

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 ὕλη 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 ἐνέργεια 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: Virus. 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 Problemkenntnis 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

cusanischer Spekulation kennzeichnet (z. B. S. 5, 129, 169 f. u. ö.). Dabei zeigte Vf. gerade zu Eingang seiner Untersuchung (S. 5 ff.) die Vielfältigkeit der cusanischen Ansätze und die aus ihr resultierenden verschiedenen Benennungen des metaphysischen Grundes auf, wenn er auf Termini wie das *idem*, das *posse ipsum* und das *possest* aufmerksam macht. So zeigt sich auch die Untersuchung G. Schneiders nicht frei von der Versuchung, die jeden Autor angeht: das Objekt seiner Studie vom Gesamtwerk her gesehen etwas aufzuwerten, zu erhöhen. Es ist daran zu erinnern, daß die Benennung Gottes als *posse ipsum* in der nach *De non aliud* verfaßten Schrift *De apice theoriae* als die beste, vollkommenste, klarste, wahrste, sicherste, erste und was für weitere Bestimmungen noch immer von ihr ausgesagt werden, bestimmt ist. Seinem Dialogpartner Petrus von Erkelentz eröffnet Nikolaus *De apice theoriae* n. 14, 4 sqq. eine »vorher nicht öffentlich gemachte Mitteilung«, nämlich daß »eine Genauigkeit in der Spekulation überhaupt nur im *posse ipsum* und dessen Erscheinungsweise« erreicht werden kann. Dieser Hinweis wird ganz pointiert gleichfalls in dem *Memoriale* (Cod. Magdeburgensis 166) in der 21. Proposition bekräftigt. So gilt auch hier, was der Mitunterredner Petrus erfahren mußte, als er sich darüber wunderte, daß nach den vielen verschiedenartigen Schriften die Spekulation des Nikolaus doch noch nicht abgeschlossen war und dieser sie erneut begann, um in einen neugewonnenen Begriff Aussagen aufzunehmen, die bisher nicht mitgedacht und nicht zur Sprache gebracht waren (*De apice theoriae* n. 2).

Wenngleich dieser Hinweis eine Kritik an der Arbeit G. Schneiders bedeutet, so doch nur insoweit, als er für die Beurteilung des Wertes und der Stellung der *non-aliud*-Theorie im Gesamtdenken des Nikolaus durch Vf. gilt. Die Darstellungs- und Interpretationsleistung des Vf.s, der selbst eine im besten Sinne des Wortes spekulative Denkweise zeigt, ist davon zunächst nicht betroffen. Kritik an ihnen ist von Fall zu Fall vorzutragen. Zunächst aber sei eine kurze Übersicht über Anlage, Ausführung und Ergebnis der Untersuchung vorgelegt.

II.

Schneider gliedert seine Arbeit in zwei Teile, deren erster »Die grundlegenden Lehren der cusanischen Metaphysik« aufzeichnet (S. 17–103). Der zweite Teil, der eigentlich erst das Thema zielstrebig angeht, gibt eine Darstellung und Deutung der »Lehre vom Nichtanderen« (S. 104–170). In ihm ist aber zweifellos mehr geleistet, als Vf. bescheiden im Vorwort (S. V) als Ziel der Untersuchung benennt. Dies hatte er so gekennzeichnet: bewußt zu machen, daß das Sprechen von Gott als dem »ganz Anderen« in unserer Zeit – Schneider denkt wohl an K. Barth – in der Gotteslehre vom Nichtanderen des Nikolaus von Kues bereits ein halbes Jahrtausend früher thematisiert wurde. Trotz dieses Bezugs zu moderner Theologie darf keine ideengeschichtliche Untersuchung erwartet werden. Der Versuch dazu wird nicht unternommen.

1. In einer kurzen Einleitung (S. 1–16) gibt Vf. Rechenschaft über »Absicht und Begründung der gestellten Thematik«: 1. Der Begriff des *non-aliud* soll aus dem Gesamtwerk des Nikolaus verstanden werden und als der eigentliche, unübertroffene Name Gottes dargestellt werden. Dabei ist diese Einzelaussage auf ihren metaphysischen Begründungswert im Verhältnis zum Gesamtwerk zu überprüfen, das in allen seinen Ansätzen insgesamt und zugleich als ein vielfältiger Formulierungsversuch verstanden wird. 2. Es soll »die Metaphysik des Cusanus unter einem neu erarbeiteten Gesichtspunkt mit einem gewissen Anspruch auf Gültigkeit« abgeschlossen werden. Zu der Frage, inwieweit dem Vf. seine Absicht gelungen ist, wurde bereits eingangs einiges ausgeführt.

