

Lichtquelle der erscheinenden Dingfarben, der unser schwaches Augenlicht nicht gewachsen ist; so weisen auch die Dinge in ihrem Gesamtbestande auf eine absolute Lichtquelle hin, die in ihrem Wassein zu erkennen, unser schwacher Verstand nicht gewachsen ist. – Die Zeichentheorie wird von Cusanus weiter dargelegt. – Das 8. Kapitel faßt alle Zeichen zusammen und vergleicht den Menschen mit einem Kosmographen, der in seine »Weltkarte« alle Daten ordnungsgemäß einträgt; er entläßt aber dann die Sinnesboten, schließt die Tore und lenkt den Blick zum Schöpfer der Welt, der – hier greift die *Theologia negativa* des Cusanus ein – nichts von alledem ist, sondern all der gesammelten Daten Ursache. Gott verhält sich, heißt es kurzerhand, zur Welt, wie der Kosmograph Mensch zu seiner inneren Weltkarte. Daß der Vergleich bedenklich hinkt, soll nicht verschwiegen sein. Als Quellen zum 8. Kapitel gibt K. Bormann (S. 71) Augustinus, Johannes Eriugena und Bonaventura an. Es wäre für den Leser sehr nützlich gewesen, wenn man auf die Exzerpte der prokläischen *Theologia Platonis* (MFCG 1, 1961, 35, Zeile 12 ff.) aufmerksam gemacht hätte; denn dieser Text war dem Cusanus offenbar bekannt (Vgl. auch MFCG 5, 1965, 61, Anm. 147, sowie 62, Anm. 148). – Bei der Frage nach dem Gottesbegriff (Bormann spricht S. VIII von terministischer Wissenschaft über Gott) wird Anselm sichtbar, wobei der Ausdruck *quo nihil maius* bezeichnenderweise in *quo nihil prius nec potentius* verwandelt wird, gemäß der typisch cusanischen Auffassung vom absoluten *posse*, so daß das Können alles in gleicher Weise eint, einfaltet (*complicet*) und ausfaltet (S. 41).

Im Epilog lautet die Übersetzung: »Den Vater des Wortes und der Gleichheit nennen wir oben das Können, weil er allmächtig ist; er ist der eine Gegenstand des geistigen und des sinnlichen Sehens; des geistigen Sehens, wie er in sich ist, des sinnlichen Sehens, wie er in den Zeichen ist«. – Der Kontext bekräftigt den Gedanken, daß das *posse* das *unum obiectum* ist und dies sich auf den Vater bezieht. Wenn es nun heißt, daß der Vater das eine Objekt des geistigen wie des sinnlichen Sehens ist und das geistige Sehen den Vater zeigt, wie er in sich ist, das sinnliche, wie er im Zeichen ist, so scheint der Ausdruck »Vater des Wortes und der Gleichheit« darauf hinzuweisen, daß das sinnliche Sehen vor allem auf das Zeichen schlechthin, d. h. auf Christi Menschheit hinweist und daß man durch dies Zeichen und durch die Anerkennung der Gottesherrschaft d. h. des Wortes Gottes zur ahnenden Kenntnis des Vaters, wie er als absolutes *posse* in sich ist, geführt wird. Relativ vollkommen allerdings wird dann diese geistige Schau erst nach der Pilgerschaft des *homo viator*.

Erhard-W. Platzeck, Rom

SIEGFRIED DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 54, Meisenheim am Glan (Anton Hain) 1969, 321 S.

Die Gotteserkenntnis stellt »für jede Fassung der cusanischen Philosophie das metaphysische Grund- und Urfaktum dar« (296). Sie ist ein Urfaktum wie die Reflexivität des menschlichen Selbstbewußtseins, und beide bedingen einander: Gotteserkenntnis ist mit der Selbsterkenntnis des Menschen als eines geistbegabten Wesens gegeben, sie ist »Ursprungsprinzip« und »Zielausrichtung des geistigen, erkenntnishaften Seins der mens« (57). Die Existenz Gottes bedarf darum nicht der Beweise im klassischen Sinne (29), sondern nur einer Explizierung durch eine »transzendente Rückbesinnung des Subjektes auf seine Subjektivität« (296; vgl. 31, 163). Gotteserkenntnis ist »absolute Voraussetzung« (37) für alle geistigen Vollzüge, für alle wesentliche Erkenntnis auch von Nichtabsolutem (93 f.). Die Konzeption des Absoluten

