

Der Titel ist bezeichnend, weist auf eine Grundrichtung der Interpretation, darauf nämlich, daß die cusanische Philosophie infolge der Radikalität der Fragestellung als neuzeitliche Philosophie zu verstehen ist. »Die frühere Philosophie hatte Methode, d. h. sie ging methodisch vor – die neuzeitliche Philosophie ist ihre Methode« (234). Indirekt ist also gesagt, die cusanische Philosophie sei ihre Methode, welche nicht vom Inhalt zu trennen ist, sondern dieser Inhalt selbst ist oder ihn bestimme.

Die Ansicht, die neuzeitliche Philosophie sei ihre Methode, birgt m. E. ein Paradoxon in sich, nämlich, daß man trotz der angeblichen Identität von Methode und Inhalt zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt. Entweder bleibt ganz unbestimmt, was in jedem einzelnen System Methode heißt, so daß die Verbindung des Cusanus »mit Spinoza und Hegel und der neuzeitlichen Philosophie überhaupt« (235) abstrakt und unverbindlich ist, oder die Methode ist nicht mehr reine Methode, sondern ist durch andere, hintergründige Voraussetzungen bedingt. Wie mir scheint, haben die jüngsten Auseinandersetzungen gezeigt, daß es keine voraussetzungslose, in sich allein gegründete Wissenschaft gibt noch geben kann. Ist doch die jeweilige Methode – und hierin bleibt die Ansicht des Aristoteles in ihrer Gültigkeit bestehen – durch den zu erkennenden Gegenstand grundsätzlich spezifiziert. Der Unterschied der früheren von der neuzeitlichen Philosophie (seit Descartes) mag in dieser Hinsicht darin liegen, daß diese nur das rational Durchsichtige und Evidente – in diesem Sinne sich selbst Begründende – im Auge hat und deshalb eine einheitliche, univoke Methode anwendet, während jene von der grundsätzlichen Differenziertheit der Gegenstände ausgeht und dementsprechend auf eine differenzierte Methode zurückgreift.

Daß man in der Perspektive des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses die einzelnen Systeme als eine logische, wenn auch nicht immer historisch nachweisbare Folge des cusanischen Grundgedankens, der als System in der *docta ignorantia* gründet (235), betrachten kann und soll (vgl. S. 88–89, 227, 235), ist mir etwas rätselhaft. Wenn es den cusanischen Ansatz weiter zu denken gilt (vgl. S. 35–36, 45, 81), müßte das so geschehen, daß man dabei Cusanus wiedererkennt. Ergibt sich aber als Resultat dieses Weiterdenkens eine grundsätzliche Übereinstimmung mit neuzeitlichen Systemen, etwa mit Schelling (vgl. S. 89 A, 129), so muß man sich im Ernst fragen, ob die Mühe nicht umsonst ist. Weiterdenken möchte ich einfach in dem Sinne verstehen, daß man die Philosophie selbst weiter treibt, indem man heutige Probleme von neuem reflektiert, nicht aber in dem Sinne, daß man eine nachträgliche und als solche immer problematische Bestätigung eines bestimmten philosophischen Systems findet. Daß es bei Cusanus eine Unangemessenheit zwischen Gedanken und Sprache gibt (vgl. S. 44, 69 A) und es deshalb die der Sache selbst angemessenen Worte zu finden gilt, mag auch richtig sein, vorausgesetzt nur, man verläßt nicht den historischen Boden und hellt den inneren Zusammenhang des Werkes auf. Ob dem Vf. beides gelingt, haben wir noch zu prüfen. Sehr bedenklich erscheint auf jeden Fall der stillschweigende Versuch, Descartes seinen Platz als Begründer der neuzeitlichen Philosophie streitig machen zu wollen (vgl. S. 82).

Nicht nur die philosophischen Systeme der Neuzeit, sondern auch die neuzeitliche Wissenschaft und das damit verbundene Weltverständnis ließen sich vom cusanischen System folgerichtig ableiten. Die »Auflösung des Weltalls« durch Kopernikus, die Ausbildung der Physik als einer exakten Wissenschaft durch Kepler und Galilei, die *Mathesis universalis* des Descartes wären demnach partielle »Weiterentwicklungen des cusanischen Denkens« (S. 120). Wie mir scheint, stoßen wir hier auf eine sehr große Schwierigkeit. Auf einer ontologischen

bzw. geschichtlichen Ebene ließe sich vielleicht diese Verbindung sinnvoll nachkonstruieren, in Wirklichkeit aber, d. h. faktisch und historisch, entsteht und entwickelt sich die neuzeitliche Wissenschaft unabhängig von Cusanus. Man mag darüber streiten, ob er hinsichtlich der positiven Wissenschaft ein Dilettant war, wie Jaspers meint, oder ob in seinem Werke positive Resultate vorweggenommen, genauer gesagt: Elemente enthalten sind, die sich dann zu einer positiven Wissenschaft hätten entwickeln können. Eins scheint jedenfalls klar zu sein: Große, bleibende Entdeckungen, welche die Zukunft bestimmt hätten, sind bei Cusanus nicht vorhanden, wenn auch wertvolle Gedanken sich bei ihm finden (vgl. J. L. Hoffmann: Mutmaßung über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues, MFCG 5 (1965), 98–133). Die neuzeitliche Wissenschaft läßt sich nicht ohne Descartes, Galilei oder Kopernikus denken, wohl aber ohne Cusanus, zumal er praktisch unbekannt blieb und nur durch G. Bruno einen schwachen, schwer zu bestimmenden Einfluß ausübte. Jedenfalls hätte der Vf. dieser historischen Frage nachgehen und sich mit den mathematischen Schriften des Cusanus eingehend beschäftigen müssen, um seine Ansicht zu begründen. Damit will ich nicht abstreiten, die neuzeitliche Wissenschaft setze eine neue Art von Ontologie voraus (120). Brauchen wir aber auf Cusanus zurückzugreifen, um uns beispielsweise die Entstehung und Eigenart des *Mathesis universalis* zu erklären? Die ontologische Fundierung finden wir doch bei Descartes selber. Andererseits müßte man im voraus die Frage klären, in welchem Verhältnis philosophischer Entwurf und freigesetzte Wissenschaft stehen. Der Vf. scheint an eine absolute Priorität des Ontologischen zu denken. M. E. müßte man wenigstens von einer Wechselbestimmung sprechen. Ist etwa Kants Kritik der reinen Vernunft ohne die newtonische Physik denkbar? Man könnte sagen – unter diesem Gesichtspunkt würde ich dem Vf. zustimmen – das cusanische System sei offen für die neuzeitliche Wissenschaft; man dürfte dennoch die Grenzen dieser »Modernität« nicht außer acht lassen, z. B. die Tatsache, daß für Cusanus, infolge der von ihm vertretenen Relationalität und Relativität, das heliozentrische Weltssystem nicht weniger fraglich wäre als das geozentrische, und daß er dieses geozentrische Weltbild zwar relativiert – da nichts Geschaffenes als ein absoluter Mittelpunkt gelten kann – aber weiterhin für angemessen hält. Die Erde bleibt für ihn das »centrum mundi« (*Ven. sap.* 28, n. 83).

