

Der Wert des Buches liegt in den siebenzig Seiten, auf denen Hugelmann nach überlegtem Auswahlprinzip und ausreichend in Fußnoten kommentiert, Texte des Nikolaus von Kues übersetzt und durch Zusätze in Fußnoten kommentiert, Texte des Nikolaus von Kues übersetzt und durch Zusätze in philologischen Klammern erläutert. Für Passagen, die er ausläßt, bringt er manchmal kurze Zusammenfassungen. Die Ausgaben von G. Kallen und L. Mohler, die hier stark gekürzt wörtlich (auch mit Übersetzungsfehlern) übernommen werden, sind schwer zugänglich; hier findet der Leser einen ersten Zugang und einen kurzen Überblick.

Neuland betritt Hugelmann mit der auszugsweisen Übersetzung (meist sehr frei, doch sinngemäß) der *Concordantia catholica*. Er legt bei seiner Auswahl das Gewicht auf die Konsens-theorie (die Form der Legitimation von unten und das formale Prinzip der Wahrheitsfindung), auf die Rezeption (die Bindung jeden Überbaus an die Basis) und auf die Repräsentation (die Vertretung auf naturrechtlicher Grundlage), d. h. auf die wesentlichsten Prinzipien, die sich bei Cusanus finden und die für eine Gestaltung der Kirche und der menschlichen Gesellschaft heute wieder in ihrer aktuellen Bedeutung erkannt werden.

Werner Krämer, Mainz

MARIANO ALVAREZ-GOMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues: Epimeleia*, Beiträge zur Philosophie, hrsg. von Helmut Kuhn in Verbindung mit Franz Wiedmann und Ilse Müller-Strömsdorfer, Bd. 10, München und Salzburg 1968, 258 S.

Der Arbeit des Spaniers, die von der Münchener Philosophischen Fakultät als Inaugural-Dissertation angenommen wurde, geht es um die verborgene Gegenwart des Unendlichen, d. h. »um die Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt« (15), bei Nikolaus von Kues.

Wir wollen zunächst die wichtigsten Gedanken dieser Arbeit referieren und uns dann kurz um eine Auseinandersetzung und Würdigung des Anliegens des Verfassers bemühen.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt das Unendliche, der zweite die Schöpfung und der dritte das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz. Schon in der »Einleitung« stellt der Verfasser folgenden Leitfaden zur Bestimmung des Verhältnisses des Unendlichen und des Endlichen bei Nikolaus von Kues auf: »... einmal die absolute, allumfassende Wirklichkeit des Unendlichen, zum anderen die Eigenständigkeit des Endlichen und damit sein Unterschied vom Unendlichen«. (15) Diesem, im Blick auf die Sache aufgestellten Leitfaden, entspricht der im Blick auf das Erkennen leitende Gedanke, die Wahrheit des Unendlichen »jenseits jeden Bezugs zum Endlichen« (15) verstehen zu wollen. »Daß dieser Versuch scheitern muß, sagt nichts gegen seine Berechtigung«. (23)

Der erste Teil beginnt mit der Frage: »Was heißt unendlich?« (24) Zu ihrer Beantwortung zieht der Verfasser das 13. Kapitel der cusanischen Schrift *De visione Dei* heran, wo Cusanus diese Frage thematisch behandelt hat.

»Da das infinitum als Negation des finitum gilt, müssen wir zuerst den Blick auf das finitum selbst richten«. (24) Das Wort finis erweist sich als zweideutig: Es bedeutet Grenze und Ziel, wobei die letztere Bedeutung die ursprünglichere ist, denn zu einer Grenze gelangt man nur, wo man zu einem Ziel strebt. Nun bleibt das Ziel »vom Strebenden verschieden, es kommt sozusagen von außen her«. (24) Weil das Ziel von außen kommt, es also nicht das Sein des Strebenden selbst ist, muß es, wenn es vom Strebenden erreicht ist, dessen Grenze und Ende darstellen. Wo nun aber der Strebende und das erstrebte Ziel dasselbe sind, liegt Unendlichkeit vor.

