

NIKOLAUS VON KUES  
IN DER GESCHICHTE DES  
ERKENNTNISPROBLEMS

MITTEILUNGEN  
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

11

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ



CUSANUS-GESELLSCHAFT  
VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG E. V.  
BERNKASTEL-KUES

*Mitteilungen und Forschungsbeiträge*

*In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft*

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

*unter Mitwirkung von:* MARTIN BODEWIG, Mainz – KARL BORMANN, Köln – GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster/Westf. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – HERMANN HALLAUER, Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Rhaunen – JOHANNES HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. – RAYMOND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – JOSEF LENZ, Trier – ERICH MEUTHEN, Bern – SATOSHI OIDE, Muroran/Japan – ERHARD W. PLATZECK, Mönchen-Gladbach – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA – JOSEF STALLMACH, Mainz – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – VEREMUNDUS E. VAN DE VYVER, Denendermonde/Belgien – MORIMICHI WATANABE, New York/USA – RHEINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Cusanus-Institut an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz

MITTEILUNGEN  
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

11

NIKOLAUS VON KUES  
IN DER GESCHICHTE DES  
ERKENNTNISPROBLEMS

Akten des Symposions  
in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973

Herausgegeben von Rudolf Haubst



1975  
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

NIKOLAUS VON KUES  
IN DER GESCHICHTE DES  
ERKENNTNISPROBLEMS

Akten der Synagoga  
in Trier vom 12. bis 20. Oktober 1977  
Herausgegeben von Rudolf Häubler



ZA 711 - 11

Gesamtherstellung: Rheingold-Druckerei, Mainz

ISBN 3-7867-0502-X

## INHALT

VORWORT .....	7
TEILNEHMERLISTE .....	9

### GRUSSWORTE

A. Morkel, Vizepräsident der Universität Trier .....	13
K. Kremer, Rektor der Theol. Fakultät Trier .....	15
H.-R. Laurien, Staatssekretärin, Mainz .....	17
H. Gestrich, Landrat, Bernkastel-Wittlich .....	20

### DIE REFERATE

#### MAURICE DE GANDILLAC

Nikolaus von Kues zwischen Platon und Hegel	21
---	----

#### JOHANNES HIRSCHBERGER

Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues (mit Diskussion) .....	39
--	----

#### KARL BORMANN

Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues (mit Diskussion) .....	62
--	----

#### JOSEF STALLMACH

Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus (mit Diskussion) .....	86
---	----

#### FRITZ HOFFMANN

Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues (mit Diskussion) .....	125
--	-----

WILHELM DUPRE

Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusani-  
schen Auffassung von der Gotteserkenntnis? (mit  
Diskussion) ..... 168

EUSEBIO COLOMER

Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von  
Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gottes-  
erkenntnis (mit Diskussion) ..... 204

RUDOLF HAUBST

Theologie in der Philosophie – Philosophie in der  
Theologie des Nikolaus von Kues (mit Diskussion) 233

HANS-GEORG GADAMER

Epilog ..... 275

ABKÜRZUNGEN

..... 281

REGISTER

Personen- und Ortsverzeichnis ..... 284  
Handschriftenverzeichnis ..... 288

## VORWORT

Im Herbst 1970 schlug Maurice de Gandillac sogleich nach seiner Wahl zum Vorsitzenden des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft diesem Gremium, noch während des Symposiums „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene“ (gedruckt: MFCG 9), für die nächste Initiative dieser Art den Themenkreis „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Erkenntnistheorie“ vor. Er fand einhellige Zustimmung. Die Bedeutung des NvK in diesem Problembereich ist ja auch von einer ähnlichen neuen Aktualität wie die ökumenischen Impulse, die er gibt.

In Vorbesprechungen mit Hans Georg Gadamer als dem Vorsitzenden der Heidelberger Cusanus-Commission erhielt das von mir entworfene Vortragsprogramm die vorliegende Gestalt. Als der damalige Präsident der Heidelberger Akademie vermittelte Gadamer überdies einen beträchtlichen Beitrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur finanziellen Sicherung der wissenschaftlichen Tagung; das ermöglichte auch die Einladung mancher Ausländer. – Nach der Gründung der Universität Trier lag es überdies nahe, das Symposium von Kues nach dort zu verlegen. Das freundliche Entgegenkommen, das Staatssekretär Dr. Wilhelm Steinlein, der damalige Präsident der Cusanus-Gesellschaft, und der Unterzeichnete im Oktober 1972 dort sowohl bei Rektor Klaus Kremer und Balthasar Fischer als Vertretern der Theologischen Fakultät wie bei Prof. Norbert Hinske fanden, der im Namen der Philosophischen Fakultät und der Universität sprach, ermutigte dazu. So beschlossen Vorstand und Kuratorium der Cusanus-Gesellschaft, „in Verbindung mit der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften sowie mit der Universität und der Katholisch-Theologischen Fakultät“ für den 18. – 20. Oktober 1973 nach Trier einzuladen. Den Wünschen der beiden Trierer Instanzen entsprechend, wurden die Vorträge auf das Auditorium Maximum der Universität und die Promotionsaula der Theologischen Fakultät verteilt. – Vor dem Referat von Prof. Josef Stallmach überbrachte Dekan Karl Anton Sprengard auch Grüße der Mainzer Universität, vor allem des dortigen Fachbereichs für Philosophie. Das Thema der Eröffnungsrede „NvK zwischen Platon und Hegel“ war ursprünglich H.G. Gadamer zugeordnet und ihm wohl auch auf den Leib zugeschnitten. Leider machte es ihm dann aber eine schon zuvor zugesagte Vorlesungsverpflichtung an eine Universität in den USA unmöglich, in Trier zu sein. Prof. Maurice de Gandillac von der Sorbonne sprang dankenswerterweise mit seiner lebendigen und reichen philosophiegeschichtlichen Kenntnis ein. Auch die sieben weiteren Referenten sind allermeist schon längst durch Beiträge zur Cusanus-Forschung oder auch -Edition hervorgetreten und Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates. Nur für ein Thema empfahl es sich, einen Fachgelehrten, der sozusagen in der Nominalismus-Forschung groß geworden ist, um seine Mitwirkung zu bitten, Prof. Fritz Hoffmann aus Erfurt. Er durfte jedoch

schließlich nicht ausreisen. Prof. Heinrich Schepers vertrat ihn bei der Verlesung von Auszügen aus dem (hier nun ungekürzt gedruckten) Referat.

Das Programm der Referate war von vornherein so konzipiert, daß es – nach der Eröffnung der Gesamtperspektive „Zwischen Platon und Hegel“ – von dem erkenntniskritischen Ansatz her über die Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisstufen (Sinnlichkeit, ratio, intellectus) zu dem integrierten Ineinander von Philosophie und Theologie bei Cusanus hinführen sollte. Die von den Trierer Professoren Klaus Kremer und Norbert Hinske ebenso freundlich wie geschickt geleitete Diskussion steuerte denn auch, manchmal schon vorgreifend, mehr und mehr auf das Grundverhältnis von Glauben und philosophischem Denken bei Cusanus hin. Zugleich gewann die genuin-philosophische Frage, in welchem Sinn NvK das Absolute auch schon bei jedem Fragen und Zweifeln als „vorausgesetzt“ betrachte, ein solches Gewicht, daß damit auch der künftigen Forschung neue Anstöße gegeben sein dürften. Vor allem im Hinblick auf die Spontaneität und Ergiebigkeit des Kolloquiums hat die Trierer Tagung die Bezeichnung „Symposion“ bestens verdient.

Der Wunsch, daß auch die Diskussion veröffentlicht werde, war bei den Teilnehmern und auch bei manchen, die an der Teilnahme gehindert waren, allgemein. Zwei gute Tonbandaufnahmen (eine von der Technischen Abteilung der Universität Trier, eine von dem Mainzer Studenten Dieter Peter) boten für die Transkription im Mainzer Cusanus-Institut eine zuverlässige Grundlage. Alle Gesprächspartner hatten indes auch Gelegenheit, ihre Beiträge für den Druck stilistisch zu straffen und durch Anmerkungen, vor allem Quellen- und Literaturangaben, zu ergänzen. Der von H.G. Gadamer als Epilog beigegebene Rückblick auf das Trierer Symposion schließt diese Veröffentlichung würdig ab. Dankbar erwähnt seien auch die Grußworte von Frau Staatssekretärin Dr. Hanna Laurien, die in Vertretung von Kultusminister Dr. Vogel sprach, sowie des Vizepräsidenten der Trierer Universität, Prof. Dr. A. Morkel, und des Rektors der Trierer Theologischen Fakultät. Zur festlichen und freundlichen Eröffnung des Symposions trug auch sehr der Empfang bei, den Bischof DDr. Bernhard Stein von Trier durch seinen Generalvikar Prof. Dr. Linus Hofmann in Verbindung mit Landrat Dr. Helmut Gestrich, dem nunmehrigen Präsidenten der Cusanus-Gesellschaft, den Teilnehmern in der Katholischen Akademie gab. Die universitätsnahe Akademie bot überdies sechzig auswärtigen Teilnehmern eine angenehme Unterkunft.

Der gute Verlauf der Tagung läßt hoffen, daß die Verbindung der Cusanus-Gesellschaft und Cusanus-Forschung mit Trier sich weiter intensivieren wird.

Im Rückblick auf ihre Mitarbeit bei der Druckvorbereitung dieses Bandes danke ich: Frau Kriemhild Uhlich, die die Diskussion vom Tonband abschrieb und das Ganze auf Lochband übertrug, Herrn Mario Vazquez für die Durchführung des Abkürzungsverzeichnisses in den Anmerkungen, FrI. stud. theol. Eva-Maria Horvath für die Zusammenstellung der Indizes und Herrn Dr. Werner Krämer für das Mitlesen der Satzkorrektur.