Die Radikalität der Fragestellung konkretisiert sich nach dem Vf. darin, daß Cusanus nach dem Apriori fragt, nach der »absoluta praesuppositio« von Sein und Erkenntnis überhaupt (13–15). »Die Philosophie ist mit der cusanischen Reflexion in unüberbietbarer Radikalität vor die Frage ihrer eigenen Möglichkeit gestellt« (15). Diese cusanische Reflexion ist eine transzendente, und zwar im kantischen Sinne. Demnach soll sie sich angeblich nicht mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen beschäftigen, sofern diese a priori möglich ist (vgl. 166 A, wo Vf. den kantischen Text aus der Kr. r. V. B 25 zitiert). Solche radikale Fragestellung setzt eine »Destruierung« der thomistischen Ontologie, sowie der traditionellen Metaphysik überhaupt voraus (13, 42–43, 233).

Hier ist Verschiedenes gesagt, das trotz oder gerade wegen seiner Einfachheit eine gewisse Verwirrung mit sich bringen könnte. Was die transzendente Reflexion angeht, sind m. E. drei wesentliche Unterschiede gegenüber Kant nicht zu übersehen: a) Cusanus geht es in erster Linie um Gott als den »Gegenstand« kat'exochen, als das zu erkennende *obiectum intellectus*. Er will die Möglichkeiten und Grenzen unserer Gotteserkenntnis umreißen. Das Resultat ist, daß man Gott auf eine unbegreifliche Weise begreifen kann. Es gibt also für ihn eine positive Gotteserkenntnis. Kant geht es dagegen, bei der transzendentalen Reflexion, um die Möglichkeitsbedingungen der synthetischen Urteile a priori. Die Erörterung dieser Frage führt ihn u. a. zu dem Schluß, daß es keine positive Gotteserkenntnis geben kann, weil Gott ein

transzendenter Gegenstand ist und als solcher die Grenzen der Erfahrung übersteigt. b) Wenn Gott sich nicht nur als von uns notwendig zu denkendes *praesuppositum*, sondern als alles, auch unser Denken setzende *praesuppositio* erweist, wie Vf. mit Recht bemerkt (250), und in diesem Sinne das Apriori ist (165, 225, 240), so ist das der kantischen Fragestellung fremd. Gott ist nämlich für Kant ein bloß regulativer Begriff, für Cusanus dagegen der Seins- und Erkenntnisgrund, der selbst die Erkenntnis des Wesens der Dinge ermöglicht, sofern er sich als der Anwesende offenbart. Freilich ist diese Erkenntnis nicht adäquat, da sie sich nur annäherungsweise vollzieht. Man kann sogar sagen, daß die Dinge Erscheinungen sind und daß wir sie nur als Erscheinungen erkennen (vgl. S. 72). Doch Erscheinung meint hier, anders als bei Kant, das erscheinende Wesen selbst. Sie bedeutet also nicht das rein Faktische, wie Vf. es will (240). c) Nach Cusanus erkennen wir Gott zwar als die absolute Voraussetzung des Seins und des Erkennens, aber sofern er sich zugleich als das Absolute, als das Unendliche schlechthin erweist. Das ist ein grundsätzlicher Unterschied zum Gottesbegriff in der neuzeitlichen Philosophie, daß Gott nicht einfach als Garant eines bestimmten philosophischen Systems (Descartes), als regulative Idee (Kant) oder als das sich in und durch die Geschichte mit sich selbst vermittelnde Absolute (Hegel) zutage tritt, sondern daß er höchstens diese Funktionen erfüllt, sofern er sich zugleich in seiner Transzendenz, als das in-sich-Seiende, als *finis sui ipsius* offenbart. Diese Dimension scheint mir aber vom Vf. vernachlässigt zu sein. Für die Herausarbeitung beider Aspekte, nämlich, daß Gott die absolute Voraussetzung von Sein und Erkenntnis ist und daß er zugleich transzendent bleibt, wäre ein Ernstnehmen der neuplatonischen Tradition sowie der mittelalterlichen Illuminationstheorie unerläßlich gewesen. Damit sei keineswegs in Frage gestellt, daß bei Cusanus sich »Ansätze neuzeitlichen Philosophierens« finden, wie sie von J. Stallmach in einem Aufsatz (MFCG 4, 1964, 339–356), den Vf. leider nicht berücksichtigt hat, skizziert worden sind. Doch erst wenn man die Differenzierungen klar herausstellt, kann man nach meiner Meinung von Gemeinsamkeit sprechen. Hierin scheint mir unumstößlich, daß »die Subjektivität des menschlichen Geistes bei Cusanus noch eingebettet (ist) in die Objektivität der Schöpfung aus dem unendlichen Geist (J. Stallmach, ebd. 351).

Sehr befremdlich klingt die Behauptung von der Destruierung der traditionellen Ontologie. Hätte Vf. sich mit der Tradition gründlich auseinandergesetzt, so hätte er zu einem anderen Resultat kommen müssen. Die Anwendung dieser heideggerschen Kategorie erklärt zu wenig, schafft vielmehr Verwirrung, vor allem weil man damit an den konkreten Problemen vorbeiredet. Die nicht zu leugnenden Unterschiede zu Thomas, auf deren Herausarbeitung der Vf. einen großen Wert legt (81), berechtigen sicher nicht zu einer radikalen Absetzung von ihm. Auf jeden Fall sollte die Differenzierung im Hintergrund der gemeinsamen Sache, um die es beiden Denkern geht, zum Vorschein kommen. Dem Vf. entgeht leider der lehrreiche Aufsatz von R. Haubst: »Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin (MFCG 5, 1965, 15–62). Wie diese einseitige Abhebung von der Tradition sich auswirkt, werden wir noch an einzelnen Fragen sehen.

Der bis jetzt angeführte Interpretationshorizont des Vf.s bestimmt das Ganze seiner Ausführungen. Im ersten Teil: »Überlegungen zum Stand der Cusanus-Forschung. Methode und Problemansatz der Interpretation« (21–129), legt er die verschiedenen Interpretationen des cusanischen Denkens sorgfältig dar und setzt sich mit ihnen auseinander. Im Ganzen scheint mir dieser Forschungsbericht ein wichtiger Beitrag zu sein. Weil aber die Kritik von der Ansicht getragen wird, daß wir es bei Cusanus mit einem neuen epochalen Ansatz zu tun haben (42, 45 A, 30), werden die Forschungen, die Cusanus im Lichte der Tradition zu interpretieren versuchen, nicht genügend bewertet. So sagt Jacobi beispielsweise, die Arbeiten

von Haubst haben »die Erforschung der cusanischen Theologie ... einen großen Schritt vorangebracht« (70), fügt dann aber hinzu, das bleibe ein unzureichender, »weil einseitiger Interpretationsansatz« (71). Keine Einzelforschung wird den Anspruch erheben können, die endgültige zu sein. Nun, die Einseitigkeit kann nur durch das Bemühen um eine genetische Aufhellung des cusanischen Systems in sich selbst und hinsichtlich des historischen Zusammenhangs überwunden werden. Diesen Aspekt darf man, glaube ich, nicht vernachlässigen, selbst wenn man die Aktualität des Cusanus hervorheben will. Unter dieser Voraussetzung kann solche Aktualisierung den Horizont der historischen Forschung erweitern und vertiefen. Andererseits kann Cusanus nicht durch eine Umfunktionierung seines Denkens, sondern allein durch das Eindringen in seine eigene Problematik aktuell werden.