Wesentlich an dieser Bestimmung der Unendlichkeit als *finis sui ipsius* ist, daß sie weder nur vom Endlichen her genommen ist, noch daß sie eine Gegensatzung gegen das Endliche zuläßt. »Das Unendliche erweist sich nicht einfach und allein als der Gegensatz zum Endlichen«. (27) Es »ist also nicht das schlechthin Unbegrenzte, sondern das Ziel schlechthin, seiner selbst wie alles anderen«. (29)

Den Gedanken, daß Unendliches und Endliches einander nicht entgegengesetzbar sind, baut der Verfasser im Abschnitt über »Die Disproportionalität« (35) weiter aus. Disproportionalität scheint zunächst nur die Negation der Möglichkeit einer Beziehung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besagen zu wollen. Damit würde aber die Vorstellung, »als hätten wir zwei radikal entgegengesetzte Dimensionen, zwischen denen ein unüberbrückbarer Abgrund bestünde« (35), vor uns, nur bestätigt. »Wenn wir dabei bleiben, haben wir es mit einer kategorialen Vorstellung, im Grunde mit einer Verendlichung des Unendlichen zu tun ...« (36) Daraus ergibt sich: »Die absolute Disproportionalität ist also nicht darin zu sehen, daß Endlich und Unendlich als zwei radikal verschiedene Dimensionen gegenüberstehen, sondern darin, daß das Endliche in der Andersheit besteht, sofern es nicht das ist, was das Andere ist, während das Unendliche als das Nicht-andere gekennzeichnet ist und als solches die Wirklichkeit des Anderen in sich auf absolute Weise umfaßt.« (36)

Wie man sieht, geht es dem Verfasser darum, das Verhältnis von Unendlich und Endlich jenseits »kategorialen Vorstellens« zu erörtern. Dabei soll die Unmöglichkeit der Gegenüberstellung des Unendlichen und des Endlichen herauspringen. In welchem Sinne Nikolaus von Kues das in der Tat gelehrt hat und in welchem Sinne nicht, und ob er im letzteren Falle einem kategorialen Vorstellen verfallen sei, wird noch zu überlegen sein.

Vorerst gilt es, den wichtigsten Gedanken des Verfassers im ersten Teil der Arbeit weiter zu folgen. Dazu gehört der Abschnitt über die »Steigerung des Unendlichen«. (45) Gott, der Unendliche, wird zunächst einmal als über die Gegensätze erhaben (*supra oppositionem*) gekennzeichnet. Gegensatz besagt bei Cusanus nach Meinung des Verfassers alles, »was eine Gegenüberstellung und damit Verschiedenheit vom anderen besagt, letzten Endes das Endliche überhaupt«. (46) Daß Gott über die Gegensätze erhaben ist, bedeutet, er geht »dem Endlichen voran«. (46) Da diese Vorgängigkeit als Einheit begriffen werden muß, schließt Gottes Erhabenheit über die Gegensätze ein, »daß die Gegensätze sich aus der absoluten Einheit entfalten«. (47) Dieser Sachverhalt besagt ein Zweifaches: »Die Erhabenheit über die Gegensätze ist zwar ausschließlich ein innergöttlicher Vorgang, aber schließt schon als solcher und kraft ihrer absoluten Identität eine Nicht-Gegenüberstellung zu den Dingen selbst ein.« (48)

Sofern das *supra oppositionem* auf eine Einheit verwies, aus der sich die Gegensätze entfalten, ist eigentlich schon eine *coincidentia oppositorum* behauptet. Der Verfasser hält diesen wohl bekanntesten, aber deshalb noch keineswegs überall verstandenen Gedanken der *coincidentia oppositorum* nicht für den Grundgedanken des Nikolaus von Kues – das ist der Gedanke des Unendlichen – sondern für dessen Hauptgedanken. Die Unterscheidung will besagen, die *coincidentia oppositorum* stelle zwar einerseits ein Kernstück cusanischen Denkens dar, über dessen Originalität sich Cusanus durchaus bewußt war, bringe andererseits aber doch nichts anderes als »die Unendlichkeit Gottes zum Ausdruck ...« (45)

Der Hauptgedanke der *coincidentia oppositorum* bedeutet nun nicht, in Gott seien kontradiktorische Widersprüche vorhanden. Gott ist einfach. Er »faßt die Widersprüche in sich zusammen, indem er ihnen zuvorkommt«. (49) Es sind nicht die Gegensätze selbst, die zusammenfallen, vielmehr bezieht sich der Zusammenfall auf ein »Drittes, dem die Gegensätze in einem höheren Modus zukommen«. (49) Die Fragen, wie die Gegensätze in den höheren

Modus gelangt sind, was dabei überhaupt »höherer Modus« heißt und in welchem Sinne sie dort beieinander sind, bleiben allerdings offen.