Die Gliederung der Arbeit in die beiden genannten Hauptteile geschieht, um »über die

Grundanschauungen und Grundprobleme bei Nikolaus von Kues, die aus seinem methodischen Prinzip der *docta ignorantia*, dem Wissen unseres Nichtwissens, gewonnen werden, zunächst hin zur Lehre vom Nichtanderen« zu führen (S. 9 f.). Dabei soll die Darstellung der »grundlegenden Lehren der cusanischen Metaphysik« einerseits »das Nichtandere aus dem Gesamtentwurf der cusanischen Philosophie verstehbar« und zum anderen ersichtlich machen, »wie der neue Gottesbegriff sich harmonisch in die Konzeption des Ganzen einfügt«. Man muß festhalten, daß Vf. sich eigentlich zwei Aufgaben stellt: 1. Interpretation des *non-aliud*-Begriffs und 2. Ermittlung seines Stellenwertes im Gesamt des cusanischen Denkens. Als erklärtes Ziel gilt, den neuen *non-aliud*-Begriff als den metaphysischen Grund in der Spekulation des Nikolaus schlechthin zu erweisen.

2. In dem ersten, allgemeineren Teil, der die »Grundanschauungen und Grundprobleme« der cusanischen Metaphysik eröffnen soll, wird zunächst die Metaphysik des Nikolaus – hier jedoch nicht zum ersten Male – als *Geistphilosophie* bestimmt. Denn das Suchen der Metaphysik nach dem Seins- und Wesensgrunde erfährt sich als Rückverweisung an das eigene Denken, genauer an die im reflexiven Akt des Denkens einsichtigen Denkprinzipien, die die Prinzipien der Wirklichkeit einsehen und erklären können (S. 30). Zur Begründung dieser These wird auf den repräsentativen Abbildcharakter der menschlichen *mens* gegenüber der göttlichen *mens* hingewiesen. Wegen ihres »ursprünglich-fundamentalen Bezugs zur gesamten cusanischen Metaphysik und insbesondere zu seiner Gotteslehre« gehöre die Geistlehre darum mit in diesen grundlegenden Teil der Arbeit. Dem Ziel entsprechend dienen hier die wesentlichen philosophischen Schriften der Jahre 1440–1464 als Textgrundlage. Vf. zeigt sich dabei sehr gut vertraut mit den Texten und überwiegend sicher in ihrer Beurteilung, was nicht zuletzt die eigenen Übersetzungen Schneiders zeigen, die er in seine Darstellung einfügt, während die lateinische Textbasis in den umfangreichen Quellenapparat verwiesen wird. Zu den Übersetzungen ist eine Bemerkung zu machen: Als unschön und störend empfindet man die etwas schülerhaft wirkenden und rückversichernden Doppelübersetzungen vieler Begriffe, die sicher nicht alle doppeldeutig sind (z. B. S. 5, 11, 20, 41, 56, 59, 122, 124 u. ö.). Man möchte dabei gern den Mut zur Eindeutigkeit der Übersetzung sehen.

3. Als zweiten grundlegenden Aspekt cusanischer Metaphysik greift Vf. die Lehre von der *docta ignorantia* auf. Denn die Erfahrung des Geistes, die Prinzipien der Wirklichkeit mit den Prinzipien seines Denkens einsehbar und erklärbar machen zu können, erweist sich als eine solche, die stets nur angenäherte, partielle Erkenntnis schafft, nicht jedoch »allerletzte und endgültige Lösungen« ihrer Fragen erbringt. Die Erkenntnis dieser Beschränkung und das Erkennen mit diesem Bewußtsein macht das »Belehrtsein im Nichtwissen« (S. 41) aus. In zutreffender Weise und überwiegend in gut verständlicher Darlegung wird dieses Kernstück cusanischer Erkenntnistheorie im Nachvollzug dargeboten. Da es aufs Ganze gesehen keine neuen und eigenen Ansätze des Vf.s aufweist sondern mit den vorliegenden guten Interpretationen konform geht, erübrigt sich hier eine weitere Darstellung.

Jedoch scheint es notwendig, einen gesetzten Akzent zurechtzurücken. S. 45 wird die *docta ignorantia* gekennzeichnet als die »Haltung eines wahrhaft Wissenden, der in dem Maße, wie er etwas erkennt, zugleich gewahrt, *wie unendlich groß die Fülle des Nichtgewußten ist*«. Diese (allerdings häufiger gehörte) Reduzierung der Lehre der *docta ignorantia* auf die sokratische Ignoranzlehre wird dem nicht gerecht, was die Haltung der *docta ignorantia* zuletzt meint. Sie besagt nicht nur das »Wissen des Nichtwissens«, sondern vielmehr den Zustand, in dem der Mensch in kritischer Erkenntnisreflexivität sich darüber belehrt weiß, daß sein Wissen als ein derartiges, das durch Vergleichen und in Verhältnisbezügen geschieht, die Wahrheit der Dinge nicht genau erreicht. Erkennen in diesem Bewußtseinsgrad ist die spezifische Wissensform