Die Frage nach der Methode führt den Vf., nach dessen eigenen Worten, zur Auseinandersetzung mit den verschiedenen Interpretationen. Er beteuert zugleich, seine eigene Interpretation habe den anderen viel zu verdanken (vgl. S. 18–19, 37, 40). Die richtige Konsequenz wäre m. E. gewesen, daß er dann die positiven Resultate der Forschung in seine eigene eingebaut hätte, was nicht der Fall ist. Höchstens schwebt ihm eine Synthese der Standpunkte von Schulz und Metzke (129) vor. Nicht einmal der Ausgangspunkt ergibt sich aus der Geschichte der Forschung, sondern er wird von Rombach direkt übernommen.

Der zweite Teil trägt den Titel: »Die zwei Dimensionen der cusanischen Philosophie: Identitätsontologie und Funktionalontologie« (131). An der *Epistola auctoris* der *Docta ignorantia* will er zunächst die Einweisung ins cusanische Philosophieren ablesen, indem er den Zusammenhang zwischen *docta ignorantia*, *coincidentia oppositorum* und *transcensus* zu erläutern versucht. Die Ausführungen, die sich wiederum durch eine sorgfältige Analyse des Textes kennzeichnen, zu dem andere zum Vergleich oder zur Bestätigung herangezogen werden, scheinen mir dennoch ziemlich einseitig zu sein. Selbst wenn man das Werk *De docta ignorantia* zugrundelegt und von hier aus das Ganze zu interpretieren versucht (S. 21–34), könnte man mit konkreteren Resultaten rechnen. Es bleibt zunächst unentschieden, was die Priorität hat, die *docta ignorantia* oder die *coincidentia oppositorum*. Zwar behauptet der Vf., die *docta ignorantia* führe zum ontologischen Gedanken der *coincidentia oppositorum* (46), aber da, wo vom Zusammenhang zwischen beiden die Rede ist (133–136), vermissen wir eine eindeutige Begründung. Es bleibt bei einem Nebeneinander. Da es sich in dieser Untersuchung um die Methode handelt, hätte man m. E. diese Frage stellen müssen. Deren Erörterung hätte zur Erläuterung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Ontologie beitragen können. Die *docta ignorantia* führt m. E. nicht zum Gedanken der *coincidentia oppositorum*, sondern sie dient zur gnoseologischen Explizierung desselben. Sie gründet ja in einem Urwissen des absolut Einfachen als solchen, das sich für uns deswegen als unbegreiflich erweist, weil in ihm das Entgegengesetzte zusammenfällt. Es wird nicht eine Methode erfunden oder transzendental abgeleitet und auf den Erkenntnisgegenstand angewandt, sondern der ursprünglich, noch nicht explizit erfaßte Gegenstand zwingt zur *docta ignorantia*, als der, trotz der grundsätzlichen Disproportionalität, auf der menschlichen Ebene doch angemessenen Weise der Erkenntnis. Das Gewicht liegt also auf dem Gegenstand, umso mehr als die *coincidentia oppositorum* sich auf Gott bezieht, ihn, von unserem Standpunkt aus, als Subjekt hat, während die *docta ignorantia* den Modus unserer Erkenntnistätigkeit darstellt, die von Gott nicht nur ermöglicht, sondern ermächtigt und gesetzt wird, wie Vf. auch sonst behauptet (Vgl. S. 248, 250).

Der Vf. hätte bei der Übersetzung und Analyse der *Epistola* die Worte *ex Graccia redeunte* nicht ausklammern sollen (131), da sie hinsichtlich des kirchlichen Hintergrunds der cusanischen Methode aufschlußreich sind. Schließlich hieß ja das erste Werk des Cusanus *De concordantia*

*catholica*. Das »Geschenk von oben« scheint nicht zuletzt eine Kristallisierung seiner Bemühungen um die Einheit der Kirchen zu sein.

Der Gedanke der *coincidentia oppositorum* wird nicht genügend differenziert, und zwar da, wo er sich eigentlich abspielt, nämlich im Rahmen des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum menschlichen Geist. Eine Analyse der cusanischen Formulierungen (*supra oppositionem, coincidentia oppositorum, supra coincidentiam*) hätte dem Vf. die dialektisch verschiedenen, jeweils tieferen Perspektiven des Verhältnisses Gottes zur Welt eröffnen können. Es ist vor allem ein großer Interpretationsfehler, wenn der Vf. bei der Erläuterung des engen Zusammenhangs von *docta ignorantia, coincidentia oppositorum* und *transcensus* jene Worte des zitierten Textes außer acht läßt, welche den Grund solchen Zusammenhangs, nämlich den Gedanken der Unendlichkeit, zum Ausdruck bringen. Der Vf. zitiert *De docta ign.* I c. IV (h I, 11): *Supra . . . rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem . . . in sua simplicitate absoluta omnia complectantur* (138). Bei der im Grunde nichtssagenden Interpretation – sie sagt ja nur, daß die Gedanken *docta ignorantia, coincidentia* und *transcensus* in engem Zusammenhang stehen – werden die Worte *infinitam esse* ausgeklammert. Sieht man diesen Text in Verbindung mit den zwei vorhergehenden Absätzen, so ergibt sich eindeutig, nicht nur, daß die Unendlichkeit die *coincidentia* begründet und zur *docta ignorantia* ermächtigt, sondern daß diese ein *transcensus* ist, sofern das Unendliche als absolutes, transzendentes Ziel alles zu sich hinzieht. Im 13. Kapitel von *De visione Dei* hätte der Vf. eine prägnante Darstellung dessen gefunden, was das Unendliche ist, nämlich *finis sui ipsius* und kraft dessen zugleich Prinzip, Mitte, Grenze und Ziel alles anderen. Damit will ich keineswegs meine an anderer Stelle dargelegte Interpretation empfehlen (Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues, München 1968). Es geht hier, wie gesagt, in erster Linie um die Interpretation eines bestimmten Textes, die sich freilich auf das Verständnis des ganzen Werkes auswirkt. Umso unverständlicher scheint mir dieser Fehler, als der Vf. ausdrücklich behauptet (S. 112), die Frage nach dem Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen beherrsche das ganze cusanische Philosophieren und die meisten bisherigen Versuche, sie zu lösen, verkürzen und verengen den cusanischen Ansatz. Ihm scheint nicht viel daran zu liegen, diese Frage zu lösen, sondern sie vielmehr auszuklammern. Umso schwerwiegender fällt dann die unvermeidbare Verengung. Gerade da, wo Jacobi den Zusammenhang von *docta ignorantia, coincidentia oppositorum* und *transcensus* herausstellen will, bleibt es bei einem methodisch kaum zu rechtfertigenden Nebeneinander: »Die Philosophie ist *docta ignorantia*, sie hat die Koinzidenz zu denken, sie geschieht als *transcensus*« (137–138). Schon auf Grund des interpretierten Textes müßte man zu einer anderen Formulierung kommen, die etwa folgendermaßen lauten könnte: die Philosophie ist *docta ignorantia*, weil sie die Koinzidenz zu denken hat, und geschieht als *transcensus*, weil die Koinzidenz in der Unendlichkeit gründet und auf sie verweist.

Aus der Verkürzung der Perspektive ergeben sich andere Unstimmigkeiten, wie wir noch sehen werden. Es sei hier nur erwähnt, daß die teleologische Dynamik der Erkenntnis, m. a. W.: das *desiderium naturale* und dessen Verhältnis zur Erkenntnis nicht zur Sprache kommen. Das ist eine zentrale Frage, deren Sinn und Eigenart sich, wie schon angedeutet, aus der Kennzeichnung des Unendlichen als *finis sui ipsius* ergeben und die in einer Arbeit über die Methode nicht zu umgehen ist.