Das Anliegen des Verfassers geht indessen dahin hervorzuheben, daß der ausdrücklich formulierte Gedanke des Zusammenfalls der Gegensätze gegenüber dem Gedanken der Erhabenheit Gottes über die Gegensätze eine Steigerung des Grundgedankens der Unendlichkeit bedeutet, und zwar »im Hinblick auf Gott selbst und im Hinblick auf die Dinge«. (51) Der Sinn dieser Steigerung liegt darin, zugleich mit dem Unterschied Gottes von den Dingen dessen tiefere Anwesenheit in den Dingen sichtbar werden zu lassen. Mit anderen Worten: Es kommt hier die »cusanische Dialektik« in der Bestimmung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem »ins Spiel«. (194)

Aber Nikolaus von Kues ist auch bei der *coincidentia oppositorum* nicht stehen geblieben. Vielmehr versuchte er den Gedanken der Unendlichkeit noch weiter zu steigern. »Seit *De coniecturis* betont er die Erhabenheit Gottes über die *coincidentia oppositorum*«. (53/54) Die Weiterentwicklung ergibt sich, weil Cusanus »das erkenntnistheoretische Moment stärker in Betracht zieht«. (54) Wird Gott nämlich als Zusammenfall der Gegensätze verstanden, »dann ist es kaum zu umgehen, ihn in Bezug auf das Endliche zu denken«. (54) Es kommt aber darauf an, Gott »in seiner Unbeziehbarkeit zu sichten«. (55)

Wie soll nun das *supra coincidentiam* näher verstanden werden? In Bezug auf das Sein der Dinge erscheint Gottes absolutes Sein als ein absolutes Nichtsein: »In dieser Hinsicht fällt das Nichtsein in Gott mit dem absoluten Sein zusammen«. (55) Zum Zusammenfall kommt es demnach dadurch, daß das Denken das Unendliche vom Endlichen her angeht, d. h. vom Gegensatz des Endlichen und Unendlichen seinen Ausgang nimmt. Dagegen meint der Zusammenfall selbst bereits solches, das über jeden Gegensatz hinausliegt, ja »das eigentlich in keiner Beziehung zu dem Gegensätzlichen steht«. (56) Im Resultat ist der Zusammenfall mehr als er dem Ausgange nach je hätte werden können. »Das Unendliche entzieht sich aber dieser Entgegensetzung und ist demzufolge über den Zusammenfall des Kontradiktorischen erhaben«. (56)

»Dadurch bekommt die Nicht-Gegensätzlichkeit Gottes zu den Dingen eine neue positive Bestimmung. Wird sie zu Ende gedacht, dann muß Gott der Gegensatz des Gegensatzes sein«. (57) »Diese *oppositorum oppositio* bringt beides zum Ausdruck: die Erhabenheit Gottes über den Zusammenfall der Gegensätze und sein Innesein in den Gegensätzen selbst«. (58)

Nach der Darlegung des cusanischen Verständnisses vom Unendlichen kreist die Arbeit im zweiten Teil um die Frage der Schöpfung bei Cusanus. »Cusanus baut auf der traditionellen christlichen Schöpfungslehre auf, nach der Gott alles *ex nihilo* ins Sein hervorbringt«. (78) Angesichts des Sachverhalts, daß Cusanus das Unendliche wahrhaft unendlich, d. h. als die »absolute, allumfassende Wirklichkeit« (15) denkt, muß sich das Problem der Schöpfung bei ihm auf eine grundsätzliche Weise verschärfen. Die Frage, die sich hier stellt und die der Verfasser eigens herausarbeitet, heißt: »Wie kann etwas sein, das nicht das Unendliche selbst ist?« (78) Mit anderen Worten: Kann Schöpfung überhaupt noch sinnvoll gedacht werden, wenn das Unendliche die »absolute, allumfassende Wirklichkeit« (15) ausmacht?

Der Verfasser faßt seine Interpretation der cusanischen Schöpfungslehre in den Satz zusammen: »Der *terminus a quo* der Schöpfung ist nicht das Nichts, sondern das Sein Gottes selbst. Der *terminus ad quem* ist das Sein des Geschöpfes, aber nicht als ein Außerhalb Gottes gedacht, sondern als Sein in Gott, letztlich Gott selbst.« (83) Dem Einwand, daß dieser Satz der Sache unangemessen sein könnte, sucht der Verfasser zunächst einmal dadurch zu entgehen, daß er auf die nicht minder große Unzulänglichkeit der geläufigen Vorstellung der Schöpfertätigkeit Gottes hinweist. »Wird Gott einfach als Ursache des Endlichen bezeichnet und damit im