überhaupt nach der Erkenntnislehre der Schrift *De docta ignorantia*. An anderen Stellen macht Vf. jedoch deutlich, daß auch er den Begriff der *docta ignorantia* so auffassen will. So mag es sich eher um einen falschen Zungenschlag an dieser Stelle als um ein Mißverständnis überhaupt handeln. – Ein anderer fragwürdiger Akzent findet sich S. 46, wenn die *doctrina ignorantiae* als »dauernde Relativierung« des Wissens bezeichnet wird. Die genannte Relativierung kann nur dann als richtig gemeint gelten, wenn sie bezogen wird auf die Gesamtheit aller Erkenntnis-sphären. Bezogen auf die suprarationale, d. h. intellektuale, Erkenntnisebene oder auf die supraintelektuale, visionale Erkenntnisebene werden die Ergebnisse diskursiver Verstandes-erkenntnis relativiert. Als Ergebnisse rationaler Erkenntnisweise, gewonnen mit den Erkennt-nismitteln dieser spezifischen Erkenntnis, sind und bleiben sie wahre, vollgültige Erkenntnisse ihres Bereichs, die sich selbst mit dem Mittel der Erkenntnis ihres Erkenntnisbereichs nicht relativieren. – Folgende Ungereimtheit fiel in diesem Teil der Arbeit noch auf. S. 48 heißt es, daß das Wissen sich nur da zum eigentlichen Nichtwissen relativiert, wo das Endliche aufhört. Diese Feststellung besagt doch wohl, daß die Erkenntniskritik der *Docta ignorantia* nur auf den transzendenten Bereich bezogen wird. Dagegen heißt es S. 59 mit einem Zitat aus *De venatione sapientiae* – dasselbe könnte man auch aus *De docta ignorantia* belegen –, daß auch das Wesen aller Dinge nicht in der Tiefe seiner Erkennbarkeit erkannt wird. Hier wird zweifellos die cusanische Erkenntniskritik auch auf den weltimmanenten Bereich ausgedehnt. Und das mit Recht. Denn nach *De docta ignorantia* I, 3 n. 10 und 26 n. 89 ist nicht nur der Bereich des Göttlichen, sondern ebenso der finite Seinsbereich einer Wesenserkenntnis verschlossen. Als weitere grundlegende Lehre des Nikolaus spricht Schneider drittens das Lehrstück von der *coincidentia oppositorum*, der Einheit der Gegensätze, an, das die cusanische Antwort auf die Frage nach dem einenden Band der vielen oder aller untereinander geschiedenen oder verschiedenen, ja gegensätzlichen finiten Seienden ist. Das *eine*, alles unterschiedene Seiende einende Prinzip ist das Sein, das »als *eines* auch das Gegensätzliche umfaßt«, das allem Seienden unterschiedslos zukommt, sein wirkender Grund oder seine Urgrund-Einheit ist (S. 54). Der Interpretation des Gedankens der *coincidentia oppositorum* wird zunächst eine Begriffserklärung des *maximum absolutum* vorausgeschickt. Zutreffend wird er als ein metaphysischer Begriff erfaßt, der im Gegensatz zum quantitativen Größe-Begriff (*maximum, quo nihil maius esse potest*) unabhängig von aller Vorstellung und ohne Rücksicht auf die Kategorie der Quantität als absolute Wirklichkeit, als *omne id, quod esse potest*, verstanden wird. Aus diesem Begriff wird sodann – jedoch erst nach Einschub einer kurzen Reflexion auf das »Problem der Gottes-erkenntnis für Nikolaus« – nach *De docta ignorantia* I, 4 der Koinzidenzbegriff expliziert und als »das In-eins-sein der Gegensätze durch ihren Zusammenschluß in der Einheit des göttlichen Grundes« bestimmt (S. 77).

Die Frage nach der Herkunft des Koinzidenzgedankens hat schon manchen Forscher zu einer Antwort verleitet, nicht zuletzt darum, weil Nikolaus selbst dazu mitteilt, er habe ihn auf der Rückfahrt von seiner Legationsreise nach Konstantinopel »als ein Geschenk von oben, vom Vater des Lichts« empfangen (*De docta ignorantia*, Epistola auctoris). Wie schon früher J. Koch versucht Vf. erneut, eine praktische Erklärung mit dem Hinweis auf den »Ineinsfall« von Himmel und Meer zu bieten, der sich dem Seereisenden an der Peripherie optisch aufdrängt. Abgesehen davon, daß derartige Hinweise Spekulation bleiben, sollte man eher an eine »Erleuchtung« aus dem Studium der aus Konstantinopel mitgeführten Bücher denken. Überzeugender scheint mir die These, daß der Gedanke der *docta ignorantia* und der aus ihm sich ergebenden Konsequenzen als das Ergebnis einer Auseinandersetzung des Nikolaus mit den wissenschaftlichen Diskussionen seiner Zeit, nicht zuletzt mit der Naturwissenschaft des 14. und 15. Jahrhunderts ist. Es ist hier nicht möglich, näher auf diese These einzugehen. Ich

habe sie in einer demnächst erscheinenden umfangreicheren Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus dargelegt.