Im zweiten Kapitel des zweiten Teiles geht es dem Vf. vorwiegend darum, seine Grundthese von den »zwei Dimensionen der cusanischen Ontologie« zu umreißen und »die Forderung der transzendentalen Reflexion« – von der schon am Anfang dieser Besprechung die Rede war –

näher zu begründen (143–173). Die zwei Dimensionen der cusanischen Ontologie, die der Vf. von seinem Lehrer Rombach übernimmt (148 A), heißen Identitätsontologie und Differenzontologie. Sie weisen auf die ontologische Identität und auf die ontologische Differenz von Gott und Geschöpf hin. Im Anschluß an einen Text von *De dato patris luminum* erläutert der Vf. seine These folgendermaßen:

Cusanus unterscheidet zwei Seinsweisen der Welt, d. h. des Seienden insgesamt: das Seiende, wie es ewig in Gott ist, – und das Seiende, wie es faktisch, d. h. geschaffen und rezipiert, existiert. Die Welt, wie sie in Gott ist, muß als ohne Ursprung seiend gedacht werden. . . und das heißt: sie muß dort als Gott selbst, der alles ist, was sein kann gedacht werden. In dieser ontologischen Dimension waltet absolute *Identität*. – Die Welt, wie sie faktisch existiert, ist keine zweite Welt, neben und außer der ewigen, sondern sie ist eben diese Welt als gewordene, gemachte, rezipierte. Sie ist also auch nicht Seiendes neben und außer dem unendlichen, absoluten, ewigen, einigen Sein, sondern sie ist die endliche Seinsweise der Unendlichkeit, Kontraktion des Absoluten, Zeitlichkeit des Ewigen, Entfaltung der Einheit. Sie ist die »andere« Seinsweise Gottes. Mit anderen Worten: Wenn wir die Faktizität bedenken, denken wir das Seiende insgesamt in seinem Sein, ebenso wie wir in der ersten Denkweise das Seiende insgesamt in seinem Sein bedenken. Die beiden Ontologien sind nicht regional zu unterscheiden. Es ist auch nicht etwa so, daß die erste Denkweise die theologische wäre, während die zweite Gott aus der Betrachtung ausschloße. Zwar begegnet der Mensch, wenn er die Fakten untersucht, niemals Gott; Gott ist kein Seiendes unter oder auch über anderen Seienden. Aber indem Cusanus das Seiende als Faktum, in seinem Geworden- und Rezipiertsein denkt, ist diese ganze Ontologie schon theologisch konzipiert. Gott ist »alles in allem«, obwohl er »nichts von allem« ist. Gott ist nichts von allem, so wie es faktisch ist, aber er ist das Licht, das in allem und in jedem erscheint; durch ihn *ist* alles. – Das Gesetz dieser ontologischen Dimension der Fakten und ihrer Faktizität ist die *Differenz*. Die Kreatur ist nicht Gott selbst; das Seiende ist nicht das Sein, sondern es hat das Sein aufgenommen. In dieser Differenz ist, wie noch zu zeigen sein wird, die ontische Differenz eines Seienden von anderen Seienden, welche Cusanus als *alteritas* bezeichnet, fundiert.

Der *Satz der Identität* und der *Satz der Differenz* gelten zugleich. . . von demselben (dem Seienden) in derselben Hinsicht (auf das Sein). Dennoch widersprechen sie sich nicht und heben sie einander nicht auf. Denn sie gelten in verschiedenen ontologischen Dimensionen. Diese Entdeckung der Zweiheit der ontologischen Dimensionen und damit notwendig der Zweiheit der Ontologien – *Identitätsontologie* und *Differenzontologie* – ist der Kernpunkt der ganzen cusanischen Philosophie« (152).

Diesen Ausführungen könnte man im Grunde zustimmen. Jacobi bemerkt mit Recht: »Die Doppelung der ontologischen Dimensionen ergibt sich für Cusanus mit zwingender Strenge aus dem Gedanken des Gegründetseins alles Seienden in Gott, wie er durch die Schöpfungslehre des Alten Testaments eröffnet wurde (153). Er legt aber den cusanischen Schöpfungsbegriff nicht dar, wie wir ihn beispielsweise im 12. Kapitel von *De visione Dei* und im ganzen Buch *De Genesi* vorfinden. Dieser Mangel ist nicht mehr verwunderlich, denn die Schöpfungslehre hängt bei Cusanus mit dem Gedanken der Unendlichkeit zusammen, den der Vf. außer acht läßt. Die Untersuchung der Frage, was Schöpfung eigentlich heißt, hätte ihm möglicherweise gezeigt, daß wir es hier nicht mit einer Sprengung aller traditionellen Vorstellungen von Philosophie (153), sondern mit deren Vertiefung zu tun haben. Jedem, der mit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie irgendwie vertraut ist, müßte klar sein, daß Cusanus seine eigene Schöpfungskonzeption auf der Tradition aufbaut. Wenn der Vf. vom Gegründetsein alles Seienden in Gott spricht, hätte er sich Gedanken über Gott als den Seinsgrund machen

können, was eine Koinzidenz der Vierursächlichkeit in Gott einschließt (Gott ist nicht nur *causa efficiens* und *finalis*, sondern *causa formalis* und *materialis*). Gerade in einem solchen Fall kann man sehen, wie Cusanus, die Tradition vertiefend und selbst einige vorher nicht zum Zuge gekommene oder sogar verurteilte Autoren (wie Almaric de Bène und David de Dinant) rehabilitierend, über die Tradition hinausgeht, indem er zugleich an sie gebunden bleibt, und einen Wendepunkt darstellt, ja Möglichkeiten für eine fruchtbare Auseinandersetzung – nicht für eine reine Bestätigung – mit der neuzeitlichen Philosophie, z. B. Spinoza oder Schelling, bietet. Wenn man aber, wie der Vf. es öfters ohne weitere Differenzierung und auf Grund eines nicht begründeten Ausleseverfahrens tut, die stark traditionell anklingende Begrifflichkeit (es geht ja nicht um reine Worte) über Bord wirft, versperrt man sich den Zugang zu einem richtigen Verständnis. Der Blick auf die Zukunft, um die es dem Vf. vorwiegend geht, bleibt dann, so paradox es klingen mag, ziemlich steril. Daß der Vf. Autoren wie den Ps.-Dionysius, Eckhart oder H. de Campo zwar erwähnt, aber in die Interpretation nicht positiv einbezieht (S. Eriugena wird nicht einmal erwähnt), bringt eine merkliche Verkürzung mit sich. Dabei hätte der Vf. die schon von der Forschung dargelegten Resultate nur zu berücksichtigen brauchen.