Gegensatz zum Verursachten aufgefaßt, dann ist das eine bloß kategoriale Vorstellung seiner Schöpfertätigkeit«. (74) Eine solche Vorstellung widerspricht sowohl der Unendlichkeit wie der Allmacht Gottes. Der Unendlichkeit, »weil das Geschaffene etwas außer Gott und er demnach nicht alles wäre, was überhaupt sein kann,« (76) der Allmacht, weil er »vom Geschöpf abhängig wäre und als Bezug zu diesem gedacht werden müßte«. (76) Der eigentliche positive Grund für die Identität des *terminus a quo* und *ad quem* der Schöpfertätigkeit Gottes liegt aber in der von Cusanus gelehrten *theologia circularis*, wonach alle von Gott aussagbaren Namen ineinanderlaufen. »Die Bezeichnungen ›Gott erschafft‹ und ›Gott wird erschaffen‹ sind also nicht falsch, aber unzureichend, sie müssen nämlich in ihrer Anwendung auf Gott als ›Namen eines Kreises‹ betrachtet werden, wonach es nicht mehr absurd ist, zu behaupten, Gott erschaffe sich selbst und die Dinge, als zu behaupten, Gott sehe sich selbst und die Dinge und alles zu erschaffen sei dasselbe, wie in allem erschaffen zu werden«. (77)

Ein für das Verständnis der Arbeit zentraler Abschnitt steht unter dem Titel: »Die unmittelbare Gegenwart«. Gemeint ist die von Cusanus gelehrt Weise der Anwesenheit Gottes in den Dingen. »Die drei bekannten Aspekte dieser Gegenwart *per essentiam, praesentiam et potentiam* werden von ihm unter dem Gesichtspunkt der Anwesenheit *per essentiam* in eins zusammengefaßt«. (96) Zum Leitfaden seiner Cusanus-Interpretation nimmt der Verfasser ein Wort, das Nikolaus von Kues an Rodericus Sancius de Arevalo gerichtet hat: »Das Sein jeden Geschöpfes kommt also auf völlig unvermittelte Weise von jenem absoluten Sein, weil es in allen auf gleiche Weise anwesend ist«. (97) Mit dieser Lehre des Cusanus ist zugleich eine ausgezeichnete Stelle gegeben, wo der Unterschied zu Thomas von Aquin deutlich wird. »Nach Thomas ist Gott in den Dingen unmittelbar anwesend, sofern er das *esse ipsum* hervorbringt. . . . Nach Cusanus ist das Innerste und Tiefste der Dinge nicht das *esse ipsum* als Gottes eigene Wirkung, sondern Gott selbst.« (97/98) Die unmittelbare Gegenwart Gottes in den Dingen nimmt diesen aber nicht ihr Sein; es kommt vielmehr darauf an, »sie in der Gegenwart Gottes selbst verankert zu sehen«. (99)

Wie nun dem Unendlichen, das als Einheit, bzw. als Identität, gedacht werden muß, Vielheit entspringen könne, ist die Frage, die unter dem Titel »Die Schöpfung als Identifikations-prozeß« erörtert wird.

Wir entnehmen diesem schwierigen Abschnitt, in dem der für Cusanus zentrale Begriff der *assimilatio* zunächst hätte eingehend interpretiert werden müssen, nur folgendes: »Auf diese Frage wird in *De docta ignorantia* eine negative Antwort gegeben. Vielheit, Andersheit und dergleichen entstehen zufällig (106). In der Schrift *De genesi* dagegen steht es anders, »insofern der positive Wert des Verschiedenen und des Anderen als solchen mehr hervorgehoben wird«. (107)

Die Entstehung der Vielheit aus der Identität muß in dem Sinne gedacht werden, daß das Identische nichts anders vollzieht als das, was seinem Wesen entspricht: Dies ist der Vollzug seiner selbst, d. h. des Identifizierens. Indem das Identische identifiziert, vervielfältigt es sich nicht. »Das hervorgebrachte Identische muß ein Verschiedenes sein«. (107) Das Verschiedene bleibt aber eine Teilhabe am Identischen. Es vermag nämlich in Bezug auf Anderes nur verschieden zu sein, wenn es mit sich selbst dasselbe ist.

Der dritte Teil der Arbeit des Spaniers behandelt nun ausdrücklich das bislang immer schon mitgegangene Problem des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz unter folgenden Stichworten: Der Teilhabe-Gedanke, Einheit und Vielheit, Entfaltung und Unausschöpflichkeit des Unendlichen, die Welt als Universum, der universale Relationismus, das Individuum als Darstellung des Unendlichen, Konkordanz und Differenzierung des Endlichen, Transzendenz und Immanenz, Gott als Seinsgrund, Gott und das Sein und schließlich Sehnsucht nach Gott.