Rudolf Haubst

## TEILNEHMERLISTE

- Albrecht, Michael, Wiss. Mitarbeiter,  
Besslich b. Trier
- Arens, Anton, Dr., Regens, Trier
- Aymans, Winfried, Prof. Dr., Trier
- Backes, Ignaz, Prof. Dr., Trier
- Bartz, Wilhelm, Prof. Dr., Trier
- Bast, Rainer, stud. phil., Trier
- Bauer, Gisela, stud. theol., Trier
- Bauer, Martin, Dr., Wiss. Mitarbeiter,  
Overath
- Becker, Herbert, Unternehmer,  
Aalen-Unterkochen
- Becker, Petrus, Dr., Oberstudienrat,  
Trier
- Becker, Walter, stud., Trier
- Beckmann, Jan P., Dr. phil., Wiss.  
Assistent, Bonn
- Bereths, Gustav, Oberstudienrat a. D.,  
Trier
- Bereths, Paula, Konrektorin i. R.,  
Trier
- Biechler, James, Ass. Prof. Dr., Phila-  
delphia/USA
- Birtsch, Günter, Prof. Dr., Trier
- Bodewig, Martin, Wiss. Mitarbeiter,  
Mainz
- Bollig, Peter, stud. theol., Trier
- Bormann, Karl, Prof. Dr., Langenfeld  
b. Köln
- Børresen, Kari Elisabeth, Dr. phil.,  
Oslo
- Brandscheidt, Renate, stud., Trier
- Bredow, Gerda, Freiin von, Prof. Dr.,  
Münster
- Bucher, Alexius, Ass. Prof. Dr., Ju-  
genheim b. Mainz
- Cagalj, Ivo, Kaplan, Trier
- Casel, Hans, Pressereferent, Trier
- Colomer, Eusebio, Prof. Dr., Barcelo-  
na
- Dehn, Georg, stud. theol., Kasel b.  
Trier
- Dillschneider, Rolf, stud. theol., Trier
- Dörr, Hans, Pfarrer, Wiesbach/Pfalz
- Dreher, Hans, Akad. Auslandsamt,  
Trier
- Droege, Georg, Prof. Dr., Trier
- Drosdol, Birgitta, stud. phil., Trier
- Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Glenview/  
USA
- Eckstein, Günter, cand. theol., Klo-  
sterkumbd b. Simmern
- Engel, Renate, stud. theol., Münster-  
maifeld
- Engfer, Hans Jürgen, Wiss. Assistent,  
Godendorf b. Trier
- Erlinghagen, Helmut, Prof. Dr., Trier
- Essler, Wilhelm, K., Dr. phil., Univ.-  
Dozent, Günzburg
- Felten, Engelbert, stud. theol., Trier
- Fendt, Heinz-Jürgen, stud. theol. et  
phil., Trier
- Fischer, Balthasar, Prof. Dr., Trier
- Flach, Fritz, stud. theol., Trier
- Frank, Katharina, Studienrätin, Trier
- Frey, Peter, stud. theol., Trier
- Friedrich, Felix, Dr., Trier
- Frost, Tore, mag. art., Oslo
- Fuchs, Manfred, stud. theol., Klo-  
sterkumbd b. Simmern
- Gandillac, Maurice de, Prof. Dr., Paris
- Genn, Felix, stud. theol., Trier
- Gestrich, Helmut, Dr., Landrat, Witt-  
lich
- Göpfert, Michael, Trier
- Groß, Hermann Josef, stud. theol.,  
Trier
- Hallauer, Hermann, Dr., Studiendi-  
rektor, Bonn-Bad Godesberg
- Hansen, Josef, Dr., Prälat, Domkapi-  
tular, Trier
- Haubst, Rudolf, Prof. Dr. Dr. h.c.,  
Mainz
- Haverkamp, Alfred, Prof. Dr., Gu-  
sterath b. Trier
- Heinz, Alois, cand. theol., Trier
- Herold, Norbert, Dr., Wiss. Assistent,  
Münster

- Herrmann, Schüler, Trier  
 Hetzius, Hans, Studienbeauftragter, Trier  
 Heyerdahl, Nils, mag. art., Oslo  
 Hilberath, Jochen, Wiss. Assistent, Bingen  
 Hinske, Norbert, Prof. Dr., Aach-Hohen-sonne b. Trier  
 Hirschberger, Johannes, Prof. Dr., Oberreifenberg/Ts.  
 Hoffmann, Georg, Dr., Wedel/Holstein  
 Hofmann, Linus, Prof. Dr., Generalvikar, Trier  
 Honnefelder, Ludger, Dr., Dozent, Bonn  
 Hoyer, William, Dr., Wiss. Mitarbeiter, Mainz  
 Hüsgen, Hans-Dieter, Dr., Oberstudien- direktor, Trier  
 Israel, Peter, Lic. iur. can., Ordina- riatsrat, Trier  
 Jacobs, Maria, stud. theol., Losheim  
 Jansohn, Heinz, Prof. Dr., Landau  
 Jonas, Nikolaus, Prälat, Trier  
 Kang, Seong-Ui, stud. phil., Wiesba- den  
 Kemper, Heinz, Dr., Verwaltungs- gerichtsdir., Trier  
 Kertelge, Karl, Prof. Dr., Trier  
 Kleber, Hermann, stud. phil., Trier  
 Knudsen, Christian, Pastor, Bochum  
 Krämer, Werner, Dr., Wiss. Assistent, Mainz  
 Kremer, Klaus, Prof. Dr., Trier  
 Kreuzberg, Wilhelm, Bürgermeister, Bernkastel-Kues  
 Küppers, Kurt, stud. theol. et phil., Trier  
 Kunzler, Michael, stud. theol., Trier  
 Lauble, Michael, Wiss. Assistent, Bin- gen  
 Laufner, Richard, Dr., Bibliotheks- direktor, Trier  
 Laurien, Hanna-Renate, Dr., Staats- sekretärin, Mainz  
 Lentzen-Deis, Wolfgang, Dr., Kaplan, Trier  
 Madsen, Kjell, stud., Oslo  
 Martin, José Pablo, Dr., Cordoba/ Arg., z. Z. Mainz  
 Marx, Matthias, stud. theol., Trier  
 Meiner, Richard, Verleger, Hamburg  
 Meinhardt, Helmut, Prof. Dr., Großen Linden/Gießen  
 Meuthen, Erich, Prof. Dr., Bern  
 Moritz, Heinrich, Rektor des St. Ni- kolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues  
 Morkel, Arnd, Prof. Dr., Vizepräsi- dent, Trier  
 Mostach, Walter, stud., Trier  
 Müller, Karoline, Trier  
 Müller, Wolfgang, stud. theol., Trier  
 Münch, Stephan, stud. theol., Trier  
 Nagel, Fritz, Gymnasiallehrer, Basel  
 Newel, Norbert, stud. phil., Longuich b. Trier  
 Nuhn, Alois, Oberstudien- direktor, Bernkastel-Kues  
 Nuhn, Christel, Bernkastel-Kues  
 Orth, Ernst Wolfgang, Prof. Dr., Trier  
 Oster, Günter, stud., Trier  
 Pack, Edgar, stud. phil., Köln  
 Peter, Dieter, stud. rer. nat., Mainz  
 Platzeck, Erhard-Wolfram, Prof. Dr., Mönchengladbach  
 Povés, Marie Thérèse, maître des lettres, Levallois  
 Prassel, Peter, stud. theol., Trier  
 Pünder, Godehard, Hochschulpfarrer, Trier  
 Reichel, Norbert, stud., Trier  
 Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Trier  
 Reinholdt, Kurt, Sparkassendirektor, Bernkastel-Kues  
 Rösch, Ewald, Dr., Trier  
 Rösler, Johann Baptist, Dr., Land- tagspräsident, Bingen  
 Ronig, Franz, Dr., Diöz.-Konservator, Trier  
 Roßmann, Heribert, Dr., Wiss. Assi- stent, Regensburg  
 Santinello, Giovanni, Prof. Dr., Pado- va  
 Santinello, Ida, Padova

- Selke, Albert, Dr., Fakultätsassistent,  
Mainz
- Spelz, Gerhard, stud. theol., Beckingen
- Sperling, Birgitt, Butzweiler b. Trier
- Sperling, Walter, Prof. Dr., Butzweiler b. Trier
- Sprengard, Karl A., Prof. Dr., Mainz
- Schepers, Heinrich, Prof. Dr., Münster
- Scherer, Maria, cand. theol., Trier
- Scherschel, Rainer, Subregens, Trier
- Schmitz, Max Ludwig, stud. phil.,  
Trier
- Schnarr, Hermann, Dr., Wiss. Assistent,  
Münster
- Schneider, Stefan, Pfarrer, Niederburg b. Bingen
- Schreiber, Norbert, stud., Trier
- Schrimpf, Gangolf, Dr., Wiss. Assistent,  
St. Augustin b. Siegburg
- Schubach, Konrad, Regierungspräsident,  
Trier
- Schützeichel, Heribert, Prof. Dr.,  
Trier
- Schwan, Gerhard, cand. theol., Trier
- Stallmach, Elisabeth, Mainz
- Stallmach, Josef, Prof. Dr., Mainz
- Steffens, Johannes, stud., Daun
- Steiger, Renate, Dr., Ziegelhausen b.  
Heidelberg
- Stein, Johannes, Trier
- Steinlein, Wilhelm, Dr., Staatssekretär  
a. D., Mainz
- Steinruck, Josef, Prof. Dr., Trier
- Thelen, Norbert, Trier
- Thesen, Manfred, stud., Trier
- Thomas, Rudolf, Dr., Pfarrer, Oberkostenz/Hunsrück
- Thum, Ruth, Trier
- Tresse, Christian, Prof. agrégé, Beauftragter  
für den deutsch-franz. Kulturaustausch,  
Trier
- Uhlich, Heinz, Mainz
- Uhlich, Kriemhild, Mainz
- Ursprung, Carl, stud. theol., Trier
- Vazquez, Mario, Assistent, Mainz
- Vitt, Reinhard, Dipl. theol., Mainz
- Volk, Ernst, Superintendent, Mülheim/  
Mosel
- Waldorf, Jürgen, stud., Trier
- Watanabe, Morimichi, Prof. Dr.,  
Brooklyn, NY
- Weber, Ludwig, Dr., Worms
- Weier, Reinhold, Prof. DDr., Trier
- Wewel, Meinolf, Dr., Geschäftsführer,  
Freiburg i. Br.
- Wieland, Georg, Dr., Wiss. Assistent,  
Bonn-Beuel
- Wölbert, Karl-Josef, stud. theol. et  
phil., Trier
- Wyller, Egil, A., Prof. Dr., Oslo
- Zenz, Mechthild, Marienborn



## GRUSSWORTE

Prof. Dr. Arnd Morkel  
Vizepräsident der Universität Trier-Kaiserslautern in Trier

Meine sehr verehrten Damen und Herren, im Namen der Universität heiße ich Sie auf das herzlichste willkommen. Daß eine so angesehene Gesellschaft wie die Cusanus-Gesellschaft, der namhafte Gelehrte des In- und Auslandes angehören, ihr Symposium in diesem Jahr in Trier abhält und in der Universität eröffnet, ist für uns alle eine Ehre. Ich würde mich freuen, wenn die Cusanus-Gesellschaft ihre Tagungen künftig öfter – wenn nicht gar regelmäßig – in Trier veranstaltete.

Ganz besonders freue ich mich, daß zahlreiche Vertreter des Landes, der Region, der Stadt und der Kirche der Einladung der Cusanus-Gesellschaft gefolgt sind. Ich begrüße im besonderen den Präsidenten des Landtages von Rheinland-Pfalz, Herrn Dr. Johann Baptist Rössler, die Staatssekretärin im Kultusministerium, Frau Dr. Hanna Laurien, den Präsidenten der Bezirksregierung, Herrn Konrad Schubach, den Generalvikar der Diözese, Herrn Prof. Linus Hofmann, den ehemaligen Präsidenten der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Staatssekretär a. D. Dr. Wilhelm Steinlein und den jetzigen Präsidenten, Herrn Landrat Dr. Helmut Gestrich.

Ich hoffe, Sie sehen es mir nach, wenn ich nicht alle Gäste namentlich begrüßen kann. Stellvertretend für die Cusanus-Forscher aus Frankreich, Spanien, den Niederlanden, Skandinavien, den USA, Argentinien und der Bundesrepublik, möchte ich den Präsidenten des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, Herrn Prof. Maurice de Gandillac, von der Sorbonne begrüßen, dessen Buch über die Philosophie des Nikolaus von Kues Maßstäbe in der Cusanus-Forschung gesetzt hat, und von dem auch die Anregung zu dem Thema des diesjährigen Symposiums ausging. M. de Gandillac, ich freue mich sehr, daß Sie heute abend in unserer Universität sprechen.