Daraus, daß der Schöpfungsbegriff nicht erörtert wird, ergeben sich andere Unstimmigkeiten. So bedeutet zwar die absolute Identität, die Welt sei in Gott und zwar als mit ihm absolut identisch. Aber die Welt ist auch ihrer Faktizität und ihrer Endlichkeit nach in Gott. Dieser doppelten Immanenz zufolge müßte man eine doppelte Identität unterscheiden: die absolute Identität der Dinge mit Gott und die relative Identität der Dinge untereinander als Folge der unmittelbaren und unvermittelten Anwesenheit Gottes in ihnen (Die cusanische Lehre vom Universum hätte eigentlich an dieser Stelle wenigstens kurz erörtert werden sollen). Nur so kann man die Zweifelt der ontologischen Dimensionen verstehen, so daß die Transzendenz Gottes zugleich bewahrt bleibt. Sonst bleibt es einerseits, infolge der mangelnden Differenzierung, bei einer leeren Identität, andererseits aber bei einer abgesonderten, rein kategorialen Differenzierung, weil die Identität nicht konsequent genug gedacht wird. Man sieht infolgedessen auch nicht, worin der Unterschied und die Zusammengehörigkeit liegen. Welchen Zusammenhang kann es zwischen absoluter Identität und Differenzierung geben? Ungeklärt bleibt, was der Unterschied zwischen ontisch und ontologisch bedeuten soll, vor allem wenn der Vf. behauptet, der Satz der Identität und der Satz der Differenz gelten zugleich »von demselben (dem Seienden) – in derselben Hinsicht (auf das Sein)«. Setzt etwa die Verschiedenheit der ontologischen Dimensionen nicht eine verschiedene Hinsicht auf das Sein voraus? Spielen die ontologische Differenz und die ontologische Identität sich nicht im Verhältnis von Sein und Seiendem ab? Man sieht, wie fragwürdig die unkritische Übernahme bestimmter Termini des heutigen Philosophierens ist. Andererseits, wenn man von ontisch und ontologisch spricht, könnte man mit Hilfe des cusanischen Koinzidenzgedankens, den der Vf. etwas unbesehen mit der Identitätsontologie gleichsetzt (195), die heideggersche Trennung dieser zwei Dimensionen in Frage stellen – was ja ohnehin von den Bedürfnissen der Zeit gefordert wird und z. T. geleistet worden ist.

Man sieht ebensowenig, wie die Identitätsontologie, deren Differenziertheit man überhaupt nicht erläutert hat, auf eine Differenzontologie angewiesen sein soll (196) – es sei denn man spielt hier mit einer Immanenz der Dinge in Gott, wie sie Leibniz, nicht aber dem Cusanus eigen ist. Daß die Differenz die Differenzierung der Identität bedeutet, ist nichtssagend, wenn man im Bereich des Geschaffenen bleibt, falsch, wenn von der absoluten Identität die Rede ist – es sei denn, man erklärt eine solche Differenzierung vom Standpunkt der cusanischen Lehre von der Entfaltung und der Partizipation her, was ja nicht geschieht noch geschehen kann,

weil sowohl die Unendlichkeit als auch die Schöpfung nicht zur Sprache kommen und weil die Perspektive der Koinzidenz so stark eingeengt wird. (Die Gleichsetzung der Identitätsontologie mit der Transzendentalphilosophie sowie der Differenzontologie mit der Phänomenologie (265) halte ich für verwirrend).

Die Darlegung der negativen Theologie (155–158) scheint mir ebenso ungenügend differenziert zu sein. Eine Heranziehung der wichtigsten cusanischen Stellen hätte ergeben, daß die Dialektik der negativen Theologie verschiedene, genau differenzierte Schritte einschließt, die auf eine Herausstellung Gottes als der absoluten Affirmation, sowie auf die Bejahung der Positivität der Dinge abzielt. Das Letztere will der Vf. auch betonen, jedoch wird es wieder neutralisiert, wenn auf dem Wege der negativen Theologie die Andersheit der Dinge preisgegeben, wenn diese auf ihre ewige Wahrheit zurückgeführt (158) und ihre Eigenheit ins Allessein erhoben wird (162). Das kommt m. E. daher, weil im Zusammenhang mit der einseitig verstandenen Immanenz der Dinge in Gott deren eigene Subsistenz nicht zum Tragen kommt. Der Vf. bleibt bei gelegentlichen Behauptungen, ohne daß er sie wirklich begründet (z. B. 182, 192, 295–296). So wird der Zusammenhang von Eigensein und Erscheinung-sein der Dinge hie und da behauptet (z. B. 196), aber weder dargestellt noch begründet.

In Verbindung mit der negativen Theologie spricht der Vf. vom Sein und Nichtsein, sowie von Gott als der absoluten Seiendheit, aber es fehlt eine Erörterung dieser Probleme, welche den Grund und die Tragweite der negativen Theologie ans Licht hätte bringen können. Ebenso wird an manchen Stellen (250/251, 256–257, 293) die Aktualität und die Aktivität des Seins erwähnt, ohne daß die Bedeutung und die Zusammengehörigkeit dieser zwei Dimensionen zum Vorschein käme. Der Vf. hebt die neuzeitlichen Ansätze der cusanischen Lehre vom Menschen (158 ff.) hervor, aber die radikale Absetzung von der Tradition wird auch hier der Sache nicht gerecht. Als Beispiel möge die Interpretation der berühmten Worte des Cusanus gelten: *sis tu tuus et ego ero tuus* (aus dem 7. Kap. von *De visione Dei*), die Jacobi beinahe im Sinne einer absoluten Verselbständigung des Menschen versteht (vgl. S. 182–183). Daß er diesen Text gegen die Mystik ausspielt, scheint mir völlig unberechtigt zu sein. Einerseits bedeutet die mystische Tradition nicht unbedingt eine Herabsetzung der Würde des Menschen, andererseits sind die Worte des Cusanus nur im Lichte solcher Tradition denkbar. Vor allem aber stoßen wir hier wieder auf einen großen Interpretationsfehler, der einer gewaltigen Verengung gleichkommt. Die cusanische Dialektik, die der Vf. sonst gerne betont, wird außer acht gelassen, indem jener Aspekt, der nicht in das eigene Konzept paßt, ausgeschaltet wird. Cusanus fragt sich nämlich »Wie werde ich mein eigen sein?«. Der Vf. läßt die unmittelbar sich anschließende Antwort weg, welche die immanent vorherbestimmende und transzendent übergreifende Macht Gottes zum Ausdruck bringt und in deren Zusammenhang das vorher ausgesprochene *sis tu tuus* zu verstehen wäre. Nach der willkürlichen Ausklammerung werden noch ein paar Worte zitiert, die sich mit der einseitig aufgefaßten Selbständigkeit des Menschen vereinbaren lassen. Freilich finden wir den Gedanken der »Einkehr des Geistes in sich selbst« (182), aber eben im Zusammenhang mit der alles zu sich hinziehenden Macht des Schöpfers und mit der sich daraus ergebenden naturhaften Ausrichtung des menschlichen auf den göttlichen Geist. Cusanus geht in dieser Hinsicht so weit, daß er den mittelalterlichen Begriff der *reditio completa* als eine Reflexion über die unendliche Vernunft selbst versteht (vgl. Predigt 62, p. II 66a). Der Vf. übersieht auch die von Cusanus in diesem Zusammenhang berührte Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und freiheitschenkender Vorherbestimmung Gottes, eine Frage, deren Lösung m. E. eine Vertiefung und Bereicherung der Tradition darstellt und zugleich Neuland betritt. Die vom Vf.