Wir können uns auch hier darauf beschränken, nur die wichtigsten Gedanken zu referieren, da es dem Verfasser bei allen oben genannten Stichworten nur um eines geht; nämlich zu zeigen, daß für die Dimensionen des Transzendenten und Immanenten dialektisch gilt: »Die Betonung der einen bringt gleichermaßen die Hervorhebung der anderen mit sich«. (193) Der traditionelle Teilhabe-Gedanke ist »ganz durch die Idee des Unendlichen bestimmt«. (114) Bei Cusanus gilt es, zwei sich zunächst widersprechende Aussagen zu denken: »Der unendliche Gott ist unmittelbar und unvermischbar, unpartizipierbar. Dennoch nehmen die Dinge am Sein Gottes teil und sind durch die Teilhabe konstituiert«. (114) Gott ist unpartizipierbar, denn »Teilhabe schließt Teilbarkeit« ein. (114) Wenn nun umgekehrt behauptet wird, die Dinge partizipieren am Sein Gottes, dann scheint damit eben doch Gott als der Partizipierbare gekennzeichnet zu sein. Die Antwort des Verfassers auf dieses Problem lautet: »Wenn wir sagen: das Unendliche wird partizipiert, kennzeichnen wir das Endliche, nicht das Unendliche.«. (115)

Einem näheren Verständnis von Teilhabe gemäß muß gesagt werden, daß die Dinge nicht zuerst sind und dann am Unendlichen teilhaben, sondern daß sie nichts anderes darstellen als den »Widerschein des Unendlichen«. (118) »Die Teilhabe am Unendlichen macht das Sein des Endlichen aus, sofern das Unendliche selbst sich total und uneingeschränkt mitteilt«. (119) Weil das von Gott gegebene Sein keinen Teil des Seins meint, weil also Gott nicht teilbar, d. h. nicht partizipierbar ist, beinhaltet die Gabe des Seins das ganze Sein. Weil andererseits das Geschöpf kein von Gott getrenntes, eigenes Sein besitzen kann, da es aus sich nichts ist, ist es alles, was es ist, aus und in Gott. »Die Unpartizipierbarkeit des Unendlichen erweist sich als der Grund, warum die Teilhabe eine wesentliche Abhängigkeit vom Unendlichen und zugleich eine wesentliche Hinordnung zu ihm bedeutet, so daß die Dinge dabei eine eigene Individualität besitzen«. (122) Mit dem »zugleich« kommt der Grundgedanke der Cusanusinterpretation des Verfassers ins Spiel: Je mehr die Transzendenz Gottes betont wird (Gott ist unpartizipierbar), desto stärker tritt die Immanenz Gottes hervor.

Der zweite wichtige Problemkreis, worin von Cusanus das Verhältnis des Unendlichen und des Endlichen eigens gedacht worden ist, liegt in dem Gehalt der Worte Einheit und Vielheit. Die Einheit wird erst dann zureichend gedacht, wenn sie als der Vielheit nicht mehr gegenüberstehend verstanden ist. »Sie ist in sich und aus sich und umfaßt auf Grund dessen das Sein der Vielheit selbst«. (127) Diese Aussage ist aber erst vollständig, wenn zugleich auch ihr Gegenteil hinzugenommen wird: »Das muß aber so verstanden werden, daß die Einheit nichts von dem ist, was die Vielheit ist. Beide Aussagen bedingen sich gegenseitig und bedeuten im Grunde auch ein und dasselbe«. (130) Ein und dasselbe: d. h. Einheit und Vielheit verhalten sich dialektisch. Sie unterscheiden sich und sind doch dasselbe.

»Zur weiteren Klärung des Problems Einheit und Vielheit soll die Begrifflichkeit von Zusammenfaltung und Auseinanderfaltung beitragen«. (134) Die Entfaltung (*explicatio*) bezieht sich auf die Schöpfung der Dinge. Wird sie als Entfaltung der Einfaltung vorgestellt, dann »scheint sich diese in jener zu erschöpfen . . .«. (134) Es würde folgen, Gott könne nicht ohne Welt gedacht werden. Der Verfasser löst dieses Problem, indem er von der Entfaltung erklärt: »Sie gilt demnach als ein Ausdruck für das Entstehen, sowie für das Bestehen des Geschöpfes als solchen«. (135) Daß Gott die Welt entfaltet, bedeutet, »daß er in den Dingen das alles ist, was die Dinge selbst sind.« (136)