In dem zuletzt angesprochenen Abschnitt über »Das Einssein der Gegensätze in Gott« (S. 72–86) wird erstmals spürbar auf das eigentliche Thema der Untersuchung hingearbeitet. Einerseits weist Vf. darauf hin, daß mit dem Begriff der Koinzidenz notwendig kontradiktorsche Aussagen zusammenfallen, die jegliches Erkennen in der Weise begrifflichen Begreifens beendet. Als weitere Folgerung ergebe sich, daß Gott als derjenige, in dem alles in Einheit zusammenfällt, nicht eigentlich in Gegensatz zur Welt stehen kann. Nur der rationalen, nicht koinzidentellen Sichtweise dränge sich die Andersheit von Gott und Welt auf. Komplikativ sei aber die Welt bereits in ihm begriffen. In dem Sinne sei er der »Nicht-andere«. Schneider belegt seine Ausführung mit einem Zitat aus *De docta ignorantia* I, 4 (h I p. 11, 6), in dem er die Gleichzeitigkeit von Gottes Nicht-anders-sein und seinem Ganz-anders-sein dialektisch formuliert sieht: »Er ist so alles, daß er nichts von allem ist«. Dieses an entscheidender Stelle des Gangs der Untersuchung stehende Zitat ist nicht nur aus dem Zusammenhang gerissen, es ist auch falsch verwendet. Denn Nikolaus spricht hier in diesem Kapitel nicht von Gott (Vf. ergänzt im lat. Zitat fälschlich *deus* als Subjekt), sondern vom *maximum absolutum*. Von diesem heißt es: Aber es ist dieses (nämlich Sein und Nichtsein zugleich) in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist«. Zwar wird das *maximum absolutum* später als Gott erwiesen; insofern mag Schneiders Subjektbestimmung (*hoc = deus*) angehen. Aber hier, wo nur von der Koinzidenz die Rede ist, auf Gott als das Nicht-andere zu verweisen, bedeutet eine nicht zulässige Antizipierung. An späterer Stelle (S. 122) bestätigt Vf. ja selbst, daß der *non-aliud*-Begriff weder terminologisch noch inhaltlich vor der Schrift *De non aliud* konzipiert wurde.

In dem abschließenden vierten Kapitel des ersten Teiles behandelt Vf. den Komplex *Gott und Welt* (S. 87–103). Dabei ist die Verbindung zum Vorhergehenden insofern gegeben, als bereits dort die Welt als komplikativ in Gott inbegriffen gesehen wurde (S. 81 f.). Das Verhältnis der Welt zu Gott ist das der Ausfaltung (*explicatio*) dessen, was in Gott als Einfaltung (*complicatio*) besteht. Die Welt erweist sich als Erscheinung (*apparitio*) Gottes. Zuvor wird der Begriff »Welt« – *universum* – bestimmt als all das Seiende, was nicht Gott ist. Diese zusätzliche Bestimmung: was nicht Gott ist, ist wichtig. Denn zuvor hatte es einfach geheißen, daß mit dem Begriff »Welt« all das bezeichnet ist, was unter den Begriff des Seienden fällt (S. 87). Es ist evident, wie problematisch eine solche vorläufige Bestimmung sein kann. Ist Gott nach Nikolaus nicht seiend? Man muß erwähnen, daß diese Bestimmung von Welt als all das, was seiend und nicht Gott ist, eine von vielen möglichen und von Nikolaus verwendeten ist. Daneben gibt es andere Kriterien: Geschöpflichkeit, Kontrahiertheit, abesse, Bewirktes u. a. m.