einfach nur noch behauptete Einkehr in sich selbst bleibt ziemlich leer. Ist das Neuzeitliche darin zu sehen? Wohl kaum wenn man an Spinoza, Hegel oder Goethe denkt. Wenn es stimmt, daß der Sinn des Menschseins nie zuvor so hoch gesehen wurde wie bei Cusanus (101) – eine Behauptung, die ich weder bestreiten noch mir zu eigen machen möchte – so geht das Hand in Hand mit der immanenten Tätigkeit Gottes. Dem würde der Vf. wiederum zustimmen. Er sagt uns aber nicht, wie sich das artikuliert – wenn ich richtig sehe, weil er die Tradition auf jeden Fall hinter sich lassen will und den Gedanken der Transzendenz kaum berücksichtigt. Dem Vf. muß man Recht geben, wenn er die Transzendenz im Sinne der kategorialen Jenseitigkeit ablehnt. Wie aber Gottes Wirklichkeit und Tätigkeit sich nicht in das Gegenüber von Transzendenz und Immanenz umfunktionieren lassen (dem würde ja nicht nur ein mangelhafter Gottesbegriff sondern eine schlechte Transzendenz und Immanenz zugrunde liegen), sondern in ihrer Absolutheit zu sehen sind, wie diese Absolutheit wiederum die wahre Transzendenz und Immanenz, sowie deren Spannung und Zusammengehörigkeit begründet, das scheint dem Vf. – trotz seines Bemühens, den Sinn des *non aliud* zu enträtseln (vgl. z. B. S. 259) – entgangen zu sein.

Bei dem Vergleich des platonischen mit dem cusanischen Denken (177 ss.) finden wir auch aufschlußreiche Ausführungen. Daß er bei der Skizzierung der drei Denkweisen: platonische Philosophie, Neuplatonismus und christlicher Platonismus, die Unterschiede etwas überspitzt, braucht man nicht zu kritisieren, da es schließlich um die Akzentuierung geht. Die Feststellung aber, der in der philosophischen platonischen Tradition verwurzelte Denkansatz des Gregor von Nyssa, der die göttliche und die menschliche Natur Christi ontisch unterscheidet, verfehle die christlich geglaubte Wahrheit (188), klingt äußerst problematisch, vor allem wenn man bedenkt, daß in der Tat die ganze christliche theologische Tradition, Augustinus und Thomas nicht ausgenommen, von der platonischen lebt. Man sieht, wie eine unkritische Historisierung der Wahrheit zur Verabsolutierung eines geschichtlichen Vorgangs führen kann. Nach welchen Kriterien kann man statuieren, daß ein platonischer Denkansatz die christliche Wahrheit verfehle? Ist Cusanus etwa der einzige, der diese Wahrheit begreift? Was wäre vom Werk des Augustinus zu sagen, der die neuplatonische Tradition aufgenommen und zugleich umgewandelt hat? Und ist die Anwendung der zwei ontologischen Dimensionen auf die Interpretation der christlichen Wahrheit nicht fraglich, zumal dabei infolge der transzendentalen Reflexion, wie Jacobi sie versteht, das Verhältnis von Gott und Mensch sehr eingengt wird? Da, wo bei Cusanus die platonische Tradition anklingt, soll es sich um einen Rückfall oder um eine Systemwidrigkeit handeln (189), wie wenn Cusanus die Termini *absolutus* oder *absolutio* im Sinne des »von der Welt Abgetrenntseins und der Loslösung« (190) gebraucht. Dabei scheint der Verfasser gar nicht zu merken, daß »das Absolute« bei Cusanus, im Zusammenhang mit dem Gedanken der Unendlichkeit, einerseits keine kategoriale Loslösung bedeutet, andererseits gegenüber der platonischen Auffassung einen Wendepunkt, nicht einen Bruch, darstellt, und zwar infolge der Vertiefung der platonisch-christlichen Tradition. Sollte andererseits nicht klar sein, daß die ontische Verschiedenheit von Gott und Mensch, sofern sie ein absolutes Gegenüber oder eine kategoriale Trennung bedeuten soll, den Inhalt der christlichen Tradition nicht trifft, daß sie aber, sofern sie den in sich seienden, personhaften und in diesem Sinne gegenständlichen Charakter Gottes zum Ausdruck bringt, von Cusanus nicht nur nicht aufgehoben, sondern bis zum äußersten Punkt vorangetrieben wird?

Der Vf. spürt, daß die Absetzung des Cusanus von der platonischen Tradition gar nicht so radikal sein kann, wenn er, vor allem bei der Kritik anderer Interpretationen, behauptet, Cusanus sei eben jener Tradition zuzuordnen (78, 136). Freilich meint er damit im Grunde nur das Methodische. Daß Cusanus im Unterschied zur neuplatonischen Tradition die Seins- und

Wertabstufungen ablehnt (79), ist zwar richtig, wenn man unter Abstufung Abfall versteht, jedoch ist damit eine wohlgeordnete Seinshierarchie nicht in Frage gestellt, wie der Vf. meint (158 A, 181, 278, 285). Soll jeder »Gradualismus« bei Cusanus ausgeschaltet sein (79), wenn er ausdrücklich von *gradus diversitas* (*Doct. ign.* II, 1, h I 63) spricht? Ebenso wenig kann man sagen, Cusanus lehne den Gedanken der Partizipation ab (158 A), den er im Zusammenhang mit dem Begriff des Unendlichen und der entfaltenden Schöpfungstätigkeit bis zum äußersten vertieft. Der Vf. spricht statt dessen von einer ontologischen Abständigkeit (ebd.). Soll diese Terminologie, infolge der totalen Unterschiedenheit von ontisch und ontologisch den Vorteil haben, etwas durchaus Ungreifbares zu sein?

Bei den Ausführungen über die »charakteristischen Momente der scholastischen Methode« (200 ff.) erwirbt sich der Vf. das Verdienst, die wertvollen Untersuchungen von M. Grabmann, Rombach und Oeing-Hanhoff in zusammengefaßter Form zugänglich zu machen. Wenn er sich aber der äußerst einseitigen, heute auf keinen Fall vertretbaren Interpretation und Kritik Schellings anschließt (229–232), so ist nicht verwunderlich, daß das Resultat einfach unannehmbar ist. Vor allem der Vergleich zwischen Thomas und Cusanus ist, trotz mancher treffenden Bemerkungen (214 ff.), unbefriedigend. Der Vf. spürt, wie problematisch und schwach seine Position ist und behauptet, er fasse in erster Linie den Schulthomismus ins Auge (220 A). Dann hätte er aber auf den Vergleich Thomas-Cusanus verzichten und sich mit dem Schulthomismus auseinandersetzen sollen. Die Einseitigkeit wirkt sich sehr negativ aus. Daß Cusanus die Seinsanalogie nicht überspringt, sondern sie im Lichte der *symbolica investigatio* veranschaulicht, zugleich vertieft und umformt, dürfte gar keine Frage sein. Der dabei zugrundeliegende Gedanke der Disproportionalität zwischen Endlich und Unendlich kann ja nicht im Sinne einer äquivoken Unterschiedenheit, sondern muß im Lichte des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz gesehen werden. Der Vorwurf der gewaltsamen Glättung und Anpassung, den der Vf. gegen Haubst erhebt, dürfte sich vielmehr gegen ihn selbst wenden.

