sowohl als auch dem Einzelnen in einer Weise gerecht wird, daß die Eintracht erreicht wird. Da er dies weder in apologetischer Manier, noch durch bloßes Aufzählen und synkretistisches Beibringen von Fakten, sondern nach den Methoden seines metaphysischen Denkens tut, das das Gesamt und seine Mannigfaltigkeit als Werk und weltliche Wirklichkeit Gottes im Diesseits der kreativen Differenz erkennt und anerkennt, darf man diese Schrift mit gutem Gewissen als die erste westliche Religionsphilosophie⁴⁹ bezeichnen.

Mit Hilfe des Präsuppositions- und des Repräsentationsprinzips⁵⁰ gelingt es dem Kardinal, dem Phänomen der Religion als einer mannigfachen Äußerung

⁴⁵ *De venatione sapientiae*, *Schriften I*, p. 138–151.

⁴⁶ Ebenso wären hier auch die drei Bücher *De concordantia catholica* (1433) einzuordnen, die ihres vorwiegend kanonistischen Charakters wegen nicht in diese Ausgabe aufgenommen wurden.

⁴⁷ Cf. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, p. 201.

⁴⁸ *De pace fidei* liegt sowohl in deutscher Übersetzung (*Über den Frieden im Glauben*, von L. Mohler, Phil. Bibl. 223, Meiner, Leipzig 1943) als auch in einer ganz ausgezeichneten kritischen Edition vor: *De pace fidei*, cum epistula ad Joannem de Segovia, ed. R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi (Meiner) 1959. Zur Vorgeschichte bzw. zur Geschichte dieser Schrift cf. die Einführung von L. Mohler, *ibid.* p. 5 ff. Ferner: B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze (Sansoni) 1962, p. 197–213. Ders.: *Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen*, in: *Humanismus, Mystik in der Kunst des Mittelalters*, 1953.

⁴⁹ Allerdings scheint es auch hier wie mit so manch anderem Gedanken des Cusanus gegangen zu sein. Immerhin war er selbst optimistisch genug, das Werk für die Zukunft zu verfassen: »Damit diese Schau irgendwann einmal zur Kenntnis jener gelange, die so bedeutende Dinge entscheiden, hat er sie . . . dargestellt« (p. 707).

⁵⁰ Cf. M. DE GANDILLAC, a. a. O., 202 u. a.; ferner W. DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*, MFCG 4 (1964), 369 ff.

von vielerlei Grundhaltungen gerecht zu werden. Dazu ist es einerseits notwendig, die verschiedenen Religionen anzuerkennen (p. 709 ff.). Andererseits ist es aber gerade hier von entscheidender Wichtigkeit, den Grundsatz, daß es vom Endlichen zum Unendlichen keinen Verhältnisbezug gibt (p. 711), im Auge zu behalten, bzw. das Religiöse als zeitliche und kulturbedingte Erscheinungsform⁵¹, d. h. als Teilhabe zu verstehen. »Es gibt also nur eine einzige Religion und Gottesverehrung für all jene, die lebendigen Geistes sind. Diese wird in der ganzen Mannigfaltigkeit von Übungen und Gebräuchen vorausgesetzt« (p. 725).

In solcher Geisteshaltung erscheinen nun die Vertreter der verschiedenen Nationen und Religionen, um im Angesichte Gottes und unter dem Vorsitz des Verbum incarnatum (p. 707 ff.) die gemeinsame Grundlage zu finden, in der alle Religionen wurzeln. Über die Schritte: Religion, Philosophie und Weisheit (p. 718 ff.); Welt, Gott und Dreifaltigkeit⁵² (p. 731 ff) erweist es sich, daß diese Grundlage für uns Menschen nur in der Idee und der Wirklichkeit des Verbum incarnatum begriffen werden kann (p. 745 ff). In ihm nämlich wird Religion als universales Phänomen erst sinnvoll; in seiner Auferstehung der fundamentale Wunsch nach Unsterblichkeit erst ontologisch gerechtfertigt (p. 763 ff.). Christus wird damit zur Voraussetzung aller Religionen⁵³, da er in jedem religiösen Tun vorgängig, d. h. zumindest als Sinngestalt gegenwärtig ist. Die Formel: *una religio in rituum varietate* (p. 710) mündet also in einer universalen, d. h. katholischen Christologie, die grundsätzlich⁵⁴ keine Begrenzung kennt.

In eben demselben Licht werden auch die spezifisch »missiologischen« Fragen erörtert⁵⁵, wie sie sich bei einer »Christianisierung« aller Religionen möglicherweise ergeben, sofern jene nicht als koloniale Substitution, sondern als Umwandlung im Sinne der Verwandlung zu verstehen ist.