Leider kann ich Herrn Prof. Fritz Hoffmann aus Erfurt nicht begrüßen, die Behörden haben ihm die Ausreise verweigert. Herr Hoffmann hat uns aber sein Manuskript geschickt. Der Direktor des Leibniz-Instituts der Universität Münster, Herr Professor Schepers, hat sich freundlicherweise bereit erklärt, das Manuskript zu verlesen.

Meine Damen und Herren, es wäre unbescheiden von mir und widerspräche dem intellektuellen Takt, wenn ich mir anmaßen würde, vor einem Publikum von Fachleuten etwas über den Gegenstand Ihres Symposiums, die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues, zu sagen. Als Politikwissenschaftler wäre ich allenfalls kompetent, über den Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theorie der Repräsentation oder über den Begriff des Friedens bei Nikolaus von Kues zu sprechen. Aber Sie sind gewiß der Meinung, daß Nikolaus von Kues nicht nur

für einen engen Kreis der Fachleute von Bedeutung ist. Sie werden es deshalb vielleicht nicht ganz ungerne sehen oder es mir jedenfalls, so hoffe ich, nachsehen, wenn ich als Laie versuche, einige Gründe zu formulieren, weshalb eine Gestalt wie die des Nikolaus von Kues über den Kreis der Fachleute hinaus heute so anziehend und anregend ist.

Nikolaus von Kues steht uns nicht nur landschaftlich, sondern auch historisch nahe. Er lebte in einer Epoche, die manche Parallelen zu der unsrigen aufweist. Es war eine Epoche der Auflösung, der Zersplitterung und der Anarchie der Geister. Eine Epoche, in der die überkommenen Einrichtungen in Frage gestellt wurden, die überlieferten Gesetze ihre Wirkung verloren. Kriege und soziale Spannungen erschütterten Europa. Schismen waren an der Tagesordnung. Sekten schossen wie Pilze aus dem Boden und jede dieser Sekten trat mit dem Anspruch auf, die alleinige Heilsgewißheit zu besitzen. Was zu Beginn ein Ringen um Wahrheit war, wurde alsbald ein Vorwand für den Kampf um die Macht. Auch wenn man mit historischen Parallelen vorsichtig sein muß – Parallelen führen leicht ins Weglose, wie Carl J. Burckhardt einmal sagt –: ein Mensch, der, wie Nikolaus von Kues, die Spannungen und die Spannweiten dieser Zeit verkörpert, ist unserer Gegenwart nicht fremd. Nikolaus von Kues' Wirken sprengt die Grenzen einer einzelnen Disziplin oder Tätigkeit. Er war Theologe und Philosoph, Mathematiker, Sammler wertvoller Handschriften, Geistlicher, Prediger. Er war nicht nur ein Mann des Geistes, sondern auch der Tat: Politiker, Diplomat, Friedensvermittler, Reformier. Er hat es gewagt, in der Welt zu leben und hat dennoch dabei die schärfste Geistigkeit bewahrt. Auch wenn uns heute eine solche Universalität der Interessen und Tätigkeiten kaum mehr möglich ist und wir uns mit einem begrenzten Gebiet und einem begrenzten Tun bescheiden müssen, um nicht zu Dilettanten zu werden, so gilt doch, daß nur derjenige seinen kleinen Kreis gründlich kennt, der gelernt hat, über diesen Kreis hinauszuschauen und der auf seinem Gebiet die gemeinsamen Fragen entdeckt. Und ebenso gilt, daß eine philosophische, eine theologische oder eine politische Idee um so überzeugender ist, wenn sie nicht nur theoretisch entwickelt, sondern wenn sie auch gelebt wird, wenn jemand – wie Nikolaus von Kues es getan hat – mit seiner Person dafür einsteht.

Und eine dritte Bemerkung: Das Streben des Nikolaus von Kues, sowohl in seinem geistigen wie in seinem politischen Leben, galt der Versöhnung der Gegensätze; dem was hinter den Gegensätzen steht und was sie verbindet, galt der Einheit, der *concordantia*, der *coincidentia oppositorum*. Der Versuch einer solchen Synthese ist vielleicht schon ihm nicht mehr ganz geglückt. Ganz sicherlich wäre heute ein solcher Versuch vergeblich. Und dennoch bleibt die Aufgabe. Zumindest die Voraussetzung einer solchen Synthese, nämlich die Gegensätze zu erkennen, sie zu verstehen, in sich aufzunehmen und auszutragen, ist für das philosophische, aber auch für das politische Gespräch dringender denn je. Wo es keine Gegensätze gibt, wird das philosophische und politische Gespräch unergiebig. Wo es aber nur noch Gegensätze gibt und nichts Gemeinsames und Verbindendes mehr, wird das philosophische

und politische Gespräch sinnlos, gibt es nur noch das bellum omnium contra omnes.

Ich wünsche dem Symposium Erfolg, ich wünsche Ihnen neue Einsichten, gute Gespräche und anregende Begegnungen.

Prof. Dr. Klaus Kremer  
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

Sehr verehrte Damen und Herren! Im Namen der Theologischen Fakultät Trier darf ich Sie sehr herzlich willkommen heißen. Gemeinsam mit der Universität sind wir sehr glücklich darüber, daß die Cusanus-Gesellschaft ihr Symposium erstmals nach Trier verlegt hat. Die Theologische Fakultät hat von sich aus alles getan, um diesem Symposium günstige Aufnahme- und Förderungsbedingungen zu verschaffen. Denn es ist unser Wunsch, daß aus diesem Anfang sich eine Tradition des Cusanusstudiums und Cusanusgesprächs in Trier entwickeln möge. Nicht nur um die geistigen Schätze dieses großen Moselaners weiter zu heben, zu wahren und darum zu wissen, was man heute gern mit der Bemerkung „bloß Geschichtliches“ abtut, was aber im Grunde genommen auch zur Natur des Geistes gehört, sondern um zugleich Denkanstöße und Impulse für unsere Zeit zu empfangen.

Auch Cusanus lebt in einer Zeit des Umbruchs, der unsrigen nicht unvergleichbar, mögen auch manche im Umbruch unserer Zeit eher die Anzeichen eines endgültigen Zusammenbruchs als die Auspizien eines Neuaufbruchs zu erkennen glauben. Wenn auch nicht vor dem Ausmaß heutiger Dimensionen, so steht Cusanus doch mehr oder weniger vor einer gleich schwierigen Situation, charakterisiert durch die verschiedensten Auflösungserscheinungen. Die Synthese von Philosophie und Theologie, von Bibel und Vernunft, wie das Mittelalter sie geschaffen hatte, hatte ihre Leuchtkraft eingebüßt. Die Christenheit selbst war innerlich zerrissen und das Christentum ließ von seiner einigenden Kraft nur wenig erkennen. Man denke nur an das Avignoner Exil der Päpste, an die Zeit des großen abendländischen Schismas (1378–1417) mit zeitweilig drei Päpsten, an die konziliare Theorie von der Superiorität des Konzils über den Papst, unter deren Einfluß Nikolaus von Kues anfänglich ja ebenfalls gestanden hatte, obwohl er dem Papst seine ganze kirchliche Autorität gegen die Konzilien zurückgeben, zugleich aber der Verweltlichung, in die der Stuhl Petri verfallen war, entgegenarbeiten wollte; ferner an das Konzil von Basel mit all den Hoffnungen, die die Christen daran geknüpft hatten und die dann doch weitgehend nicht erfüllt wurden.

Wie das Reich in hunderte kleiner Rechtseinheiten zerspalten war, deren jede andere Gesetze hatte, so drohte sich nunmehr auch die Kirche bereits in Sekten aufzuspalten, namentlich die Böhmen verlangten einen Kultus nach hussitischem Gepräge. Hinzu kam ein großer Verfall von Sittlichkeit und Bildung in der Kirche. Mit Pfründen und Ablass, mit Wundern und Reliquien wurde

Schacher getrieben. Unbildung und Unzucht herrschten im kirchlichen und klösterlichen Leben. Die geistige Verunsicherung, die man gern für unsere Zeit als das hervorstechendste Merkmal in Anspruch nimmt, war damals nicht weniger groß als heute.

Trotz allem: Nikolaus von Kues glaubte an die regenerierende Kraft des Christentums; er setzte, so zwiespältig uns dabei heute zumute sein mag, auf die Naturwissenschaften und erst recht auf den Menschen, auf die rechte Vernunft des Menschen, wenn es nur gelänge, ihm deren wahre Stellung zum Bewußtsein zu bringen. Bekanntlich hat E. Hoffmann in seinem Vortrag über Nikolaus von Kues 1940 gesagt: „Christentum, Platonismus und Naturwissenschaft waren die Komponenten, aus denen er in schöpferischer Synthese seine Philosophie entwickelt hatte, die auf ‘Erneuerung’ und ‘Wiedergeburt’ des geistigen Lebens hinzielte” (38).

Er setzte gerade auch auf die Vernunft des Menschen, jedoch nicht dadurch, daß er wie die wissensstolze Schulphilosophie seiner Zeit die Vernunft in ihrer Selbstherrlichkeit darstellte – das richtige Denken verhielt sich für ihn zum zünftigen Schulwissen wie in der Bibel die Verkündigung des Gotteswortes zu dem Pseudo-Wissen der Schriftgelehrten, sagt E. Hoffmann –, auch nicht dadurch, daß er in Art eines moralischen Imperativs an die Vernunft des Menschen appellierte, nach dem Motto etwa des folgenden Slogan: „Seid und handelt vernünftig untereinander” –, sondern indem er allererst wieder auf den grundlegenden Unterschied von Verstand und Vernunft im menschlichen Geist hinwies. Der war in der Scholastik zwar nicht untergegangen, aber doch weitgehend verdeckt worden. Mit der Wiederentdeckung der Vernunft verfällt Nikolaus von Kues nun aber seinerseits nicht in eine Form von Vernunftgläubigkeit, sondern er weist auf ihre wesentlichen Grenzen hin, um so aber zugleich die wahre Größe menschlicher Vernunft sichtbar zu machen. Das neue Vernunftwissen – von Cusanus programmatisch als „docta ignorantia” (belehrte Unwissenheit) bestimmt – ist sich bewußt, ein Nichtwissen zu sein, sofern wir das Unendliche selber nicht in einer diesem angemessenen, also gleichfalls unendlichen Weise begreifen. Unsere Vernunft, obgleich sie als unser höchstes Einsichtsvermögen den höchsten Begriff des Unendlichen denkt, ist ihm dennoch nicht etwa adäquat. Adäquation herrscht höchstens im Reich des Verstandes, wo unsere ratio etwa dem Inhalt der mathematischen Begriffe gewachsen ist. Das Unendliche aber ist der Vernunft nicht in entsprechender Weise denkbar, eben weil die Vernunft nicht das Unendliche selbst ist, sondern ihr nur die unendliche Aufgabe zukommt. Wo Cusanus auf die Unendlichkeit der Vernunft zu sprechen kommt, hat er diesen unendlichen Erkenntnis- und Verähnlichungsprozeß im Auge; auch wenn es in der Schrift *De dato patris luminum* heißt, der Mensch sei ein „deus humanatus”, aber eben bloß ein vermenschlichter Gott, und Cusanus fügt noch hinzu: *humanitas non est deus*: die Menschennatur ist nicht Gott. Von Feuerbachs *homo homini deus* und von Marxens Erklärung, daß der Mensch für den Menschen das höchste Wesen sei, sind wir also himmelweit entfernt.