Auf keinen Fall sollte man den Gedanken der Disproportionalität im Sinne einer Dichotomie auffassen, wie sie m. E. beim Vf. vorliegt. Das sieht man deutlich bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen *ratio* und *intellectus*. Zwar behauptet der Vf. (220), die spekulativ-intellektuale Gotteserkenntnis sei auf die rationale Wissenschaft angewiesen. Das wird aber weder begründet noch in seinem inneren Zusammenhang dargelegt. Es bleibt bei einer unverbindlichen Aussage, wenn der Sinn der *ratio* nur noch darin bestehen soll, das Endliche zu erforschen (220, 238). In der Tat haben wir es aber mit einer inneren Zusammengehörigkeit zu tun, wonach die Vernunft (*intellectus*) als »höchste Spitze« und »Wurzel des Verstandes«, wie Cusanus sagt, diesem innewohnt und ihn zur Selbsttranszendierung zwingt. Der Verstand gelangt zwar nicht zur Gotteserkenntnis, er beschränkt sich aber ebenso wenig auf den Bereich des Endlichen, sondern weist über ihn hinaus. In diesem Sinne ist die Vernunft auf den Verstand angewiesen. Umgekehrt ist der Verstand, bei der Erkenntnis der Wahrheit des Endlichen, auf die Vernunft angewiesen, und zwar auf Grund der Unerreichbarkeit der Wahrheit in deren absoluter Genauigkeit. Der Vf. überwindet die Dichotomie nicht, selbst wenn er von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit von *ratio* und *intellectus* spricht (243). Es ist nämlich nicht nur so, »daß all unser Suchen und Wissen absolut gegründet ist und auf die absolute Wahrheit, sich dieser annähernd, hinzielt«, (ebd.), und es geht nicht nur um eine »Übertragung des Endlich-Erkannten ins Absolute« (ebd., vgl. 212). Das scheint mir eine zu äußerliche Charakterisierung zu sein. Auf Grund der Wechselbestimmungen von Verstand und Vernunft, bleibt diese bei der Gotteserkenntnis auf die negative Theologie angewiesen, kann also, entgegen der Meinung des Vf.s (247, 252), die rationalen Begriffe nicht zurück-

lassen. Die Wahrheit des Endlichen erschließt sich ihrerseits, auf Grund des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen, nur noch der Vernunft. Nicht nur muß sich die *ratio* vom *intellectus* über sich selbst und ihr Tun belehren lassen, wie der Vf. treffend sagt (240), sondern die Vernunft ist, ähnlich wie bei Hegel, die Wahrheit des Verstandes.

Daß der Vf. den Zusammenhang nicht konsequent genug denkt, sieht man am deutlichsten darin, daß er, ähnlich wie beim Verhältnis von *scientia* und *sapientia* jede Vermittlung abstreitet (219, 239), vor allem aber darin, daß er von Sprung spricht. Die Anwendung dieses Terminus, der allzu stark an den existenzialistischen Jargon erinnert, scheint mir durchaus unangemessen zu sein. Der Vf. übersetzt: *ut salientes supra omnia sensibilia elevemur (De possess)* mit: daß wir »im Sprung über alles Sinnliche erhoben werden« (210). Die Unrichtigkeit erweist sich, wenn man den Zusammenhang analysiert. Am kindlichen Kreisspiel will Cusanus Ruhe und Bewegung des Ewigen veranschaulichen. Angestrebt wird jedoch eine geistige Schau, da die sinnliche mit Andersheit behaftet bleibt. Dem Vf. gelingt es, die cusanische Bildverwendung darzustellen (208 f.). Daß hier aber ein Sprung von der sinnlichen zur geistigen Schau vorliegen soll, halte ich für übertrieben und den Text vergewaltigend. Jedoch ist man noch im Bereich des Endlichen. Die geistige Schau ist ja ein menschlicher und deswegen endlicher Vorgang. Wenn man das aber auf das Verhältnis von Endlich und Unendlich überträgt und von einem »Sprung aus der Dimension des rationalen Vergleichs der Endlich-Seienden in die Unendlichkeit« spricht (220) – *transcensus* wird mit Sprung und Übersprung übersetzt, vgl. 220, 224, – so ist das m. E. unhaltbar. Was kann Sprung bedeuten, wenn das Unendliche das eine Mal veranschaulicht, das andere Mal in vernünftiger Weise erfaßt werden soll? Beide Male wird das Unendliche berührt, und zwar in verschiedenen Intensitätsgraden, so daß der erste auf den zweiten verweist und dieser jenen voraussetzt, ohne ihn ganz hinter sich zu lassen. Für den gnoseologischen Sprung fehlt außerdem die ontologische Grundlage. Soll die Immanenz des Unendlichen im Endlichen eine leere Aussage bleiben? Selbst wenn man das Unendliche adäquat erfassen könnte, wäre es unzutreffend, von Sprung zu sprechen, der ja die Kluft, die kategoriale, ontische Verschiedenheit zwischen Endlich und Unendlich nicht nur voraussetzt, sondern verfestigt.

Weil der Vf. den sprunghaften Charakter des Erkennens behauptet, bleibt sowohl das »vor« der transzendentalen Reflexion wie dessen ontologische Grundlage, nämlich das »vor« der Identität vor dem Gegensatz zwischen Identität und Differenz (157, 213, 253) unreflektiert. Wenn der Vf. von einer »Transformation des Seienden . . . aus seiner endlichen Seinsweise in der Dimension der Andersheit in seine eigene Unendlichkeit« (220) spricht, so scheint mir das eher verwirrend als erklärend zu sein, da der Vf. uns über die Bedeutung von Transformation völlig im Dunkel läßt.

Im 4. Kapitel des zweiten Teiles (241–308) will der Vf. seine Grundthese konkret ausführen. Es ist bezeichnend, daß er hier die Differenzontologie Funktionalontologie nennt. Es gelingt ihm, die Relation als konstituierende Kategorie hervorzuheben sowie zu zeigen (300 ff.), daß Relationalität immer auch Relativität besagt. Das wird aber gewissermaßen verabsolutiert. Das Universum, das in diesem Abschnitt nur in seiner Abgetrenntheit vom Absoluten erscheint (vgl. z. B. 295), scheint nur noch ein reines Funktionsfeld zu sein (vgl. 284–286). Das hat schwerwiegende Folgen. So wird das Individuelle nur noch als Moment des Ganzen gesehen (277, 279), ohne daß wir erfahren, was eigentlich Moment genau heißt. Das Eigensein der einzelnen Dinge wird, trotz der Beteuerungen des Vf.s (283, 295–296), einfach entleert. Richtig ist, daß Cusanus sich die Frage nach dem Individuationsprinzip nicht ausdrücklich stellt, falsch aber, diese Frage sei ihm fremd (293). Man braucht nur das 12. Kapitel von *De non aliud* im Zusammenhang mit anderen Stellen von *De beryllo* und *De visione Dei* (Kap. 14)

aufmerksam zu lesen, um die tiefgreifenden Perspektiven, die dieses metaphysische Problem erfährt, einzusehen. Die Frage hätte dem Vf. nicht entgehen sollen, zumal er sich immer wieder mit der Bedeutung des *non aliud* beschäftigt (vgl. z. B. 259, 261). Die Singularität des Einzelnen erreicht nach meiner Meinung einen Höhepunkt, weil das Unendliche, sofern es das Nichtandere gegenüber jedem Einzelnen ist, die Dinge individuiert. Seine Verkürzung ist darin begründet, daß der Vf. die Identitätsontologie als eine Transformierung des Einzelseins in dessen Unendlichkeit versteht (277–278), was andererseits eine zu vage Formulierung ist. Eine zweite Verkürzung besteht darin, das Universalienproblem einfach beiseite zu lassen oder total zu entkräften. Richtig ist, daß Cusanus das Universalienproblem uminterpretiert, indem er es vom Standpunkt des Universums selbst betrachtet, abwegig aber, das Verhältnis [von Gattung, Art und Individuum ignorieren oder für systemwidrig erklären zu wollen. Man vergleiche nicht nur das 33. Kapitel von *De venatione sapientiae*, wo Cusanus Thomas zustimmend exzerpiert, sondern die oben angegebenen Stellen, in denen die Problematik des Individuationsprinzips zutage tritt. Freilich bliebe hier der Ausweg, Cusanus habe sich selbst nicht verstanden.