Wenn das Verhältnis von Welt zu Gott mit dem Begriffspaar *explicatio – complicatio* bezeichnet wird, ist damit zugleich die Frage nach dem Verhältnis von vielheitlich Seiendem zur Einheit des göttlichen Seins, zum Seinsganzen berührt. Treffend erläutert Vf., wie diese beiden Fragenkomplexe miteinander verwoben sind. Jedoch ergibt sich für Schneider eine Schwierigkeit, die er in dem Satz formuliert: »Daß jede Vielheit vom Verständnis der Einheit abhängt, scheint uns nicht ohne weiteres einsichtig, weil das Viele für uns charakterisiert ist durch Andersheit« (S. 95). Diese Frage ergibt sich für ihn aus einem Textstück aus *De coniecturis* (I 10 n. 44): ... *omnis cognoscibilium multitudo ab eius (scil. unitatis) dependet notitia, quae est in omni scientia id, quod scitur*. Besagte Schwierigkeit rührt aber aus einem Mißverständnis Schneiders her, der folgendermaßen übersetzt: »... (da) jede *Vielheit* des Erkennbaren von ihrem (der Einheit nämlich) Verständnis abhängt. Sie ist in jeder Wissenschaft alles das, was gewußt werden

kann«. In der Tat handelt es sich aber hier nicht um den Begriff der Vielheit, der der Einheit entgegengesetzt ist *Omnis cognoscibilium multitudo* ist einfachhin die Menge dessen, was erkennbar ist. Das ist jedoch nur vom Begriff der Einheit her erkennbar. Abschließend wird darauf hingewiesen, daß die Gott-Welt-Beziehung wegen der Unergründlichkeit Gottes nur in »Denkbildern« greifbar ist.

III.

Dieser in kurzen Zügen charakterisierte *erste Teil der Untersuchung*, der über die Hälfte des Gesamtumfangs ausmacht, liefert ungeachtet der im Voraufgehenden gemachten kritischen Bemerkungen eine durchweg saubere Interpretation einiger wesentlicher Merkmale cusanischer Metaphysik und Theologie. Jedoch fällt es nicht immer leicht, den Zusammenhang mit der eigentlichen Untersuchung über die *non-aliud*-Lehre des Nikolaus zu erkennen. Vf. hätte etwas deutlicher die Linien unterstreichen müssen, die vorbereitend zum zweiten Teil der Studie hinführen, der m. E. der selbständigere und originellere Part der Arbeit ist. Ein erstes Kapitel (S. 104–120) fragt nach dem Verständnis des *non-aliud*-Begriffes, nach dem Ansatz und der Weise, wie durch ihn auf den Urgrund hin metaphysisch gefragt wird. Dieses Kapitel trägt »den Titel der Schrift«: *Directio speculantis*. Man muß jedoch darauf verweisen, daß der Titel der besagten Schrift kontrovers ist. Die Herausgeber L. Baur und P. Wilpert gaben der Schrift den Doppeltitel *Directio speculantis seu de non aliud*. Faber Stapulensis glaubte, daß die beiden Titel je eine eigene Schrift bezeichnen. R. Klibansky hält es für möglich, daß das bereits genannte Memoriale im Codex Magdeburgensis 166 als *Directio speculantis* angesehen werden kann. Schließlich ist die hs. Überlieferung noch anders; dort heißt es *De li non aliud*. Bis zu einer endgültigen Klärung sind diese Möglichkeiten zu nennen, was Vf. jedoch versäumt.

1. Die kritische Erkenntnislimitation, die in der Regel der *docta ignorantia* ausgedrückt wird, führt zur Spekulation. Denn wo rationales Erfassen nicht ausreicht, kann nur durch eine andere Erkenntnisart, die sich dennoch als Wissen und dadurch als von der Erlebnismystik unterschieden erweist, das Suprarationale erfaßt werden. Die Grundfrage lautet dann: Was bewirkt Wissen (S. 108)? Die (aristotelische) Antwort: die *Definition*. Dabei kann es nur darum gehen, eine ontische Wirklichkeit durch eine logisch-begriffliche Aussage in Übereinstimmung zu bringen. Es geht also um die Identität von Sein und Aussage über dieses Sein. Die Definition, die das gesuchte Wissen der Spekulation ermöglicht, ist die der »ontologisch metaphysischen Grundlegung« des Definierten (S. 113). Sie fragt nach der absoluten Identität des Seins, wenn sie sich selbst und alles andere bestimmt. Die Identität des Seins kann aber nicht durch Angabe von Gattung und artbestimmendem Unterschied bezeichnet werden. Darum verhilft die herkömmliche aristotelisch-scholastische Definition nicht zu gesicherter Wesenserkenntnis, die nur darin bestehen kann, nichts anderes als das Erfragte zu definieren. Die gesuchte Definition definiert das Erfragte als es selbst durch sich selbst. Die Identität des Erfragten aber als die gesuchte Bestimmung seiner selbst kann nur (?) durch das Kriterium der Nichtandersheit ausgedrückt werden. Somit ist zu fragen, was denn das *Nichtandere* sei. Die bekannte definitorische Antwort lautet: Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere. Diese Definition erfüllt die gestellte Forderung, das Wesen des Erfragten durch sich selbst, durch nichts anderes, d. h. als mit sich selbst identisch, zu bestimmen. Die praktische Anwendung dieser Identitätsdefinition zeigt sich bei jeder denkbaren Frage: Was auch immer erfragt wird, niemals wird etwas anderes ausgesagt als die Identität, da alle anderen Begriffe und Aussagen durch diese Form der Definition, die sich und alles andere bestimmt, verbannt sind. »Das Nichtandere ist die begriffliche Fassung der absoluten Identität«. (S. 116).