Im ersten Buch von *De docta ignorantia* (c. 3) schreibt Cusanus: „Die Vernunft, die nicht selber die Wahrheit ist, erfaßt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht unendlich genauer erfaßt werden könnte (*quin per infinitum praecisius comprehendi possit*). Bleibt es daher bei Cusanus bei der Abbildlichkeit des Menschen und der menschlichen Vernunft – ist doch der Mensch unter allen Abbildern des unendlichen Urbildes dasjenige, das um die eigene Abbildlichkeit weiß –, dann gilt auch vom Menschen der andere Satz aus *De docta ignorantia*: „Obwohl jedes Abbild dem Urbild ähnlich werden möchte . . ., so ist doch kein Abbild dem Urbild so ähnlich oder gleich, daß es nicht in einem unendlichen Prozeß immer noch ähnlicher und gleicher werden könnte“ (I, 11). Nicht die Unendlichkeit selbst kann unser sein, aber unser ist die unendliche Aufgabe, die Wahrheit und damit auch das wahre Ich zu suchen und zu finden. Durch diesen Gedanken von der Unendlichkeit hat Cusanus ebenso in die Zukunft gewirkt, wie er sich darin Mittelalter und Antike verbunden wußte. Denn nicht Bruch mit der Vergangenheit war das von ihm intendierte Ziel, sondern die Erneuerung altbewährten Denkens. Das neue Denken, das über die Verstandeslogik hinaus in der Vernunftdialektik und Gesamtanalyse des Geistes, der *mens*, wurzeln sollte, hat er daher im Sinne eines durch ihn wieder freigelegten, aber vorher verschüttet gewesenen Weges aufgefaßt. In diesem alten, aber trotzdem ewig jungen Denken erblickte er eine echte Chance, daß der Mensch zu sich selbst finde, der werde, der er sein möchte.

Daher bleibt mir zum Schluß der Wunsch und die Hoffnung, meine Damen und Herren, daß dieses Cusanus-Symposion, das Vernunft und Erkenntnis bei Cusanus in den Mittelpunkt seiner Diskussion stellen möchte, einen Beitrag leisten möge zu der Frage, wer der Mensch sei, welche Bestimmung und Berufung ihm auferlegt sei und welche Stelle im Universum er einzunehmen habe: die des unendlich Großen oder des unendlich Kleinen, das aber dennoch das Unendliche selbst ist, allerdings nicht im Sinne der Identität, sondern der Teilhabe.

Staatssekretärin Dr. Hanna-Renate Laurien, Mainz

Herr Landtagspräsident, meine Damen und Herren, ich muß mit einer Entschuldigung und einer Erläuterung beginnen. Zuerst weil Herr Minister Dr. Vogel dadurch, daß er zur selben Zeit den Haushaltsausschuß des Bundestages, dessen Termine schwankender als die der Cusanus-Feier hier sind, begleiten muß, nicht da sein kann.

Im Namen von Herrn Minister Dr. Vogel möchte ich Ihnen ausdrücklich sagen, daß er auf Ihr Verständnis rechnet. Gerade weil es sich um Fragen der hiesigen Universität handelt, kann er den Haushaltsausschuß des Bundestages nicht etwa unbegleitet lassen. Das könnte ungeahnte Konsequenzen haben. Dafür also einfach die Bitte um Ihr Verständnis.

Ich komme nun aber mit dem Auftrag, im Namen von Herrn Dr. Vogel und selbstverständlich auch im Namen der Landesregierung, Ihnen zum heutigen Tag Grüße und Glückwünsche zu übermitteln und der Freude Ausdruck zu geben, daß dieses Symposium heute erstmals in Trier stattfindet; und daß hier damit ein Stück wissenschaftlicher Aktivität sichtbar wird, daß hier Theologen, Philosophen, Kirchenpolitiker miteinander in einem solchen wissenschaftlichen Tun, wissenschaftlichen Denken verbunden sind. Daß die Edition und die Erforschung der Werke des Cusanus nun doch mit dem Namen des Landes Rheinland-Pfalz, dem Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Mainz und jetzt auch in Trier verbunden ist, dies ist ja ein Stück aus der geistigen Landschaft dieses Landes.

Ich halte es für wichtig, daß in der gegenwärtigen hochschul- und bildungspolitischen Situation, es mutet ja fast an wie eine Einführung in den 19. November, den Tag, an dem im Bundesrat das Hochschulrahmengesetz diskutiert werden wird, daß in einer solchen Situation die Forschungsaufgaben aufrechterhalten und fortgesetzt werden, und zwar besonders solche Forschungsaufgaben, die eine Art Vorbild sind für universitäres Lehren und Leben, für ein Langzeitkonzept, und eben nicht für ein Konzept, das nur der Tagespolitik dient. Ich glaube, daß diese Tagung ein Beispiel dafür sein kann, wie Zusammenarbeit mit den Hochschulen und den sachverständigen Experten der Wissenschaft gesucht wird. Es scheint mir auch, obwohl es vielleicht ein bißchen überakzentuiert erscheinen mag, daß hier ein Weg aufgezeigt ist, Forschung nicht aus den Hochschulen auswandern zu lassen. Denn das kann nicht unser Ziel und unser bildungspolitisches Konzept sein.

Die Cusanus-Forschung hat zwar längst ihre eigene Stätte, sie hat auch längst Verbindungen zu anderen Hochschulen, anderen Hochschullehrern, die wesentliche Rolle dieser Akademie ist es aber nicht allein, Forschungsarbeit den Hochschulen abzunehmen, sondern im Grunde, Kooperation zu verwirklichen, den Hochschullehrern organisatorische Hilfe zu geben, zumal ja bei einem Werk wie der schon erwähnten Edition.

Nun, es war mit Selbstverständlichkeit zu erwarten, daß die Aktualität des Nikolaus von Kues von mir hier nur unter dem politischen Aspekt betrachtet werden kann, nicht unter dem der Menschlichkeit und der Nachdenklichkeit, fast der Erlösungsfähigkeit des Individuums, sondern unter dem politischen. Eine sehr persönliche Zwischenbemerkung möchte ich mir aber doch noch erlauben: Nikolaus von Kues war zwar mit 15 Jahren fähig, sich in Heidelberg mit dem Nominalismus zu beschäftigen. Ich habe mit Schmunzeln festgestellt: Das erste wirklich philosophische Buch meines Lebens, von mir mit 15 Jahren gelesen, war die Schrift *De non aliud*. Im Unterschied zu Nikolaus von Kues habe ich damals aber nichts verstanden und fand es deshalb eine ganze Zeit nur einfach schön. Das hat sich freilich später im Philosophiestudium geändert: daß man das, was man nicht versteht, schön findet.

Wenn aber Nikolaus von Kues ein Achsenpunkt des geschichtlichen, des religiösen und des philosophischen Lebens war, wenn er, wie schon mit Selbstver-

ständigkeit angesprochen, Nominalismus und Realismus versöhnen wollte, wenn für ihn die Welt – und da muß man ja sehr vorsichtig formulieren – eine stufenartige Einheit war, nicht eine Einheit nach unserem heutigen Verständnis, eine graduelle Einheit, und wenn er, was auch Wilhelm von Ockham schon geahnt hat, wenn er begriff, daß es kein Weltzentrum geben kann, weil es nur in Gott ein Zentrum und eine Zirkumferenz gibt, dann war das im Grunde schon eine Weltsicht, die auch für unser heutiges politisches Handeln einiges an aufregenden Aspekten hat. Und nehmen Sie diese andere Geschichte: daß er es deutlich macht in der Sprache seiner Zeit, wie die Perspektiven und die Standpunkte relativ sind, je nachdem ob ich vom vermeintlichen Zentrum oder von den Polen her etwas betrachte. Auch das ist im heutigen politischen Dasein eine Sicht, von der wir letztlich sowohl zur Infragestellung von Normen kommen wie, je nach dem, zur Toleranz finden können.

In dem von Ihnen, Herr Prof. Morkel, angesprochenen, dem Menschen sein Position gebenden Stichwort der *aequilibritas* ist die Geistigkeit des handelnden Menschen wohl von besonderer Bedeutung. Nikolaus von Kues wollte nicht zur zerfallenden kaiserlichen Machtstellung zurück, etwa wie im Hochmittelalter, aber – und dies sage ich jetzt, wenn auch mit Ernst, so doch mit einem kleinen Schmunzeln – er, der Kardinal, hat den Kardinälen, den Theologen und den Juristen, dem kirchlichen und dem weltlichen Rechtsstaat eine besondere Stellung zugewiesen: „Die Weiseren sind als die Leiter der anderen zu erwählen“, heißt ein berühmt gewordener Satz von ihm. Ich sehe hier natürlich besonders auf die erste Reihe. Damit meine ich nun nicht etwa Rückkehr zu einem aristokratischen Gefüge; aber ich meine, es sei erwähnenswert hier und heute, davon zu sprechen, daß er einen Anspruch formuliert hat, der in solcher Repräsentanz steckt.

Nur, so Cusanus, wer die Kenntnis der *Lex conata*, der uns angeborenen Gesetze hat, wer ihre ontologische Grundlage versteht, nur der ist zur Exekutive in Staat und Kirche berufen. Sein Entwurf einer Reichsverfassung baut auf der Gewaltenteilung des Rechtsstaates, auf der Repräsentanz der geistigen Führung, auf der Judikative der Reichsfürsten und der Legislative des Einzelnen auf. Es ist gewiß in hoher Weise aktuell, so meine ich, und durchaus demokratisch, sich des Anspruchs von Amt und Aufgaben in Staat und Kirche zu erinnern. Es wäre an sich reizvoll – ich habe Herrn Minister Vogel aber versprochen, das nicht zu sehr auszuführen –, gerade auch in der Mischung von kirchlichen und weltlichen Ämtern, die das Kultusministerium Rheinland-Pfalz umfaßt, auf die Reformhoffnungen eines Nikolaus von Kues hinzuweisen, darauf hinzuweisen, wie damals die einen die Reform erhofften von der Entscheidung des Papstes, die dem Widerstreit der Interessen ein Ende machen sollte, während die anderen eine Reform erhofften von den Entscheidungen der Konzilien; und wie Cusanus durch sein Wirken dazu beigetragen hat, beide Prinzipien miteinander zu verbinden. Weil ich es aber doch, der große Cusanus möge mir das verzeihen, nicht ganz lassen kann, würde ich sagen, daß dies auch dem heute hier nicht anwesend sein könnenden Präsidenten des Zentralkomi-

tees Deutscher Katholiken als Idee und als Verpflichtung und als Anspruch manches einbringt.

Meine Damen und Herren, Sie werden sich hier einem anderen aufregenden Problem zuwenden, nämlich den Fragen der Erkenntnis, dem Sprung zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Wenn man, wie ich, sich intensiv mit Meister Eckhart beschäftigt hat, stößt man immer wieder auf die Verbindungen zwischen dem Mittelalter und Cusanus und dem, was weitergeht. Ich meine, daß es für uns auch bei dieser Frage nach der Erkenntnis wichtig bleibt, sie in unseren Alltag immer wieder einzubringen. Denn ein Alltag ohne die Frage nach der Erkenntnis, ein Alltag, der nicht auch hier die Verbindung der Gegensätze versucht, ein Alltag, der nicht versucht, vor lauter Eiligem nicht ganz das Wichtige zu vergessen, der würde wohl den Anspruch einer solchen geistigen Persönlichkeit, die niemals umsonst existiert hat, übersehen.