Im Unterschied zur Entfaltung besagt die Einfaltung, daß alles, was sich »im Bereich des Endlichen gegenübersteht oder sich widerspricht, in Gott eingefaltet miteinander und mit Gott selbst in eins zusammenfällt«. (137) Man sieht: Entfaltung und Einfaltung machen nur zwei Perspektiven des Selben aus. »Als entfaltet bilden sie (die Dinge) die Welt und schließen

demzufolge eine totale Disproportionalität Gott gegenüber ein, eine wesentliche Unähnlichkeit, zugleich aber eine wesentliche Ähnlichkeit.« (138/9) Diese wesentliche Ähnlichkeit aber liegt in der Einfaltung der Dinge »miteinander und mit Gott selbst«. (137)

Im 8. Abschnitt des 3. Teiles behandelt der Verfasser sein Thema unter dem ausdrücklichen Titel von Immanenz und Transzendenz. Ehe wir darauf in unserer kurzen Auseinandersetzung noch näher eingehen, sei hier zum Inhalt folgendes angegeben: Die cusanische These, daß Gott alles in allem ist, darf nach Auslegung des Verfassers keineswegs auf eine Identität gleichsam vor der Schöpfung bezogen werden. Vielmehr ist Gott nach der Schöpfung alles in allem: »Gott wohnt den Dingen in deren Endlichkeit inne...« (183) Der Immanenz Gottes in der Endlichkeit der Dinge entspricht umgekehrt die Immanenz der Dinge in Gott. »Alles ist in Gott«. (188) Es ist hier notwendig, von einer »identischen Immanenz« (190) zu sprechen. Denkt man aber die identische oder »gegenseitige« (188) Immanenz durch, schlägt der Gedanke um, und es erweist sich, daß Gott das »absolute In-sich-Sein« oder »Selbstsein« (191) ist und sich damit von den Dingen radikal unterscheidet. Wenn Cusanus Transzendenz und Immanenz zunächst unterscheidet, dann nur, um sie »mit Hilfe einer positiven Dialektik zusammenfallen zu lassen«. (193)

Nachdem der Verfasser diese »positive Dialektik« auch im Blick auf das cusanische Wort von der *forma formarum* durchgespielt hat, versucht er, seinen Leitgedanken am Begriff des Seins zu bewähren.

Wenn das Sein des Geschaffenen zunächst als *abesse* gekennzeichnet werden muß, womit ja zugleich eine absolute Unterschiedenheit gegenüber Gott behauptet wird, enthüllt sich dieses *abesse* dann aber doch als eine »endliche Unendlichkeit«, als ein »Insein im absoluten Sein«. (214) Mit anderen Worten: Gerade indem die Dinge aus sich nichts sind, verweisen sie »mittels ihrer Nichtigkeit und Stummheit auf die Allmacht Gottes«. (218)

Nach der Darlegung der wichtigsten Gedanken der Arbeit gilt es nun, kurz eine Auseinandersetzung mit ihr zu versuchen. Dabei geht es uns nicht um eine Kritik im Detail, die durchaus möglich wäre, etwa in Bezug auf die Fragen, ob der Gedanke der Unendlichkeit wirklich der Grundgedanke des Cusanus sei, ob der Verfasser die *coincidentia oppositorum* und den Schöpfungsgedanken hinreichend verstanden habe etc. Anstelle dieser und weiterer Einzelfragen wollen wir in knapper Form auf die Grundthese der Arbeit eingehen.

Wie das Referat gezeigt hat, besteht die Grundthese in der dialektischen Lösung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz. Aus welchem Anliegen sie hervorgeht, ist klar: Der Verfasser glaubt, nur so der Wahrheit des Unendlichen, sowohl wie der Wahrheit des Endlichen, gerecht werden zu können.

Die Frage, die wir stellen müssen, ist, ob die dialektische Interpretation in der Tat dem Denken des Nikolaus von Kues entspricht. Daß im Laufe der Geschichte der Philosophie und Theologie dialektische Lösungen des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz geboten worden sind, von denen man auch selbst überzeugt sein kann, bedarf keiner weiteren Erörterung. Fraglich bleibt in unserem Zusammenhang nur, ob diese Dialektik mit der geschichtlichen Wahrheit, wie sie Cusanus zuteil wurde, übereinstimmt. Uns jedenfalls scheint das nicht der Fall zu sein.