Nachfolgend hebt Vf. den Begriff des Nichtanderen von dem viele Jahre vorher im Dialog *De genesi* (1447) entwickelten Gottesbegriff des *idem* ab, mit dem nach dem ontologischen Fundament von Identität und Differenz gefragt werde. Das Nichtandere ist wohl eine begriffliche Aussage über das absolute Selbe; dennoch beinhaltet der *non-aliud*-Begriff mehr als der *idem*-Begriff und ist darum präziser und aussagekräftiger. Denn der Begriff des Selben, der die Identität eines jeden mit sich selbst aussagt, schreitet nur zur Bestimmung seines formalen Seinsgrundes vor. Auf Gott angewandt, ist er Chiffre für den Zusammenfall der Gegensätze. Das *idem* als Prädikation leistet deshalb die vorzüglichste Aussage über Gott, weil in ihm die Selbigkeit mit sich und der Wegfall aller Andersheit, Unterschiedenheit und jedes Gegensatzes aussagbar ist. Den Erweis, inwiefern der Begriff des Nichtanderen ein umfassenderer und präziserer Gottesbegriff als der des *idem* ist, bringt das zweite Kapitel über »*Gott als Non aliud*« (S. 120–143).

2. Im Begriff des Nichtanderen glaubt Nikolaus zwar den fruchtbarsten, zutreffendsten Gottesnamen gefunden zu haben. Dennoch ist er nicht *der* Name dessen, der unbenennbar ist (s. o.). Für das gesamte Werk des Nikolaus bleibt die frühe Erkenntnis der Predigt *Nomen eius Ihesus* (nach der Predigtzählung von J. Koch Sermo XIV, nach R. Haubst Sermo XX) gültig: Alle Gottesnamen drücken nur partikuläre Gotteserkenntnis aus. Sein eigentlicher Name wäre der, *per quod omne nomen est nomen et est essentia omnium nomen* (vgl. Cod. Cus. 220 fol. 103^r, 25–28). Daran sei hier noch einmal erinnert.

In der Tat enthält dieser Name, den Schneider richtig eher als ein *aenigma*, als einen Rätselbegriff, bezeichnet (S. 123), daß die Erkenntnis des unbenennbaren Gottes bereits wieder schnell an ihrem Ende anlangt gemäß der Feststellung in *De coniecturis* (I, 5 n. 20): *omnis theologia est brevis*. Überhaupt enthält diese frühe Schrift einen vom Vf. übersehenen Ansatz für die Identitätsdefinition, dem er sonst sehr gut informiert nachgeht. Man müßte jedoch auch an die l. c. gemachten Ausführungen erinnern, daß die Frage nach dem *quid est* Gottes nur durch seine *quiditas* beantwortet werden könne. Und auf die Frage, ob er sei, könne nur geantwortet werden, daß er die Seiendheit sei, usw.; bei allen Fragen könne als sicherste Antwort nur das Erfragte geantwortet werden. (Vgl. I, 5 n. 19 sq.; *De sapientia* II n. 30, h V p. 26, 17 sqq.). Noch in der Spätschrift *De apice theoriae* wird diese Reflexion auf das *posse ipsum* angewandt (n. 13 ed, p I fol. 220^{rv}).

Trotz der Kürze dieser Theologie gewinnt die Spekulation weitere Aussagen über Gott, die in seiner Benennung als Nichtanderes ansatzmäßig eingeschlossen sind: 1. Der Begriff des Nichtanderen denkt die »absolute Eigenständigkeit, das Authypostaton des Ursprungs« (S. 123), denn das Nichtandere bestimmt sich selbst durch sich selbst, ohne einer anderen Bestimmung zu bedürfen. (Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere.) – 2. Gott das Nichtandere geht allem Anderen voraus. Zwar ist auch jedes einzelseiende Andere in Hinblick auf sich selbst und seine Identität ein Nichtanderes. Aber seine Nichtandersheit bestimmt sich gerade durch seine Andersheit gegenüber allem Anderen. Die Nichtandersheit Gottes und die der finiten Einzelseienden ist demnach unterschieden und zwar dadurch unterschieden, daß Gottes Nichtandersheit ohne Hinblick auf Anderes besteht, ursprünglich und allem vorausgehend. Über die Differenz, die zwischen der Nichtandersheit Gottes und der der finiten Welt besteht, möchte man allerdings etwas mehr erfahren. An dieser Stelle sei auch vermerkt, daß man fragen müßte, wie das finite Seiende, als in seiner Identität betrachtet, Identität in der Wandelbarkeit der Materie bewahren kann? Anders gewendet: Worin kann die Identität, Selbigkeit, Nichtandersheit des der zeitlichen Fluktualität, der Prozessualität unterworfenen Seienden bestehen? – 3. In seiner Bestimmung als »allgemeines Seins- und Erkenntnisprinzip« (S. 129) wird das *non aliud* als *causa omnium* bestimmt. Bei dieser Benennung