Zu den Verbindungen, für die uns Cusanus sehend gemacht hat, gehört vielleicht auch eine, die nicht ganz verbürgt ist, die ich aber scherzhaft berichte, weil ja in Behörden Juristen sind und weil es heute Theologennachwuchsprobleme gibt: Der junge Cusanus soll, als er sich nach dem Studium der Rechtswissenschaften in Mainz aufhielt und dort seinen ersten Prozeß verlor, sich entschlossen ganz der Theologie zugewendet haben. Diese nicht ganz belegte Haltung und Verbindung möchte ich Ihnen als Gruß und als Wunsch für diese Tage neben allem Wissenschaftlichen sagen: Dieses Stück Verbindung von Jurisprudenz und Theologie, von Philologie und Philosophie, von Menschen, die dies betreiben, wünsche ich Ihnen wissenschaftlich und menschlich, sowie – dazu bin ich nun amtsverpflichtet –, daß Sie bei allem Ernst der Wissenschaft auch dem Wort des Psalms 104 folgen: Der Wein erfreut des Menschen Herz.

Landrat Dr. Helmut Gestrich, Bernkastel-Wittlich

Meine Damen und Herren, gestatten Sie mir zum Abschluß dieser Eröffnungsfeier noch zwei Worte.

Im Namen der Cusanus-Gesellschaft danke ich Ihnen allen für Ihr Kommen. Ein ganz besonders herzliches Wort des Dankes sage ich Herrn Prof. Morkel und Herrn Prof. Kremer sowie Frau Staatssekretärin Dr. Laurien für die Grußworte und ein ebenso herzliches Wort, Ihnen, Herr Prof. de Gandillac, für Ihr einführendes Referat.

Das zweite Wort dient der weiteren Gestaltung des heutigen Abends. Im Namen des Herrn Generalvikars Prof. Dr. Hofmann und auch im eigenen Namen darf ich Sie alle ohne Ausnahme, die Sie hier sind, zu dem anschließenden Empfang, den der Herr Bischof von Trier, Prof. DDR. Bernhard Stein, in der Katholischen Akademie geben wird, einladen! Für diese Einladung möchte ich den beiden Herren im Namen aller aufrichtig danken.

## NIKOLAUS VON KUES ZWISCHEN PLATON UND HEGEL

Von Maurice de Gandillac, Paris

Cusanus hat etwa neunzehn Jahrhunderte nach Platon und etwas weniger als vierhundert Jahre vor Hegel gelebt und gewirkt. Was besagt diese chronologische Einordnung zwischen diesen beiden? Sie könnte sinnlos erscheinen. Denn Nikolaus las kaum einige griechische Wörter, und er konnte hinter den verschiedenen Larven mehr oder weniger christianisierter Neuplatonismen den genuinen Platon nur mühsam zu Gesicht bekommen. Georg Wilhelm Friedrich konnte sich über den Unterschied zwischen dem Begründer der Akademie und dessen späteren Epigonen viel besser unterrichten; von Nikolaus aber wußte er so gut wie nichts, weniger jedenfalls als von Eckhart, dessen verurteilte Sätze er schon in seiner Jugend abgeschrieben hatte<sup>1</sup>. Im ganzen Hegelschen Schrifttum findet der *«große Deutsche»*, den Friedrich Schlegel schon für einen tieferen Denker als Leibniz hielt, und Semler im Geiste eines aufgeklärten Evangelismus auslegte<sup>2</sup>, kaum eine Erwähnung. Doch zwei Hauptgründe rechtfertigen das Thema dieses Eröffnungsvortrags. *Zuerst*, daß Cusanus und Hegel, wenn sie auch Bauelemente ihrer Systeme mehreren Steinbrüchen entnahmen, auch die spekulative Kraft des Stagiriten hochschätzten und mit dessen Widerlegung der Ideenlehre mehr oder weniger einverstanden waren, aber die aristotelische Logik überholen wollten und dafür bei den Platonikern Anhalts- und Stützpunkte fanden. *Zweitens*, daß manche heutigen Leser, einige Äußerungen des Cusanus mit neueren Brillen ansehend, nicht selten in Versuchung kommen, dessen *coincidentia oppositorum* im Lichte der Hegelschen Dialektik auszudeuten und einige Züge in dessen Theologie so zu verstehen (oder mißzuverstehen), daß der Kardinal von Kues als wahrer Vorläufer des Berliner Professors gelten solle.

In welchem Maße Cusanus und Hegel für Anhänger einer und derselben platonischen Tradition zu halten seien, bis zu welchem Grade dieser, durch Vermitt-

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. NOHL, Tübingen 1907, S. 367. Ihm unbekannt waren allerdings folgende Zeilen, wo Eckhart mit dem Doppelsinn des Zeitworts *aufheben* (bzw. *tollere*) so kühn spielt: unser herre sprach: 'swer wil komen ze mir, der sol sîn selbes üzgân und verzihen und sol sîn criuze üfheben', daz ist: er sol abelegen und abetuoen allez, daz criuze und leit ist. Daz buoch der götlichen troestunge: MEISTER ECKHART, DW V, S. 45, Z. 14-16.

<sup>2</sup> Erst 1936 wurde der Brief herausgegeben, in dem F. Schlegel, V, I, neben seiner rühmenden Meinung über das cusanische Werk, auch sein Erschrecktsein vor der Schwierigkeit, es zu übersetzen, ausdrückt. Vgl. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues und die deutsche Philosophie*, Heidelberg 1940.

lung oder unter dem Einfluß ähnlicher Strömungen, als Fortsetzer jenes gelten dürfe, das sind Fragen, die wohl niemand innerhalb einer kurzen Stunde endgültig beantworten möchte. Ich beschränke mich deshalb darauf, wenigstens diese doppelte Problematik etwas näher zu bestimmen.

## I

In seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hat Hegel den Platonismus, den Aristotelismus und den Neuplatonismus als drei Phasen einer Gesamtentwicklung dargestellt. Darüber gibt es bekanntlich eine vortreffliche Studie des Kollegen Gadamer<sup>3</sup>. Wäre er heute hier, so hätte er dieses Thema als Fachmann behandelt. Dazu leider verpflichtet, ihn zu ersetzen, möchte ich den umfangreichen Stoff hier möglichst verdichten. Nach Hegel, der die gemeine Auslegung der *Idee* als getrenntes Ding abweist, besteht Platons großes Verdienst in der Vorahnung: das vom Geiste erzeugte „Allgemeine“ sei Verbindung des Seins und des Nichtseins, der Einheit und der Mehrheit, das heiße „Indifferenz in der Differenz“<sup>4</sup>, Platons Irrtum hingegen darin: den Demiurgen als ein von der wahren Wesenheit der Dinge abgeschnittenes Wesen betrachtet zu haben. Während die Neueren bei Platon *zu wenig* entdeckten, hätten Plotin und Proklos in dessen Schrifttum „zu viel“ gefunden; das von ihnen Hinzugefügte liege jedoch auf der Linie der zwischen den Zeilen steckenden Anschauungen der letzten Dialoge, namentlich daß Gott der Vernunft unmittelbar innewohne<sup>5</sup>.

Bei solcher Vertiefung des Platonismus habe Aristoteles seine Rolle gespielt. Denn trotz der erbärmlichen Unzulänglichkeit seiner Logik seien ihm tiefe spekulative Begriffe zuzuschreiben. Weit davon entfernt, im Gebiet der reinen Empirie zu verweilen, habe er immer und überall, doch noch ohne systematische Durchführung, das ἀρχικώτατον gesucht und das τέλος als Selbstbestimmung verstanden. Bei Platon sei die sich selbst gleiche Idee das Wesentliche; Aristoteles aber füge die Negativität hinzu, nicht nur als Veränderung oder Nichtsein, sondern auch als Differenzierung und Bestimmung<sup>6</sup>. Im ersten unbewegten Bewegten sehe er die Einigung der δύναμις und der ἐνέργεια das an und für sich Seiende. Als Idealist sei er darin überlegen, daß er die platonischen Ideen als unfähig, irgend etwas zu bewegen, abweise. Bei aller Verschiedenheit der Äußerungen wisse er schon, wenn es auch so unklar bleibe: Spekulativ

<sup>3</sup> H.G. GADAMER, *Hegel und die antike Dialektik*: Kant-Studien I, S. 173–200.

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: SW XVIII, S. 233.

<sup>5</sup> EBD., S. 297.

<sup>6</sup> EBD., S. 322.

untrennbar seien *principium essendi* und *principium cognoscendi*, Kenntnis und Leben, Ziel und Notwendigkeit<sup>7</sup>.

In den Kreis der Vernunft – des *intellectus* – hinein seien die Neuplatoniker weiter fortgeschritten. Im Übergangsprozeß vom griechischen zum „germanischen“ Denken schreibt Hegel der Patristik keine wesentliche Rolle zu, noch weniger der Scholastik. Zunächst scheint es, er wolle auch die „Alexandriener“ beiseite lassen, indem er behauptet, sie hätten im reinen Momente der Allgemeinheit ein „Reich der Seligkeit“ erträumt<sup>8</sup>, während seiner Meinung nach die „konkrete Geschichte“ – welche übrigens „nicht eilig“ sei – durch „Umleitungen“ fortschreite<sup>9</sup>. Gleichzeitig mit dem beginnenden Ende des alten römischen Reiches, als das sich selbst wissende Bewußtsein jede endliche Stellung irgend einem äußeren Objekt gegenüber verloren habe, sei ein „Durchbruch“ möglich geworden, daß der aus seiner lauten Subjektivität herausgezogene Geist dem Menschen in Gott und Gott im Menschen begegnen konnte; so habe sich die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit der „Gegenständlichkeit“ wenigstens angekündigt.

Bei Philon bemerke man schon erste Spuren einer philosophischen Betrachtung des Geschichtlichen, jenseits von der Buchstäblichkeit der Heiligen Schrift; darin liege jedoch Philons Irrtum: er betone einseitig das Nichtwissen, verweile bei dem Verstand (*ratio*), manchmal bei der Einbildungskraft, betrachte den Logos als Bild, nicht als innere Bestimmtheit des Vaters.

Reiner Philosoph sei freilich Plotin, kein Mystagog oder Gnostiker, jedenfalls kein „unsinniger Brahmin“, der die indifferente Leere als höchstes Gut ansehe<sup>10</sup>. Er verstehe den „vernunftmäßigen“ Aufstieg des Denkens auf eine „spekulative“ Weise. Und doch bleibt Hegel vor den (vielleicht flüchtig gelesenen) *Enneaden* sehr vorbehalten; nach ihm glaube Plotin, Gott sei pures Wesen, keine „Existenz“, die sich durch die vermittelnde Natur offenbare; innerhalb der Hervorgänge fehle das Moment der Entgegensetzung; unwichtig bleibe die Erwähnung einer „intelligiblen“ Materie, die nur als rein unbestimmt, nicht als tätige Andersheit verstanden werde; „Ausfließen“ und „Fall“ seien nichts als hohle, noch bildhafte Begriffe, armselige Äußerungen, die dem wahren dialektischen Vorgang des Bewußtseins kaum zu entsprechen vermöchten. Noch strenger werden dann Porphyrios und Iamblichos verurteilt, jener als rationaler Logiker, dieser als irrationaler Magier.