und des Relativen »gehören notwendig zusammen und entspringen in dieser Zusammengehörigkeit dem einen Akt der Selbstreflexion des intelligere« (31). Auch die begriffliche Fassung und die inhaltliche Ausgestaltung dieses ursprünglichen Gottesinneseins des Geistes, die Cusanus mit den von ihm konzipierten »Gottesnamen« immer von neuem in Angriff nimmt, hängt zusammen mit der den »Mittelpunkt des cusanischen Denkens« (295) bildenden Selbstanalyse der mens in ihren wesentlichen Vollzügen, der fortschreitenden Selbstverständigung des menschlichen Geistes. Dieses Grundmotiv der cusanischen Gotteslehre hält sich bei aller Anreicherung in der Entwicklung seines Denkens, bei allen Nuancenverschiebungen und gelegentlichen Änderungen der Perspektive in seinen »theo-ontologischen Entwürfen« kontinuierlich durch (270 ff., 284, 296, 307): vom »ursprünglichen cusanischen Gottesbegriff des Zusammenfalls bzw. der Zusammenfaltung alles endlich Unterschiedenen im Absoluten« in *De docta ignorantia* (258; 306 wird dazu noch *maximum simpliciter* aufgeführt) über das *idem (omnia identificans)* in *De genesi* von 1446 bis hin zum *non aliud (se et omnia definiens)* und dem *posse omnis posse* der Spätschriften nach 1460. Die Bestimmung als *complicatio* ist für den Gottesbegriff von Anfang an entscheidend und durchherrscht auch die späteren Konzeptionen noch (307), weil in ihr das mit dem Absoluten sofort immer auch sich stellende Problem des Nichtabsoluten, seiner Möglichkeit und seines (sozusagen) metaphysischen Ortes, in der Form einer »Be-stands-aufnahme« des Kontingenten im Absoluten (307) seine spezifisch cusanische Lösung findet. Am reinsten und vollendetsten jedoch sieht Verf. »die theo-ontologische Grundkonzeption des Nikolaus von Kues . . . in dem Gottesnamen *posse ipsum* sich darstellen, weil mit der Betonung der spontanen Aktualität und Aktivität des Absoluten sich auch das »Zu-stande-kommen« des . . . Kontingenten in dem sich selbst zustandebringenden Absoluten« (308) erklärt.

Dies kann man als die Grundthesen des Dangelmayrschen Buches ansehen, das eine an bestimmten entscheidenden Punkten ins einzelne und in die Tiefe gehende, die Zusammenhänge und geistigen Hintergründe erhellende Interpretation der Hauptdenkmotive der *philosophischen* Gotteslehre des Cusanus darstellt. Dabei fällt neues Licht auch auf den Charakter mancher spezifisch cusanischer Konzeptionen, so z. B. wenn Verf. die Gottesnamen *non aliud* und *possest* als aenigmatische Sprachspiele deutet, als Rätselbilder also, die ihr Material nicht, wie sonst häufiger, aus der Mathematik, sondern aus der Sprache und ihren Funktionen entnehmen und in denen so sprachliche Wendungen zu aussagekräftigen und ihre Aussagekraft im Vollzug der Sprache selbst beweisenden Symbolisierungen des Absoluten gemacht werden.

Während Vf. im ersten Teil des Buches die »Grundlegung und Durchführung der Gotteserkenntnis« (11–160), wie er sie sich bei Cusanus in der »Selbstdurchleuchtung« und Selbstbegründung der *mens* vollziehen sieht (insbesondere 54–105), darstellt, so im zweiten Teil »die Differenzierung des Gottesbegriffs« (161–295), die verschiedenen begrifflichen Fassungen der einen geistigen Gotteserfahrung. Dabei geht es ihm vor allem um die »eigenen sprachlichen Formulierungen«, die sich Cusanus prägt, um das Absolute »als Grund der Denkbewegung der transzendentalen Rückgründung« angemessener »zu Begriff zu bringen«, als dies mittels der gebräuchlichen Begriffe kosmologischer Herkunft möglich wäre. Zwar übernimmt Cusanus auch von diesen eine ganze Reihe, er formt sie aber entsprechend seiner eigenen (sozusagen) in die entgegengesetzte Richtung gehenden Denkbewegung um (162, 167). Von den verschiedenen und doch in ihrer Grundstruktur übereinkommenden »Gottesnamen«, denen jeweils eine bestimmte, später wieder aus dem Blickfeld rückende oder »aufgehobene«, ontologische Grundkonzeption mit einer entsprechenden Konsequenz für die Konzeption des Absoluten zugrunde liegt, stellt Verf. als die wichtigsten heraus: *idem* (175–225), *non aliud*