Gottes als metaphysischer Grund darf aber nicht übersehen werden, daß diese Benennung selbst »kein bezeichnbares Was« (S. 130) ist. In ihm erstrahlt insofern das Nichtwissen im Wissen. Besonders dieser Aspekt des Vf.s verdient es, hervorgehoben zu werden, wie überhaupt die Überprüfung des cusanischen *non-aliud*-Begriffs an dessen früheren Bestimmungen, etwa als *causa omnium*, als *omnia in omnibus* oder vorher als *idem* oder aber als Eines, Wahres und Gutes, sehr geschickt durchgeführt ist. Die Darstellung des Begriffs des Nicht-anderen wäre unvollständig, wenn nicht sein Bezeichnungscharakter – Vf. nennt ihn in Anschluß an K. Jaspers, dem er überhaupt gerne folgt, Chiffre – für die Trinitätstheologie dargestellt würde.

Im dritten Kapitel handelt Schneider über den relationalen Verweisungscharakter des Anderen auf das Nichtandere (S. 143–154), über den K. Jacobi jüngst beachtenswerte Ausführungen gemacht hat (Die Methode der Cusanischen Philosophie; Symposium Bd. 31, Freiburg/München 1969, vor allem S. 251–290). Leider ist Jacobis Deutung der Philosophie des Cusanus als einer Identitäts- und Funktionalontologie, die gründliche Ausführungen über die Identitäts-, Differenz- und Aliuditätsspekulation macht, nicht (oder nicht mehr?) berücksichtigt, obgleich Vf. sonst die Erscheinungen der letzten Jahre (N. Henke, M. Alvarez-Gómez, S. Dangelmayr) kennt. Dieses dritte Kapitel hätte die Struktur der Relationalität des vielheitlichen Anderen näher zu durchleuchten. Denn gerade dieser Bezugscharakter war oben (S. 123 f.) zu kurz gekommen. Um es vorwegnehmend zu sagen: der relationale Bezugscharakter des Vielheitlichen und Anderen, seine Fundierung und dgl. kommen nicht hinreichend zur Sprache. Schneider weist wohl darauf hin, daß der Relationsbezug der Dinge der finiten Welt nicht anders als durch die Kategorie des *aliud* erkannt und gedacht werden kann. Der Aliuditätscharakter besteht aber nur hinsichtlich der Relation zu Anderem, das selbst je eine Seinsseinheit ist. Man möchte Näheres darüber erfahren, wie das je Andere als Seinsseinheit durch das Andere neben ihm umgrenzt wird. Man müßte auch etwas über den doppelläufigen Bezug erfahren, denn Jegliches ist Jeglichem ein Anderes. Es steht auch die Frage an, welche Bedeutung die Aliudität für die Singularität des Seienden hat.

Vf. verfolgt aber mehr die Frage, wie denn die Relation des Nichtseins metaphysisch zu begreifen ist, da doch Andersheit Negation, Nicht-alles-Sein, Seinsmangel bedeutet. (S. 144 f.) An dieser Stelle wiederum wäre eine Klärung des früheren cusanischen *alteritas*-Begriffs aus *De docta ignorantia* und *De coniecturis*, der aus der Chartres-Schule übernommen wird, und sein Vergleich mit dem Aliuditätskonzept in *De non aliud* wünschenswert gewesen. Der frühe *alteritas*-Begriff bedeutete schon ontische Differenz eines Seienden von anderem Seienden, ebenso Veränderlichkeit, Ungleichheit, Abfall von der Einheit, Teilung (*De docta ignorantia* I 7). Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird dann die Relation des Anderen zum Nicht-anderen gedeutet und darauf verwiesen, daß die Prädikation »Nichtandersheit« aus der Erfahrung der Seinsweise der finiten Welt Dinge als je Andere gewonnen wird. Diesen Bezug hat bereits vor Jahren W. Dupré in einer Dissertation über Die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues (Ms. Wien 1963) zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, auf die Vf. auffällig wenig rekurriert. Das ist wohl aus seiner distanzierten Haltung (»methodisch nicht sehr gut fundiert, philologische Ungenauigkeiten« S. 10; »schwer verständlich, oft undurchsichtig, äußerst verklausulierte und dadurch unverständlich gewordene Sprache« S. 147) gegenüber Duprés Arbeit zu verstehen. Als Ergebnis konstatiert Vf. am Ende des dritten Kapitels dann die doppelseitige Relation vom Nichtanderen zum Anderen und umgekehrt: Während das finite Andere ohne das Nichtandere als seinem vorgängigen Urgrund nicht besteht, so wird das Nichtandere als solches nicht ohne das Andere, das über sich selbst auf seinen Urgrund verweist, erkannt werden.