Daß die Substantialität der Dinge, die Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften, zwischen Substanz und Akzidens, zwischen »Sein in sich« und »Sein an anderem« keine Gültigkeit für die cusanische Differenzontologie behalten sollen (293), ist ebenso eine unberechtigte Verkürzung. Nicht zuletzt aus diesem Grund erscheint das Universum, sofern es in der Tat nur noch in seiner quantitativen Dimension gesehen wird, als entleert, selbst wenn der Vf. auch hier das Gegenteil beteuert (298). Das Universum ist ja nicht ein lebendiger Organismus, wenn die Individuen nur noch reine Funktionen sind, sondern wenn sie in ihrer funktionalen Dimension ihr unauswechselbares Eigensein bewahren und ihre Stelle innerhalb der Differenzierung, auch innerhalb der entsprechenden Gattungen und Arten, behaupten. »Unersetzbar und unvertauschbar« (299) sind die Individuen nicht als Funktionen, sondern eben als Individuen.

Wie problematisch sich die kritische Reinigung auswirkt, die der Vf. an Cusanus vornehmen will, kann man an folgender Feststellung ablesen: »Ebenso muß die konsequent gedachte Funktionalontologie alle Spuren einer unmittelbaren *analogia attributionis* beseitigen. Die *comparativa et proportionativa inquisitio* stößt nicht auf Gott und nicht auf etwas Gott Ähnliches. *Finiti ad infinitum nulla proportio*. Wo Cusanus einzelne Züge an einzelnen Geschöpfen als Spur des Schöpfers anspricht, widerspricht er dem spekulativen Ansatz seiner Symbolik« (306). Daß auf diesem Weg die positive Wissenschaft, frei von jeder sinngebenden Ontologie, verabsolutiert wird – was der Vf. andererseits vermeiden will (308) – scheint mir eine zwingende Folge. (Wir wollen davon absehen, daß der Vf. auch in diesem Punkt in Widerspruch mit sich selbst gerät – man vergleiche die eben zitierte Stelle mit S. 152.)

Was die Grundthese der Identitätsontologie und der Differenz- bzw. Funktionalontologie angeht, folgt der Vf. seinem Lehrer Rombach, der über viele Seiten hinweg mehr zur Sprache kommt als Cusanus selbst. Rombachs Auffassung mag durchaus begründet und kritisch gesichert sein. Jedem wird aber einsichtig sein, wie fraglich es ist, bei Cusanus einfach eine Bestätigung derselben finden zu wollen.

Der Interpretationsversuch des Vf.s scheint mir nicht gelungen zu sein. Jedoch möchte ich, trotz meiner kritischen Bemerkungen, betonen, daß dieses Buch lesenswert ist und zu neuen Auseinandersetzungen um das cusanische Denken anregen kann.

Was die eigene Methode des Vfs. angeht, finde ich, daß er die vielen und manchmal sehr langen Zitate im Text und in den Anmerkungen mehr hätte ausarbeiten und interpretieren sollen. Dadurch hätte die Darstellung an Einfachheit und Konsequenz gewonnen. In vielen

Fällen sind die Zitate nebensächlich oder bringen keine neuen Gesichtspunkte. Ebenso vermisste ich, daß die Predigten des Cusanus, die für einen so groß angelegten und anspruchsvollen Interpretationsversuch unerlässlich sind, nicht herangezogen wurden.

Das Mangelhafte der Interpretation ist möglicherweise z. T. darauf zurückzuführen, daß der Vf. so vielen Aspekten gerecht werden will.

Das Buch ist mit einem ausführlichen und detaillierten Literaturverzeichnis sowie mit Stellen- und Namenregister versehen.

M. Alvarez, München

GIOVANNI SANTINELLO, *Saggi sull' »Umanesimo« di Proclo*, Pubblicazioni dell' Istituto di storia della filosofia e del centro per ricerche di filosofia medioevale. Università di Padova, Bologna 1966, 100 p.

In zwei für die Kenntnis des Europäischen Humanismus beachtenswerten Untersuchungen befaßt sich der Autor mit der Rezeption des Proklos bei Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin. Schon seit längerem widmet sich die Cusanus-Forschung der Frage, woher und in welchem Umfang Nikolaus unter dem Einfluß des Proklos stehe. Dabei lassen sich deutlich zwei Informationswege unterscheiden. Der eine führt indirekt über die Scholastik, der andere über die direkte Lektüre, die durch eine Reihe von Übersetzungen das Gedankengut des Proklos zugänglich macht. Kernprobleme, die der Verfasser angeht, sind das *unum transcendens*, die Seele und der Mensch, die Kosmologie, die Frage nach dem Aufstieg der Seele zum *unum transcendens*.

Im Verlaufe der Untersuchung stellt sich heraus, daß Nikolaus von Kues bis unmittelbar nach der Abfassung von *De docta ignorantia* aus dem Gedankengut der Tradition schöpft. Erst danach macht sich seine direkte Beschäftigung mit Proklos bemerkbar. Hier stützt sich der Verfasser vorwiegend auf die Ergebnisse der Arbeit von R. Haubst, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nikolaus Treverensis«* in *Codicillus Straßburg 84* (MFCG 1, 1961, 17–51).

Darüber hinaus weist er aber auch hin auf die vielen Randglossen des Kardinals zur *Theologia Platonis* und zum Parmenides-Kommentar des Proklos, die dankenswerter Weise in den Anmerkungen aufgenommen sind. Sie vermitteln dem Leser ein lebendiges und eindrucksvolles Bild seiner intensiven Beschäftigung mit dem neuplatonischen Philosophen.

Die zweite Untersuchung befaßt sich mit der Frage nach der Rückkehr der Seele zu sich selbst, die im Akt der Selbsterkenntnis ihr eigenes Wesen und darin alles Gute, Schöne und Wahre in der Teilhabe am Absoluten erfaßt. Der platonische Gedanke hatte von Proklos her, für den der Aufstieg der Seele ein Hinabsteigen in ihr Innerstes bedeutet, im *Liber de causis* seinen Niederschlag gefunden.

Als »Methode« der Rückkehr gilt für Proklos der Ausspruch des Sokrates: *Erkenne dich selbst; denn: weil die Seele sich erkennt, kehre sie zu sich selbst zurück, auch beim geringsten Grad ihrer Aktivität.*

Die Problematik der Vereinigung von Seele und Leib und des Aufstiegs und Abstiegs der Seele in der Zeit findet bei Proklos abseits vom platonischen und plotinischen Dualismus ihre eigene Lösung, die seiner Lehre von der menschlichen Seele und vom Menschen als Mikrokosmos eine weittragende Bedeutung verleiht. Die Modi der Rückkehr der Seele sind verschieden. Der Verfasser verweist nur auf den Weg des Schönen. Um aber das Schöne in seiner ganzen Fülle zu erkennen und zu kosten, muß die Seele sich abwenden von der äußeren