(226–256), *possest* bzw. *posse ipsum* (257–295). Da der ganze Denkweg von *De docta ignorantia* bis *De beryllo* (von 1458) unter dem beherrschenden Einfluß des »Gottesbegriffes« der *coincidentia oppositorum* stehe (die schon in der »Grundlegung« im ersten Teil mitbehandelt wird) und diese ihren besonders klaren Ausdruck in dem Gottesnamen *idem* gefunden habe, sieht Verf. letzteren als besonders geeigneten Ansatz der differenzierenden Betrachtungsweise des zweiten Teiles an (175). *Idem* führt den Koinzidenzgedanken weiter, aber zugleich insofern über ihn hinaus, als es keine Rückbindung mehr an das enthält, »aus dem sie (die Koinzidenz) hervorgegangen ist – die *opposita* und die Denkoperation des Zusammenfallenlassens« (179). Es bezeichnet das Absolute als Ineins der Gegensätze, aber noch »vor der Gegensätzlichkeit der Gegensätze« (186). Anzumerken ist hier, daß *coincidentia oppositorum*, streng genommen, überhaupt nicht als Gottesbegriff oder »Gottesname« (wie z. B. 306) in Anspruch genommen werden kann. Der Verf. tut gut daran, schon in der »Grundlegung« unter dieser Rücksicht größeres Gewicht auf *complicatio* zu legen. Gott ist für Cusanus nicht *coincidentia oppositorum*, diese ist nur das Letzte, was unsere Vernunft, indem sie vom Vielen, je Anderen, Endlichen her auf das Eine-Unendliche hindenkt, gerade noch zu erreichen vermag (s. MFCG 1 [1961], 69). Dies kommt besonders klar in der (vom Verf. nur wenig berücksichtigten) Schrift *De visione Dei* von 1453 zum Ausdruck. Nach dem hier gewählten Bilde ist die *coincidentia oppositorum* der Mauerkranz um den Ort, an dem Gott wohnt. Seine Pforte bewacht der »Verstandesgeist«, der besiegt werden muß, soll sich der Zugang eröffnen (c. 9; P 103 v). Die Stärke des Dangelmayrschen Werkes liegt nicht in historischen Ableitungen und Vergleichen und quellenanalytischen Untersuchungen, sondern im spekulativen Nachvollziehen und Explizieren cusanischer Gedanken, im verstehenden Interpretieren und Verdeutlichen, wie es in dieser Form wahrscheinlich überhaupt erst nach Hegel (ausdrückliche Berufung auf ihn S. 45 f.) und von der heute sich entfaltenden Transzendentalphilosophie (programmatisch zitiert ab S. 2), z. T. auch der Sprachphilosophie (Hinweise S. 302 f.) her möglich ist. Daß es dem Verf. dabei stellenweise gelingt (oder – je nachdem wie man die damit gegebene hermeneutische Problematik des historischen Verstehens bewertet – er in die Gefahr gerät), Cusanus besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, entgeht ihm selbst nicht (s. Anm. 689).

Das Denken des Cusanus erscheint von seiner Gotteslehre her nach der vorliegenden Interpretation als eine *aprioristisch-deduktive* Philosophie des *Absoluten* (206, 208) und damit, formelhaft gesagt, als eine Metaphysik »von oben«, für die das Nichtabsolute problematisch wird, das sie also, vom Absoluten absteigend, in seiner Möglichkeit und seinem Wesen erst erklären muß (208, 263). Als solche muß sie dann einer Metaphysik »von unten« (die vom Endlichseienden zu Gott als erster Ursache erst aufsteigen muß), wie der Thomas von Aquins, entgegengesetzt erscheinen (206, 208, 301). In dem einzigen Vergleich mit dem Denken eines Vorgängers, den Verf. näherhin ausführt, stellt er die Gotteslehre allgemein und den Gebrauch bestimmter theo-ontologischer Grundbegriffe bei Cusanus und Thomas gegenüber. Dabei arbeitet er vor allem die Unterschiede heraus, die sich bei gleichen Problemotiven und bei Gebrauch derselben ontologischen Grundbegriffe entsprechend der Gesamtkonzeption zeigen und die dann schließlich in den philosophischen »Gottesnamen« *esse ipsum* bei Thomas und *posse ipsum* bei Cusanus ihren deutlichen Ausdruck finden. Eine noch eingehendere Untersuchung, die sich speziell den Vergleich Thomas und Cusanus zum Thema machte, würde sicher zu einer differenzierteren Betrachtungsweise kommen, zumal wenn im Denken des Thomas nicht nur die aristotelischen Komponenten, sondern – wie es in letzter Zeit auch schon immer mehr geschieht (so besonders etwa bei Cornelio Fabro) – vor allem auch die platonisch-neuplatonischen Komponenten gebührend berücksichtigt werden. Natürlich