Im abschließenden vierten Kapitel (S. 155–170) wird dann die bereits oben genannte Definition des *non-aliud* auf ihre »inhaltlich-gehaltliche Sinnaussage« (S. 155) untersucht. Das geschieht 1. durch die Frage nach der Bedeutung der Identitätsdefinition für den *Satz vom Widerspruch* (S. 155–163). Diese wird darin erkannt, daß das Identitätsgesetz als erstes und grundlegendes Seins- und Erkenntnisgesetz dem Widerspruchsprinzip vorausgeht, da dieses in ihm gründet. Identität, ins Absolute gesteigert (was heißt das aber?), zeigt sich als Koinzidenz des Widerspruches, die damit »gleichsam Bedingung und Ermöglichung des ihm erst nachfolgenden Kontradiktionsgesetzes« der empirisch-faktischen Welt ist (S. 161). So gesehen bestehen nicht nur Widerspruchssatz und Koinzidenzlehre nebeneinander je in ihrem Erkenntnisbereich des Rationalen und Intellektuellen (so S. 160), sondern sie erweisen sich als einseitig abhängig: Die Logik des Kontradiktionsprinzips setzt die absolute Identität des Nichtanderen als des metaphysischen Grundes voraus.

In einer zweiten Betrachtung wird dann die Bedeutung der Identitätsdefinition für die Koinzidenzlehre erfragt (S. 163–170). Diese wird darin gesehen, daß in der Identitätsformel der Grund der Koinzidenz ausschließlich in der Transzendenz verankert erscheint. Das Nichtandere nämlich verweist die Bestimmungen der diskursiven Logik, die über Andersheit befindet, aus seinem Erkenntnisbereich, der der Bereich des Finiten, der Weltimmanenz ist. Allerdings hatte es oben (S. 154) richtig geheißen, daß das Nichtandere (in seiner Transzendenz) nicht ohne das Andere erkannt werden kann. Die sich daraus ergebende Schwierigkeit – Erkenntnis der Transzendenz durch Immanenz, das cusanische Thema schlechthin – wird allerdings hier nicht mehr thematisiert, obwohl dieser Aspekt erneut aufzunehmen gewesen wäre.

IV.

An offensichtlichen Fehlern, die eliminiert werden sollten, sind zu nennen: S. 5 Anm. 19 muß das Zitat aus *De principio* n. 6 nach der auch von Vf. benutzten (s. S. 172) Padua-Ausgabe 1960 heißen: Pluralitas, quia alteritas, est turbativa, non necessaria. – S. 83 wird das maximum absolute der Anm. 125 in der Übersetzung des Vf.s als »Maximum absolutum« falsch wiedergegeben. – S. 88 Anm. 9 wäre gegen die kritische Textgrundlage das conditio (= Erschaffung oder Einlegen, Würzen) in condicio (= Bedingung, so auch Schneider in der Übersetzung) zu ändern; mögen sich auch die Herausgeber seinerzeit von der ma. Schreibgewohnheit haben leiten lassen, diese Treue, die zu Mißverständnissen führt, ist zu treu. – Schließlich würden die Begriffe negative infinitum und privative infinitum aus Anm. 8 S. 88 statt durch »das Unendliche auf negative (resp. privative) Weise« besser durch das wiedergegeben, was es heißt, nämlich: negativ bzw. privativ unendlich. Dadurch würde einerseits der Satzkonstruktion und der Übersetzung des nachfolgenden finitum nec infinitum durch »endlich noch unendlich« andererseits besser entsprochen.

Die Rezension von Schneiders Untersuchung soll nicht enden, ohne nochmals seinen klaren Blick für die Problematik, sein sicheres und gerechtes Urteil bei der Überprüfung der Interpretationsversuche anderer (z. B. bei der Besprechung von W. Beierwaltes *oppositio-oppositorum*-Deutung S. 166 ff.), seine Redlichkeit, wenn er sich Deutungen anderer zu eigen macht, und seine durchweg präzise Sprache, die jedoch auch nicht dem Leser die Anstrengung beim Mitvollzug des Problem Denkens ersparen kann, hervorgehoben zu haben.

Die hier vorgebrachten Einschränkungen dürfen nicht vergessen machen, daß es sich um eine gute Arbeit handelt.

Hans Gerhard Senger, Köln