Cusanus ist sich des theoretischen Charakters dieser Überlegungen durchaus

⁵¹ Cf. auch *De coniecturis* II, 15, *Schr.* II, p. 165, 167. In gewandelter Form kann hier das in Anmerkung 42 Gesagte wiederholt werden.

⁵² Zum Problem der Trinität bei N. v. Kues cf. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trierer Theologische Studien Bd. 4, Trier 1952.

⁵³ Cf. R. HAUBST, *Christologie*, a. a. O., Anm. 47.

⁵⁴ Mit anderen Worten heißt das: Christus ist weder der Zeit noch der Gesellschaft (Institution) nach festlegbar im Sinne absoluter Identifizierung. In jeder religiösen Erscheinung zwar gegenwärtig, kann er in seiner Wirklichkeit dennoch nur in ständigem Suchen und in ständiger Hingabe erreicht werden, durch die erst alle Schranken menschlicher Selbstgenügsamkeit durchbrochen werden.

⁵⁵ Dabei legt Cusanus impliziter die Grundlage für eine dogmatisch fundierte Missiologie, deren Ausarbeitung allerdings bis heute noch nicht geleistet worden ist.

bewußt. Trotzdem läßt er die im »Himmel der Vernunft« beschlossene *concordia religionum* damit ausklingen, daß nach diesem Gespräch alle Weisen der Völker mit Vollmacht zurückkehren sollen, um sich »in Jerusalem, dem gemeinsamen Zentrum aller, zu versammeln und im Namen aller den einen Glauben anzunehmen und auf ihm den ewigen Frieden aufzubauen, damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, im Frieden verherrlicht werde« (p. 797).

Gewissermaßen als Appendix ist dem Dialog *De pace fidei* die Einleitung der Schrift *De cribratione Alchorani* beigegeben.

Diese Schrift (Cod. Cus. 219, fol. 67–106^v), die Papst Pius II. gewidmet ist (p. 801), wurde 1461 verfaßt. Ihr Ziel ist es, den Koran in seinen positiven Momenten aufzuarbeiten. »Ich aber habe mein Denken darauf gerichtet, auch aus dem Koran das Evangelium als wahr zu beweisen« (p. 803).

Da eine solche Arbeit notwendigerweise in die Religionsgeschichte hinüberwechselt, wurde hier darauf verzichtet, das Werk in extenso zu bringen. Außerdem gibt es eine ausgezeichnete und mit dem hier unbedingt notwendigen, ausführlichen Kommentar versehene Übersetzung⁵⁶. Es kommt hinzu, daß die philosophisch-theologisch relevanten Gedanken im bisherigen Werk, vor allem in *De pace fidei*, schon angeklungen sind. Die Einführung selbst wurde deshalb gebracht, weil sie sowohl manches interessante Detail zur Biographie des Autors beisteuert als auch die philosophisch-ontologische Grundlage anzeigt, auf der das Jagen nach der Weisheit im Umkreis der Ordnung besteht.

Es ist die Idee des Guten (p. 803 ff.), die mannigfach aufscheint und je nach Einsicht und Freiheit verwirklicht wird. »Da es aber viele Wege geben kann, die gut erscheinen, bleibt der Zweifel, welches jener wahre und vollkommene Weg ist, der uns mit Sicherheit zur Erkenntnis des Guten führt; dieses Gute nennen wir Gott, um einander zu verstehen, wenn wir über dies sprechen« (p. 805).

Die Idee des Guten führt also im menschlichen Miteinander zum Dialog mit Gott, der allein im letzten Verstand Maß und Sinn jeden mitmenschlichen Sprechens, damit aber auch jeden Philosophierens abgeben kann und abgibt. In diesem Bewußtsein zu Ende zu kommen, meint nichts anderes als in Anfang und Ursprung von Sein und Denken zu beginnen. Darum bedeutet auch die Philosophie des Nikolaus von Kues – wie er selbst es immer wieder betonte – nicht Abschluß, sondern Anfang, der den Willen zur Freiheit des Denkens nicht weniger verlangt als die Wahrhaftigkeit des Glaubens und den Optimismus der Hoffnung, welche letztlich nur im vollendeten Leben beheimatet sein können.

⁵⁶ *Sichtung des Alkorans I* von Paul Naumann, mit Anmerkung von G. Hölscher, Phil. Bibl. 221; Leipzig 1943, Hamburg 21948; Teil II, von G. Hölscher, Phil. Bibl. 222, Leipzig 1946.