müßte bei einem solchen Vergleich auch jenen Stellen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, an denen Cusanus selbst Thomas von Aquin zitiert (s. R. Haubst, Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin, MFCG 5 [1965], 15–62). Verf. wäre in der Reihe der cusanischen Schriften zum ersten Male auf eine Thomas-Zitierung gestoßen, wenn er die *Apologia doctae ignorantiae* und die Auseinandersetzung mit Johannes Wenck mit in seine Cusanus-Interpretation und den Vergleich mit Thomas einbezogen hätte. In dieser Auseinandersetzung mit dem Schulthomismus seiner Zeit ging es im Grunde doch gerade auch um das Gottesproblem. – Hätte eine stärkere problemgeschichtliche Unterbauung in der Absicht des Werkes gelegen, so hätte für die Grundthese von der Gottesgewißheit durch Selbstvergewisserung des Geistes ein ausgeführter Vergleich mit Augustinus gezeigt, wie überraschend weitgehend die Ansätze einer, wie man vielleicht sagen kann, transzendentalen Theo-Ontologie von ihm schon vorweggenommen worden sind (dazu jetzt A. Wohlfahrt, Der metaphysische Ansatz bei Augustinus, Meisenheim/Glan 1969).

Die in der transzendentalen Bewegung des Geistes sich eröffnende Philosophie des Absoluten muß sich näherhin als eine Philosophie des absoluten Geistes darstellen. »Der denkerische Weg des Nikolaus von Kues zu Gott ist ein Weg des Geistes, er führt notwendig über den Geist . . .« (153). Das soll heißen: Er führt »nach innen«, zurück in die Tiefe des Subjektes, von der endlichen Subjektivität zurück zu einem unendlichen, absoluten Subjekt als letzten Grund, nicht »nach außen« auf die gegenständlichen Welt Dinge und über sie hinweg zu einer letzten Ursache. Die *mens* hat »in der Besinnung auf ihr eigenes Wesen und auf den Grund ihres eigenen Wesens sich selbst in ihrem Absoluten zu gründen« (242), das als »ihr« Absolutes selbst nur »absoluter Geist« (173, 253) sein kann. Mit der Spontaneität und Reflexivität, die sich als Wesenszüge des Geistes darstellen (»absolute Selbstbewegung« [233]), löst sich dann auch die Problematik des »Hervorganges« und der »Rückbeschließung« und eröffnet sich so ein Weg zur philosophischen Interpretation sowohl der »trinitarischen Struktur des Absoluten« (ebd.) als auch der (sozusagen) Ausspiegelung des endlichen Geistes als einer *imago* des Absoluten.

Der eindeutige Zuschnitt auf die transzendente Methode und die entschiedene Begründung der Gotteserkenntnis in der Subjektivität, die Verf. bei Cusanus herauszuarbeiten sucht, machen es verständlich, daß, wenn auch der Ausgangspunkt natürlich in *De docta ignorantia* (I) gewählt werden muß, die Schlüsselstellung in dem ganzen Interpretationsunternehmen doch *De mente* einnimmt (54–105), wohingegen *De coniecturis* und die ganze Frage des bloß konjekturalen Verhältnisses des menschlichen Geistes zur Wahrheit, das doch in einer gewissen Spannung zu dem behaupteten Gottesapriori steht, zurücktritt. Daß man von einer »spezifisch cusanischen Vorform der transzendentalen Reflexion« sprechen kann, die »sich in dem, als was sich Gotteserkenntnis vollzieht, wie auch in der Funktion des Gottesbegriffes. . . am deutlichsten manifestiert« (3), und daß unter diesem aktuellen Gesichtspunkt sich auch eine Wiederaufnahme der Thematik der Gotteslehre bei Cusanus rechtfertigt, steht außer Zweifel. Fraglich bleibt nur, ob man sein Denken tatsächlich mit dieser Ausschließlichkeit »transzendental« im Sinne einer »Metaphysik der Subjektivität« interpretieren kann oder ob nicht auch bei Cusanus den Problemen der Gegenstandserkenntnis, des Angewiesenseins der *mens* auf die Sinne und die sinnfällige Welt, der *assimilatio* des endlichen Geistes – nicht an den absoluten Geist, sondern – an ihm vorgegebene Gegenstände im Erkenntnisvorgang, den Fragen nach dem Wesensgrund und der Ursache des Endlichseienden der Welt, nicht nur der endlichen *mens* (im Aufstieg von der Welt aus, wie er in *De docta ignorantia* doch auch vollzogen wird), schließlich dann auch der Frage nach einer Verbindung der transzendentalen Methode mit Momenten der »objektiven« Methode (zur Ergänzung und als Korrektiv) weiter nachzugehen wäre.