Zur Begründung dessen verweisen wir auf ein Wort des Nikolaus von Kues, mit dem auch der Verfasser sich ausführlich beschäftigt hat, dessen Sinn ihm aber doch nicht klar genug geworden zu sein scheint. Wir meinen jenes Wort, in dem es heißt, das Sein sei Gott. Manchmal fügt Cusanus noch erläuternd dem Sein ein »absolut« oder ein »selbst« hinzu. Er weist uns damit an, das Sein abgelöst von aller Vermischung und Ununterschiedenheit mit Seien-dem, d. h. rein an ihm selbst in den Blick zu nehmen. Wir entsprechen also dieser Anweisung

erst, wenn wir das Sein im Sinne der Unterschiedenheit von Seiendem denken und bei dieser Unterschiedenheit, die nirgendwoher ableitbar ist, verharren. Auf diese Unterschiedenheit des Seins kommt es uns hier allein an. Die Frage, wie das Sein näherhin zu verstehen sei, ob als actus purus, ob als das Eine oder als intellectus (Subjektivität) kann dabei beiseitebleiben. Sofern für Cusanus Sein und ›Gott‹ das Selbe sind, ergibt sich daraus die geschichtlich einzigartige Situation, daß der Unterschied von Unendlichkeit und Endlichem mit der Unterschiedenheit von Sein und Seiendem identisch ist. So unaufhebbar wie nun überall die Unterschiedenheit von Sein und Seiendem bleibt, so unaufhebbar bleibt hier der Unterschied von Unendlichkeit und Endlichem. Einen dialektischen Umschlag vermag es nicht zu geben. Mit dem bleibenden Unterschied von Unendlich und Endlich ist nun durchaus kein Rückfall in ein ›kategoriales Vorstellen‹ verbunden. Ein solches Vorstellen schlosse ein, daß Unendlich und Endlich nach Art von Kategorien, also Seiendem, dem Sein zukomme, gedacht würde. Als Sein selbst kommt der Unendlichkeit aber kein Sein zu; als Seiendes kommt dem Endlichen ebenso wenig Sein zu, da es hier ja gerade als geschieden von Sein genommen werden muß. Dem entspricht, daß das Endliche als solches im Sinne des Cusanus richtig ist. Dabei darf nun freilich dieses Endliche als solches nicht mit den Geschöpfen gleichgesetzt werden. Die Geschöpfe kommen zwar stets aus dem Endlichen als solchem, d. h. aus der Nichtigkeit her und können auch immer wieder dorthin zurückfallen, aber im Vollzuge der Schöpfung teilt sich ihnen das Gotteswesen als das Sein mit. Diese Selbstmitteilung Gottes führt nun aber nicht zu einer Dialektik, der gemäß Gott den Dingen in »deren Endlichkeit« (183) innewohnt. Das Endliche als solches bleibt vom Unendlichen, wie schon gesagt, unaufhebbar geschieden. Das Endliche als solches ist das Nichtige. Wie sollte aber Gott als das Sein dem Nichtigen als solchen innewohnen können, d. h. selbst nichtig sein, ohne sein Sein zu verlieren?

Wir entsprechen daher der geschichtlichen Wahrheit des Cusanus und dem Problem von Immanenz und Transzendenz eher, wenn wir anstelle der Dialektik, eine auf dem Boden der unaufhebbaren Unterschiedenheit von Unendlich und Endlich stehende Einheit Gottes und des Geschaffenen denken. Diese Einheit vollzieht sich nur, wenn das Geschaffene seine Endlichkeit übersteigt und von ihr Abschied nimmt. Ganz zu verlassen, vermag es diese allerdings niemals. Das Geschaffene bleibt vielmehr in das Offene des Zwischen, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit gestellt. In diesem Sinne ist das Wort des Cusanus zu verstehen: *Inter Deum et nihil omnem coniecturamus cadere creaturam* (De coni. I, 11). Das Geschöpf bildet jene offene Dimension zwischen der Endlichkeit, die es übersteigen muß – will es nicht in Nichtigkeit (*nihil*) zergehen – und dem einen unendlichen Sein, in dem es allein seinen ur-eigensten Stand und Halt findet, ohne indes die Endlichkeit jemals völlig hinter sich lassen zu können.

Die dialektische Lösung des Verfassers beruht demgegenüber darauf, daß die Unterschiedenheit von Sein und Seiendem, von Unendlich und Endlich im cusanischen Sinne nicht gedacht und festgehalten wurde. Wenn der Verfasser sagt: »Abhängigsein bedeutet also Insein im absoluten Sein«, (214) dann gründet der hier ausgesprochene Umschlag des einen in das andere in dem immer schon geschehenen Übergang des Seienden ins Sein. Wie sollte nämlich das »Abhängigsein« »Insein im absoluten Sein« »bedeuten« können, wenn jenes nicht immer schon in dieses übergegangen wäre? Das heißt aber: Der Umschlag setzt voraus, daß das Abhängigsein im Grunde immer schon ins absolute Sein übergegangen ist. Mit anderen Worten: Das Sein wird hier eben gerade nicht als das absolute gedacht.