Proklos dagegen sei „die Spitze der neuplatonischen“, noch besser: die Vollen- dung der ganzen griechischen Philosophie. Wie es unser Kollege Beierwaltes sorgfältig nachwies<sup>11</sup>, hat Hegel auf griechisch die *Theologia Platonis*, dann die

<sup>7</sup> Über die innere Teleologie und die Natur als Lebens, vgl. z. B. EBD. S. 341 ff.

<sup>8</sup> EBD., Bd. XVII, S. 139.

<sup>9</sup> EBD., S. 65.

<sup>10</sup> EBD., Bd. XIX, S. 45.

<sup>11</sup> Im Sammelwerk *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, S. 243 ff.

*Elementatio theologica* gründlich gelesen; er konnte auch gegen Ende seines Lebens die teilweise ihm gewidmete Cousin-Ausgabe der Kommentare benützen. Der Briefwechsel mit Kreuzer läßt erkennen, mit welchem brennendem Interesse er die Korrekturbogen der *Elementatio* in Heidelberg erwartete. Damals galt Proklos als *Schwärmer*. Hegel, den Staudenmaier, Senger und Feuerbach als „den deutschen Proklos“ verschreien wollten, hält ihn für denjenigen, der das Systematisieren des neuplatonischen Denkens leistete, und zwar indem er diese drei großen Motive zur Geltung brachte: Entsinnlichung des Denkens, Primat der konkreten Totalität (d. h. der dynamischen Identität des Seins, des Lebens und des Geistes), als Einigungskraft verstandene Einheit. Im plotinischen "Ev habe Proklos richtig zwei Stufen unterschieden: die reine, erhabene, jenseits von jeder Teilhabe, und die teilgenommene wurzelhafte Einheit; weiter habe er im Νοῦς den inneren Vorgang der Umkehr-Rückkehr scharfsinnig erkannt. Obgleich der Gedanke der „unendlichen Subjektivität“ als einer „absoluten Freiheit“ Proklos noch verschlossen bleibe, da die Andersheit nur als schwächer gewordene Gleichheit, nicht als „Selbstentfremdung“, die Kreisförmigkeit des Hervorgangs weniger als wirklicher Fortschritt denn als reine Rückkehr des verlorenen Sohns dargestellt werden, handle es sich doch bei ihm schon um eine „Vorstufe des absoluten Idealismus“.

## II

Von solchem *Idealismus* hat *Nikolaus von Kues* selbstverständlich noch keine Ahnung. Nichtsdestoweniger hält auch er den Platonismus für eine Vorstufe der Wahrheit. Nicht nur in seinen Dialogen und Traktaten, auch in Predigten erwähnt er öfters Platon, immer mit Ehrfurcht, auch wenn er ihn gelegentlich tadelt, namentlich weil dieser Philosoph gelehrt habe, die Menschenseelen hätten vor ihrem Abstieg in den leiblichen Kerker die Ideen in ihrem Ansich schauen können und durch eigene Erkenntniskraft vermöchten sie auch von sich aus hinüberzugelangen<sup>12</sup>.

Schon in *Predigt II* enthält der Vergleich der dreifachen Wirkung der geistigen Geburt Christi der Seele (*contemplatio-amor-prudentia*) und der dreifachen Wirkung der Sonne (*illuminatio-calefactio-fructificatio*), zugleich mit der biblischen Symbolik auch Einflüsse des platonischen Wortschatzes. Ebenda behauptet der junge Cusanus auch sogar, allerdings auf Augustinus gestützt, Platon habe nicht nur gewußt, daß es einen einzigen Gott gibt, sondern auch vom göttlichen Logos gesprochen und so „fast das ganze Evangelium entdeckt“<sup>13</sup>. Nebst weiteren Andeutungen, sind die Stellen der *Predigt 155* (Zählung nach Koch), wo der *spiritus vitae* mit dem unsterblichen Intellekt gleich-

<sup>12</sup> *Sermo* LII (Pred. 43).

<sup>13</sup> *Sermo* II (h XVI/I, N. 27).

gesetzt wird, der aus sich Leben haucht, „wie schon Platon sah“, und der *Predigt 158* (nach Zählung Kochs), wo die noch unschuldige Seele durch das (aus dem *Phaidros* stammende) Bild des wohlgezügelten Pferdes symbolisiert wird, besonders hervorzuheben. Auch das cusanische Bild des Stammvaters der Menschheit ist nicht nur in der biblisch-patristisch-scholastischen Überlieferung verwurzelt; es trägt hie und da auch Züge des platonischen Weisen an sich<sup>14</sup>.

Bemerkenswert ist übrigens, daß Cusanus, der – wie die mittelalterlichen *Platoniker* – den *Timaios* nach Chalkidios gut kennt, andere Dialoge selten erwähnt, auch diejenigen, die er selbst in der Übersetzung von Henricus Aristippus besaß<sup>15</sup>. Vielleicht nach Cicero, mit zwei Irrtümern aber, die ein flüchtiges Lesen oder eine brüchige Erinnerung beweisen, führt er auch noch in *De venatione sapientiae*<sup>16</sup> eine Stelle aus *Menon* an<sup>17</sup>, die mit dem Thema des *Idiota* streng zusammenpassen könnte. Andere Zitate sind vage und ungefähr. Dagegen las er sorgfältig das *Corpus Areopagiticum* (unter anderem in der Übersetzung seines Freundes Ambrosio Traversari). Seine Kodizes des prokleischen Parmenides-Kommentars und der *Elementatio* (in Moerbeckes Übersetzung) enthalten, wie jeder weiß, zahlreiche Randbemerkungen von seiner eigenen Hand. Bis 1458 hat er auf die lateinische Übersetzung der *Theologia Platonis* eifrig gewartet. Der Platonismus war ihm freilich noch durch mehrere andere Quellen zugänglich (in den letzten Jahren sogar durch Diogenes Laertios). Mit Dionysios und Proklos entspann sich jedoch ein ständiger Umgang, der einer Wahlverwandtschaft entsprach.

Hinter dem Schleier solcher Vermittlungen bleibt aber das mehr oder weniger *mythische* Bild des *göttlichen* Platon das eines Weisen, der seine Jünger durch versteckte Anspielungen ein Geheimnis gelehrt und es später einigen Erwählten überliefert habe. Zu diesen zählt er nicht nur Proklos als den für glaubwürdig gehaltenen Ausleger des *Parmenides*, sondern auch den (vermeintlich fünfhundert Jahre vor Proklos lebenden und als Vertrauten des Apostels der Heiden geltenden) *göttlichen* Dionysius. Denn nachdem Nikolaus Avicenna als Anhänger der negativen Theologie gerühmt hat, fügt er hinzu:

sed acutius ante ipsum divinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere; quem adeo divinus Dionysius imitatus est, ut saepius Platonis verba seriatim posuisse reperitur<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956, S. 62.

<sup>15</sup> Über die cusanische Kenntnis und Ausdeutung des platonischen Schrifttums und Denkens vgl. den umfangreichen und scharfsinnigen Beitrag von J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues*: NIMM, S. 113–135.

<sup>16</sup> *Ven. sap.* 31: (NvKdÜ H. 14, S. 144, N. 94).

<sup>17</sup> PLATON, *Menon*, 82 B ff.

<sup>18</sup> *Apol. doct. ign.*, (h II, S. 10, Z. 9 – 12). Bei einer späteren Eintragung (Cod. Cus. 44, fol. 1<sup>v</sup>) scheint Nikolaus – nur vorübergehend – daran gedacht zu haben, daß dieser Dionysius erst nach Athanasius, Ambrosius und Augustinus, aber vor Papst Gregor I. gelebt habe.

Etwas später wird ein Faber Stapulensis sich darum bemühen, den *apostolischen* Dionysios von *stehlenden* Neuplatonikern scharf zu trennen<sup>19</sup>. Cusanus scheint ohne Bedenken anzunehmen, daß der heilige Areopagite und der heidnische Scholar der Athenischen Schule eine und dieselbe Lehre treu überlieferten und interpretierten.

Wenn er aber in einer Schrift, die der Apologie seiner *docta ignorantia* dienen solle, sich auf einen Stamm von philosophisch-theologischen Denkern stützt, der neben den Viktorinern und anderen in gutem Rufe stehenden Scholastikern auch mehrere verdächtige *auctoritates* (wie Johannes Scotus Eriugena und Meister Eckhart) enthält, so wird damit das Vorrecht einer Tradition, die in einem sehr erweiterten Sinne als *platonisch* gelten dürfte, sicher nicht als unbedingt vertreten. Nach der philosophischen Genealogie, die Proklos am Anfang seines Parmenides-Kommentars vorstellt, mag freilich Parmenides für Zenons *Vater* und des Sokrates *Großvater* gehalten werden. Schwierig wäre es jedoch, Pythagoras, Epikur und andere mitunter lobend erwähnte Denker unter die *Platoniker* einzureihen. Die cusanische Grundauffassung ist diese: beim gemeinsamen Suchen haben sie alle mitgearbeitet, keine Philosophen aber sind unfehlbar, auch die nicht, die man für die *principes* halten darf. Wie Aristoteles ist zum Beispiel auch Platon in denselben Irrtum geraten, den er bei Anaxagoras streng getadelt hatte, indem er nach anderen Gründen als der göttlichen Vernunft selbst suchte<sup>20</sup>.

### III

Zwischen Cusanus und Hegel besteht der Hauptunterschied, daß Hegel eine fortschreitende Entwicklung des Bewußtseins durch verwickelte Reihen dia-

---

<sup>19</sup> Von Dionysius (der ihm noch als „Atheniensium episcopus et Galliarum apostolus“ galt) behauptet FABER STAPULENSIS: „hunc sacratissimum diuinae reseratio- nis sapientiae authorem neque Platonicum, Aristotelicum, Stoicum aut Epicureum, sed Jhesu, uitae authoris, et Spiritus Sancti, sub diuinissimis Paulo et Hierotheo praeceptoribus, esse philosophum. Und nachdem er feierlich erklärte: „sancta sanctis reliquantur et prophana prophanis“, wirft er den „Platonikern“ vor: „sibi uanum diuinitatis nomen ex furto scriptorum presertim huius sanctissimi patris et supramundani philosophi quaesisse“ (Vorwort zu *Dionysii Opera*, Parisiis 1499, fol. Aiii, v). In folgenden Jahren sammelt Stapulensis Handschriften des Cusanus für seine, 1514 erschienene, Ausgabe. Doch enthält der zweite Druck der *Dionysii Opera*, Paris 1515, dieselbe unveränderte Verurteilung, welche als indirektes Berichtigendes des cusanischen Standpunktes gelten dürfte. Eben darum tadelt Symphorien Champier wiederum seinen Freund Lefèvre d’Etaples, dieser habe die platonische Abstammung der dionysischen Schriften in Abrede gestellt: *Mirabilium diuinorum humanorumque uolumina quatuor*, Parisiis 1517, fol. Aij r und iy r).