Eine kritische Bemerkung zu einem Einzelpunkt sei noch angefügt: Daß Verf. das *posse* (*ipsum*) von *De apice theoriae* mit »Dynamis« gleichsetzt (283) wirkt eher verunklarend, denn bei Aristoteles, von dem her diese Terminologie doch verstanden werden muß, wird »Dynamis« zusammen mit der ὅλη ἐνέργεια/εἶδος entgegengesetzt. Im δυνάμει ὄν bedeutet sie bloße Seinsmöglichkeit (nicht »Vermögen«, also gerade *posse fieri*, nicht *posse facere*). Sie kann nur durch ein schon ἐνεργεῖα ὄν in die Wirklichkeit überführt werden. »Dynamis« hat als solche gerade keine eigene Spontaneität – während Verf. der »reinen Dynamis« absolute Spontaneität zuschreibt (287). Verf. führt den Begriff der »reinen Dynamis« (und sogar »subsistenten Dynamis« [258]) zur Erhellung der cusanischen Entdeckung des *posse ipsum* ein, durch die ein eigenes *posse fieri*, wie es in *De venatione sapientiae* konzipiert worden war, für Cusanus wieder an ontologischem Interesse verloren habe (284). Aristotelisch verstanden, würde diesen Begriff aber gerade nicht Gott (der reine ἐνέργεια ist), sondern die »Erste Materie« erfüllen.

(Korrekturbedürftige Druckfehler [u. a.]):

S. 2, Anm. 4: ein eigenes Kapitel. S. 33, Anm. 73: Raimund Lull. S. 60: Visus. S. 74, Anm. 186: infallibile. S. 78, Anm. 203: Dreieck entweder *rechtwinklig* oder *nichtrechtwinklig*, eine ganze Zahl entweder gerade. S. 119, Z. 22 muß es statt »geschäftlichen« wohl »geschöpflichen« oder besser »geschaffenen« heißen. S. 122, Z. 7 u. 8: jeweils *comprehendendi*. S. 125, Anm. 365: »Wien 1864« statt »Meisenheim/Glan 1963« (entsprechend im Literaturverzeichnis S. 311). S. 141, Anm. 421: assevero. S. 192, Z. 4: Denken *den* Begriff (?). Z. 29: identitar. S. 205, Z. 28 u. 29: quoad nos. S. 224, Anm. 628: Schatten des.

Josef Stallmach, Mainz

GERHARD SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd. IV, Münster/Westf. (Aschendorff) 1970, VIII + 181 S.

I.

Als Band IV der »Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft« erschien soeben diese Untersuchung über den Begriff des *non-aliud* bei Nikolaus von Kues, den G. Schneider als Gottesnamen und zugleich als metaphysischen Grund alles Seienden interpretiert. Diese Arbeit lag im Jahre 1967 der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster (Westf.) als Dissertation vor. Der methodische Ansatz und die Durchführung der Untersuchung sowie deren Ergebnis rechtfertigen vollauf die Veröffentlichung dieser Dissertation, deren Aufnahme in die genannte Reihe man vorbehaltlos zustimmen kann. Denn es handelt sich um eine der erfreulichsten Arbeiten zur Cusanus-Interpretation der letzten Jahre, die durch ihr ausgewiesenes Verständnis des gestellten Problems wohl als eine der besten Studien zur cusanischen *non-aliud*-Lehre bezeichnet werden darf. Auf Grund hinreichender Problemerkennntnis gelangt Vf. zu einem durchaus befriedigenden Zugang zu der Problematik, die er in angemessenem Nachvollzug, d. h. adäquat cusanisch denkend, darlegt und interpretiert. Diese ihre Stärke bedeutet zugleich aber auch ihre Begrenzung: G. Schneider gelangt nicht oder nur selten über eine textimmanente Problemsicht hinaus. Trotz seines Rekurses auf den umfangreichsten Teil des cusanischen Werkes vermißt man an entscheidenden Stellen die dem cusanischen Denken allein gerecht werdende Relativierung einzelner Denkansätze und Ergebnisse, wie hier der *non-aliud*-Spekulation, die Vf. des öfteren als das *non plus ultra*, als die letztgültige und nicht mehr überbietbare und auch nicht mehr ergänzte Aussagemöglichkeit