Mit diesen wenigen, aus der Sache selbst vorgezeichneten kritischen Bemerkungen soll die Arbeit des Verfassers keineswegs herabgesetzt werden. Im Gegenteil! Gerade die Kritik

zeigt, auf welchem Wege sie ist, ohne ihn allerdings wirklich als den eigenen zu erkennen; nämlich das Unendliche im Sinne des vom Seienden unterschiedenen Seins zu denken. Damit geschieht nichts Geringes. Bislang hieß es, es gelte im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Der Grund dafür war ebenso einfach wie tief. Sache des Denkens ist das Sein; aus dem mit dem Wort ›Gott‹ Gemeinten spricht nun gemeinhin nicht das Sein, sondern das, bzw. der Seiendste. Damit ist kein besonderer Titel und Name für Gott genannt, sondern der Leitfaden für ein Denken, das das Gotteswesen durch alle Titel und Namen hindurch in der Weise des Seiendsten vorstellt. Dergestalt gehört aber das Gotteswesen nicht in den Bereich des Denkens.

Es ist nun das Verdienst des Verfassers mitgeholfen zu haben, jene andere, bislang vergessene und schwer zugängliche Bahn des Gottesverständnisses, die in dem Wort: *Esse est Deus* gipfelt, ein wenig ans Licht gebracht zu haben. Es ist die Bahn, die mit den Namen Meister Eckhart und Nikolaus von Kues verbunden ist.

Sie hervorzuheben ist notwendig, nicht um den Gott des Meister Eckhart und des Nikolaus von Kues gegen den Gott des Thomas von Aquin auszuspielen oder nur historisch zu vergleichen, sondern um das Ganze des bisherigen abendländisch-christlichen philosophischen und theologischen Denkens vor Augen zu bringen. Erst wenn das Ganze der Überlieferung in ursprünglicher Einheit gedacht wird, vermag das Denken einen Ansatz zu gewinnen, der allein der tiefen Erschütterung unserer Zeit gewachsen sein kann.

Eckehard Fränztke, Mainz

NORBERT HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre bei Nikolaus von Kues*. Buchreihe der Cusanusgesellschaft Bd. III, Münster (Aschendorff) 1969, 132 S.

Diese Doktorarbeit greift ein anregendes Problem an. Es geht um das Axiom, wodurch die aristotelische These von der *Tabula rasa* begründet wird: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. – Die Untersuchung hat drei der Ausdehnung nach unterschiedliche Teile: I. Allgemeiner historischer Überblick über die verschiedenen Bedeutungen des Abbildbegriffs; II. Cusanus und die überlieferte Abbildlehre; III. Aufhebung der Abbildtheorie im engeren Sinne.

Der erste Teil (1–29) bedarf einiger Korrektur und einer wichtigen Ergänzung. Von den Vorsokratikern, einschließlich Parmenides, ausgehend (Seinsmodalität des abzubildenden Objekts) wird nicht chronologisch, sondern bereits systematisch die Vorgeschichte der Abbildtheorie gesichtet. – Nun kann man von der Stoa nicht sagen, daß sie allgemein »das Erkennen als Kopie der Außenwelt« dargestellt habe. Die vier unterscheidbaren Schulen der Stoa lehrten hierin auch sehr Gegenteiliges, eben das, was Verfasser im Grunde als das spezifisch Cusanische nennen möchte, nämlich, daß die menschliche Seele bei einem Kontakt mit der Außenwelt durch die Sinnesorgane angestachelt, gereizt werde, sogleich dann gleichsam an den Kontaktpunkt des Körpers eile und damit bereits in die ihr wesensgemäße Aktion (!) trete. Augustinus, der im Buche äußerst flüchtig behandelt wird, hat gerade diese ebenfalls auf ›die Stoa‹ zurückgehende Lehre angenommen, später wiederum Bonaventura z. B., der jede menschliche Sinnenerkenntnis für ein Urteil der Seele hält. Johannes Duns Scotus spricht sehr treffend von der Bikausalität unseres Erkennes, nämlich von seiten der so und nicht anders erscheinenden Dinge der Sinnenwelt und von seiten der so und nicht anders aktiv reagierenden erkennenden Seele. Weder Bonaventura noch Duns werden vom V. erwähnt, wiewohl es zum wenigsten feststeht, daß Bonaventura dem Kardinal von Kues nicht fremd war.