<sup>20</sup> *Beryl.* 36 (h XI/1, S. 49, Z. 25 – 26).

lektischer Entgegensetzungen zu begreifen sucht, während nach Nikolaus kein endlicher Geist, weder der scharfsinnigste Denker noch auch, wie es scheint, der begeistertste Prophet und Verkünder religiöser Offenbarung, die *absolute* Wahrheit ohne die Vermittlung von mehr oder weniger ungenauen Bildern und Begriffen erfassen und aussprechen könne. So findet Cusanus im historischen Nebeneinandersein immer nur unzulängliche Mutmaßungen; deren Denkfehler aber betrachtet er weniger als positive Irrtümer denn als nur einseitige Einsichten. Das höchste Verdienst der *Weisen* sieht er darin, wie schon Sokrates sein Unwissen zu er- und zu bekennen. Deshalb

„erklärte Platon, der ein wenig weiter sah als die anderen Philosophen, seine Verwunderung, wenn Gott gefunden werden könne, und seine noch größere Verwunderung, wenn der Gefundene auch verkündet werden könnte“.

Nicht weniger richtig urteile Aristoteles, indem er die *quidditas omnium uti scibilis est* als *semper quaesita* bezeichne<sup>21</sup>.

Auch schon zu Anfang von *De docta ignorantia* erinnert Cusanus an den berühmten Satz des Stagiriten über das menschliche Einsichtsvermögen, das, wie der Nachtvogel von der sinnlichen Sonne, von der reinen Wahrheit geblendet wird<sup>22</sup>. Trotz aller strengen Äußerungen über die *aristotelische Sekte*, die das Prinzip der Koinzidenz als *Häresie* verurteilt<sup>23</sup>, sowie über die mangelhafte aristotelische Auffassung des dritten Momentes im Verhältnis von Form und Materie (*privatio*, statt *nexus*, als *inchoatio formae in materia*)<sup>24</sup>, erscheinen damit auch die Schranken dieses Denkens als solche jeder *Philosophie*, die diesseits der *Mauer der Koinzidenz* bleibt, wogegen Cusanus sein Koinzidenzprinzip als *directio speculantis* richtet<sup>25</sup>. Eine halboffene Tür läßt er auch diesen, indem er erklärt, „wenige Philosophen“ (also doch einige!) haben „den Ursprung der Verbindung“ erkannt; da handle es sich aber um die einigende Liebe. Über das *principium conexivum ante dualitatem* (als Analogon zum Geist in der Trinität) sollen tatsächlich „alle Philosophen“ gemeinsam mit ihrem vermeintlichen Führer „im höchsten Grade geirrt haben“<sup>26</sup>. Obgleich die *Platoniker* auf dem Wege zur Entdeckung eines Hauptsatzes, den Cusanus selbst als *göttliche Gabe* empfangen zu haben glaubte, weiter als andere fortgeschritten seien (Hegel wird bemerken: sie haben zu ihrer rechten Zeit eine wichtige

<sup>21</sup> *Ven. sap.* 12: NvKdÜ H. 14, N. 33 und 31; vgl. *Directio* 18 (h XIII, S. 44, Z. 1–10).

<sup>22</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* α, 993 b 9 – 11; *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 15 – 17).

<sup>23</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 7 f.).

<sup>24</sup> *Beryl.* 25.

<sup>25</sup> *Directio* 19 (h XIII, S. 46, Z. 2 – 8). Hier klingt das Wort *speculatio* ganz anders als bei Hegel.

<sup>26</sup> *Beryl.* 25 (h XI/I, S. 31, Z. 16 – 18): „*arbitror ipsum, quamvis super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime defecisse*“.

Brücke überholen müssen), bleibt doch dies: Auch da, wo der Verfasser des Traktates *De principio* die prokleische Auslegung des *Parmenides* in dem Sinne des echten Platon versteht (und einigen Anschauungen des *Philebos* und des *Sophistes* begegnet, indem er die Dialektik des Gleichen und des Anderen, der Ruhe und der Bewegung für seinen metaphysisch-theologischen Vorsatz anwendet), erhebt er doch scharfe Vorwürfe, nicht nur gegen den aristotelischen ersten Beweger, der den Himmel durch Anziehung sich drehen ließe, sondern auch gegen den platonischen Demiurgen, der, indem er eine Welt von reinen Ideen betrachte, ein Netz von niederen Ideen erzeuge, welche das *Endliche* überall beherrschen sollten. Wegen des falschen Vorrechts des *πέρας* haben doch die Platoniker die wahrhaftige Zweiheit verkannt, welche aus zwei echten Unendlichkeiten bestehe, *finibilis infinitas* (*post omne ens*) und *finiens infinitas* (*ante omne ens*)<sup>27</sup>. Ja, betreffs der Frage des Unendlichen sei Aristoteles vielleicht scharfblickender, nicht nur weil er die eigene Tätigkeit des *Nous* (die bei Cusanus als erzeugende Nachahmung der *göttlichen Kunst*, bei Hegel als dialektischer Vorgang ausgelegt wird) erkenne, sondern auch weil er (wenigstens nach einer *pia interpretatio*, die, mit anderen Worten, sogar bei Hegel zu finden ist) es vorgeahnt habe, die „unendliche Kraft“ des Ersten Bewegers solle aus sich eine „in allen Dingen teilgenommene Möglichkeit“ ausfließen lassen<sup>28</sup>.

Zwischen den beiden *philosophiae principes* gibt es danach in manchen Fällen nur einen Wortschatzunterschied. Spricht Platon von der Weltseele, so Aristoteles von der Natur; so *vermutet* Cusanus, da jener und dieser denselben überall wirkenden göttlichen Geist bezeichnen wollte<sup>29</sup>. Hat Platon das Bild Gottes zunächst auf der Stufe der *intellectibilitas* betrachtet, dann den *descensus* zum Verstand und in die Sinnlichkeit dargestellt, während Aristoteles denselben Weg aufwärts geht<sup>30</sup>, so findet Cusanus beides richtig, jedoch erst im Lichte der auf der *coincidentia* begründeten *transsumptio*. Wenn sich Nikolaus aber öfter zum Platonismus bekennt, dann liegt es nicht nur daran, daß er Dionysios für einen echten Platoniker hält, sondern es auch für berechtigt hält, einige (durch Proklos besonders bekannte und interpretierte) Äußerungen Platons so auszudeuten, als ob schon der alte Philosoph das *Erste* jenseits von jeder Art des *intellectus* erfaßt habe, und zwar auf eine Weise, die man mit Paulus eine „Offenbarung“ Gottes nennen<sup>31</sup> und mit einem Licht, das in die Augen falle, vergleichen könne<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> *De princ.*: Schr. II, S. 248 f.

<sup>28</sup> *Directio* 10.

<sup>29</sup> *De mente* 2.

<sup>30</sup> EBD. 14.

<sup>31</sup> *Röm* I, 19.

<sup>32</sup> *Directio* 20 (h XIII, S. 48, Z. 9 – 16): „Primum igitur, cuius participatione omnia id sunt, quod sunt, ante intellectum videtur. (...) Ex quo Platonem reor rerum substantiam seu principium in mente sua revelationis via percepisse modo, quo Apostolus ad Romanos dicit Deum se illis revelasse, quam equidem revelationem in

Nikolaus spricht hier von einer *revelationis via*, die eine *perceptio in mente* der *rerum substantia* ermögliche. Ist dabei aber nicht daran zu zweifeln, ob er im Bereich der reinen Philosophie bleibe? Noch schwieriger ist es, die Demarkationslinie zwischen der *offenbaren* (oder *geoffenbarten*) Hegelschen *Religion* und dem *absoluten Wissen* (oder der *Philosophie*) genau zu ziehen. Schon bei dem echten Platon waren die Grenzen zwischen Mythos und Logos, daimonischer Begeisterung und rationalem Schlusse, pythagorisch-orphischen Traditionen und sokratischer Maieutik, strenger Wissenschaft und *schöner Gefahr* höchst durchlässig.

#### IV

Die Frage, ob Cusanus irgendwie als Hegels Vorläufer gelten darf, möchten wir jetzt auf den drei Ebenen: Philosophie der Geschichte, Logik der Synthese, Trinitäts- und Inkarnationslehre, stellen und ganz anspruchlos Ansätze zu möglichen Antworten bieten.

Fürs erste ist es, besonders nach den Studien von Rudolf Haubst, unleugbar, wie ernst Cusanus (nicht nur als Prediger, sondern in seinem ganzen Schrifttum) – obwohl er das Gewordensein durch Erschaffung zugleich als metaphysische Abhängigkeit des Zeit-räumlichen vom absoluten Unendlichen, die eschatologische Erneuerung der geschaffenen Welt als Vollendung der auch schon in der Menschheitsgeschichte als *pax fidei* erträumten Versöhnung, die Fleischwerdung des ewigen Wortes im Mittelpunkt des historischen Geschehens als eine soteriologische Notwendigkeit betrachtete, die sich auf maximale und endgültige Weise nur durch eine solche Verknüpfung des Schöpfers und der Schöpfung verwirklichen lasse – diese Ereignisse nichtsdestoweniger für einmalige Tatsachen gehalten hat. Bei Hegel wurde dagegen schon in den Jugendschriften der *objektive Glaube* – zunächst zu Gunsten einer gefühlsmäßigen Subjektivität, dann einer vernunftmäßigen Sittlichkeit, und schließlich, in späteren Werken, eines (von der Sehnsucht nach der verstandesmäßigen Trennung zwischen Endlichem und Unendlichem vorbereiteten) *spekulativen Karfreitags* – als *schlechte Positivität* mehr und mehr unterschätzt<sup>33</sup>. Aus der eigentlichen *Geschichte* hat er nämlich, wie es scheint, nicht nur irgend eine aus

---

lucis similitudine capio, quae sese per semetipsam visui ingerit". In diesem Tetralog bezieht sich Cusanus mehrmals auf Platons Briefe; seine Auslegung der platonischen Lehre gründet sich aber ganz ausdrücklich auf die Weise, wie Proklos solche Lehre in „Parmenidis commentariis resumit“ oder „in eius recitat Theologia“.

<sup>33</sup> Darüber hat unter mehreren anderen TH. HÄRING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 Bde., Berlin–Leipzig 1929–1940, fast alles gesagt. Das Buch von ANDRÉ LÉONARD, *La Foi chez Hegel*, Paris 1970, sei als ein neuer wichtiger Beitrag erwähnt.

Nichts schaffende Urtätigkeit aufgewiesen, sondern auch das Ende der Welt nur als das erträumte Reich des selbstbewußtgewordenen sogenannten Geistes betrachtet, ja auch das irdische Leben Jesu, dessen Kreuzigung als ein durch sich selbst Erlösung bringendes Opfer sowie dessen leibliche Auferstehung und künftige Parusie entweder unterschätzt oder rein symbolisch interpretiert. Wenn auch der „Geist“ erst durch seine Entgegensetzung zur „Natur“ zur vollen Verwirklichung gelangen solle, sei der Mensch doch kein „Mikrokosmos“. Ungern würde Hegel es Cusanus zugeben, das „heute vom ganzen Weltall beeinflusste Menschsein“ sei mit dem Universum in so strenger Verbindung, daß auch dessen Auferweckung einer wesenhaften Umwandlung der Erde und des Himmels entsprechen müsse<sup>34</sup>.

Trotz dieser augenscheinlichen Unterschiede ist eine Vergleichung beider Denkart in Hinsicht auf die menschliche Geschichte bis zu einem gewissen Grade berechtigt.

Nach Hegel soll der als *erkennend* bestimmte Geist – jenseits der mit dem *Naturgeist* gleichgesetzten, nicht aber als *anima mundi* angesehenen Seele – zuerst dem Erwachen, dann der tätigen Objektivierung des Bewußtseins und dessen durch das Erkennen des Begriffs allmählichen Befreiung entsprechen<sup>35</sup>. Dieser Vorgang objektiviert sich in der sich entwickelnden menschlichen Kultur, in den Gebilden des menschlichen Tuns und Wissens (Kunstwerke, rechtliche Einrichtungen, philosophische Lehren), die Hegel *phänomenologisch* betrachtet. Darin aber sind selbstverständlich auch religiöse Glaubensansätze und Institutionen eingeschlossen. Insofern also die Geburt, das Leben und der Tod Christi eine glaubende und tätige Gemeinschaft erzeugt haben, sind sie höchst sinnvoll und konnten sie auch nur da erscheinen, wo und wann Griechenland, Rom und Israel miteinander zusammentrafen, weil der Weltgeist damals reif genug wurde, um in der reinen Subjektivität des *verschwindenden* Bewußtseins die Fülle der Substanz zu erkennen<sup>36</sup>. So hat Hegel, nicht ohne Vieldeutigkeit, doch vielleicht schärfer als jeder andere neuere Philosoph, die historische Rolle des Christentums anerkannt, nicht nur in der Mitte des (noch aus abendländischer Perspektive betrachteten) Weltgeschehens, sondern auch (in einer sicher fragwürdigen neuen Sicht) am Ende des dialektischen Vorgangs, in strenger Verbindung mit dem geistigen Fortschritt der Menschheit. Auch Cusanus mißt der Entwicklung der Menschheit auf der Erde große Bedeutung zu, jedoch unter der Voraussetzung der ihr von Gott bestimmten

---

<sup>34</sup> *Predigt* 158, Cod. Vat. lat 1245, fol. 57<sup>ra</sup>: „Sicut homo renovatur per resurrectionem, ita omnia, sine quibus homo hodie non est. Sed hodie ad esse hominis totum universum influit, coelum, terra et quae in eis sunt; sic illa omnia, hoc est totum universum, necesse erit renovari homine ad immortalitatem translato“.

<sup>35</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 387 ff.

<sup>36</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Meiner III, S. 241 und 242; IV, S. 185.

Berufung. Indem er, als Prediger, den Symbolismus des Epiphaniestages auslegt, zeigt er, wie das Lebewesen Mensch nackt zur Welt kam, dann (nach dem Schema des Protagoras-Mythos)<sup>37</sup> die mechanischen und liberalen Künste erfand und schließlich das religiöse Wissen empfing als Weg zur göttlichen Sohnschaft<sup>38</sup>. Mehrmals betont er jedenfalls den positiven Wert der menschlichen Kulturleistung. Zum Unterschied von Hegel, der „die Partikularität der Individuen“ als „die entfernten und trüben Medien“ der anschaulichen Bezeichnung einer „Zeit“, eines „Volkes“, einer „Bildung“ bezeichnet<sup>39</sup>, hält er aber die großen Erfindungen für Gaben, die zugleich Gnaden sind. Er schätzt auch die Leistung mancher Einzelpersonen höher, wie es scheint, als die ihres Zeitalters oder Kulturkreises<sup>40</sup>.

Nikolaus bleibt von der Hegelschen Geschichtsphilosophie auch dadurch ziemlich weit entfernt, daß er die Aufeinanderfolge der das kulturelle und geistige Geschehen gestaltenden *Annäherungen* weder als geraden Fortschritt noch als dialektisches Spiel von Wirkungen und Gegenwirkungen betrachtet. So wisse zum Beispiel der später kommende Mohammed weniger als Moses und Jesus; er gilt auch nicht als Träger einer eigentlichen *Antithese*; er sollte nach Cusanus vielmehr auf seine Art dazu beitragen, rohe Nomaden zur Verehrung des Einen Gottes, zu einer (wenn auch entstellten und mangelhaften) Kenntnis der göttlichen Fleischwerdung, ja sogar der ausdrücklich negierten Dreifaltigkeit anleiten<sup>41</sup>. In seiner Zeit bemerkt Cusanus, daß das Aufblühen der Künste und des Wissens einen erbärmlichen Niedergang der kirchlichen und kaiserlichen Ordnung begleitet. Er entwirft Pläne für eine Neuordnung in Kirche und Reich, die einerseits manches aus der guten alten Zeit restaurieren, aber auch Wege in eine bessere Zukunft bahnen sollten<sup>42</sup>. Er freut sich darüber, daß die *Weisesten* unter den Griechen, Lateinern und Arabern den größten Aberglauben mehr und mehr verwerfen, muß aber den religiösen Krieg zwischen den Verehrern desselben Gottes um so mehr bedauern<sup>43</sup>. Wie Obstbäume sollen

---

<sup>37</sup> Protagoras 320 C – 322 D.

<sup>38</sup> Predigt 213: CT I, 2 – 5, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, S. 94 – 96, N. 12 – 13.

<sup>39</sup> *Enzyklopädie* § 549, Bemerkung, S. 426 ff.

<sup>40</sup> Vgl. *De ludo* I (Straßburger Ausgabe, Neudruck mit Nummerierung von P. Wilpert, Berlin 1961, S. 587, N. 34): „Nam cum ego hunc ludum inuenirem, cogitau, consideraui et determinaui quae alius nec cogitauit nec considerauit nec determinauit, quia quisque hominum liber est cogitare quecumque uoluerit, similiter considerare atque determinare. Quare non omnes idem cogitant, quando quisque habet liberum proprium spiritum.“

<sup>41</sup> *De pace* 6; *Cribr. Alch.* I, 10 – 17; II, 2 – 11.

<sup>42</sup> *Conc. cath.* passim.

<sup>43</sup> *De pace* I und bes. (über das Zurückweichen des Götzendienstes) Kap. 7 (h VII, S. 19, N. 20, Z. 15 – 17): „Detectis fallacis praeapertis atque quod ob illas Romani prudentissimi similiter et Graeci et Arabes ydola confregerunt, sperandum est omnino ydolatras Indos similiter acturos“.

auch Völker durch Einpfropfung befruchtet werden<sup>44</sup>; jede Rasse spiele so nach den klimatischen Bedingungen, die ihre Gaben und Grenzen mitbestimmen, ihre Rolle<sup>45</sup>; keine menschliche Gemeinschaft dürfe mit irgendeiner natürlichen Überlegenheit oder außerordentlichen Gnadenwahl prahlen, weder die Stadt Rom (die durch Trier als Sitz des Heiligen Stuhles ersetzt werden könnte), noch das römisch-deutsche Reich (das nur einen geringeren Teil des großen Erdballs, auch in seiner Blütezeit, beherrscht hat)<sup>46</sup>. Volksgeist und Zeitgeist sind also keine cusanischen Begriffe.

## V

Das Schema der Hegelschen Dialektik bleibt bei aller verbalen Spitzfindigkeit und trotz mancher künstlichen Anpassungen ziemlich einfach. Schon von der Lehre vom Sein her kann man die ganze Verfahrensweise begreifen: als reine Abstraktion betrachtet, sei das Sein als lauterer Nichts gesetzt, müsse sich dann mit sich selbst durch das Werden einigen; Sein und Nichts seien daher ineinander so „aufgehoben“, daß jenes in diesem und dieses in jenem“ verschwinden solle. Eben dadurch, daß es sich selbst widerspreche, komme endlich das Werden in die Einheit, in der es sich als Dasein bestimme<sup>47</sup>. Dieser bis zum Überdruß wiederholten Systematisierung ist die cusanische *ars coincidentiarum*, wenigstens als überall ohne weiteres anwendbarer Kunstgriff, nur sehr schwer vergleichbar. Wegen gemeinsamer platonischer und christlicher Wurzeln bleiben jedoch bis zu einem gewissen Grade Vergleichsmöglichkeiten. Darüber können wir nur kurze bescheidene Bemerkungen hier vortragen.

Von untergeordneter Bedeutung war das dritte Moment der neuplatonischen absteigenden Ternare, nämlich nicht nur die von Proklos in strenger Verbindung mit οὐσία und ταυτότης betrachtete ἐτερότης<sup>48</sup>, sondern auch die auf die Grenze von Zeit und Ewigkeit gesetzte plotinische ψυχή, deren niedriger Teil sich in Tätigkeitsbegehren von dem das εἶν beschauenden νοῦς abwärts entferne<sup>49</sup>. Nach Cusanus wie nach Hegel sind *nexus* und *Synthese* dagegen aufwärts gerichtet und bewegende Kräfte. Das zweite Moment bezeichnet Nikolaus aber als *aequalitas* oder *proles*<sup>50</sup>, Hegel mehr als Andersheit und Entfremdung denn

<sup>44</sup> *De coni.* II, 8 (h III, N. 16).

<sup>45</sup> EBD. II, 15.

<sup>46</sup> *Conc. cath.* II, 34, und III, 6.

<sup>47</sup> *Enzyklopädie* § 89, S. III.

<sup>48</sup> PROKLOS, *In Parmenidem*, ed. V. COUSIN, Paris 1864, S. 735.

<sup>49</sup> PLOTIN, *Enneades* III, 7, 11.

<sup>50</sup> In *Sermo* I (h XVI/1, S. 7, N. 6) fand man auch die lullische Bezeichnung der zweiten Person als *deificabilis* (bzw. *generabilis*, *iustificabilis*, *amabilis*, etc.), der ersten als *deificans*, der dritten als *deificare deificantis et deificabilis*. Danach wäre das Wort eher Möglichkeit als Gleichheit, und der Geist das verwirklichende Tun in sich.

als Gleichheit oder Erzeugung; das dritte hält dieser daher auch weniger für verbindende Liebe als für aufhebende Überholung der in sich *verschwindenden* vorhergehenden Momente.

Bei Plotin gilt die Seele auch als Verbindungskraft, insofern sie hinaufblicken und sich nach ihrem *schönen Vater* sehnen könne, jedoch erst nachdem sie wegen ihrer Unaufmerksamkeit und ihres äußerlichen Tätigkeitswillens von ihrem Erzeuger getrennt wurde<sup>51</sup>. Einige sie sich wieder mit dem Einen, so fügten ihre Abenteuer (die nicht ausdrücklich als Sünde und Sühne gedeutet werden) dem ganzen Vorgang gar nichts hinzu, weder eine *felix culpa*, noch die fruchtbare Arbeit des Negativen. Bei Hegel ist das Thema der Trennung und der Versöhnung, das seit den Jugendschriften bis zur letzten Fassung der *Enzyklopädie* als grundsätzlich vorkommt, dramatischer. Nach ihm ist das Endergebnis immer reicher als der erste Anfang (wie ja auch schon das Dasein, als Endpunkt des ersten dialektischen Prozesses, gehaltvoller als die reine Identität des abstrakten Seins). Die cusanische Denkart dagegen, tief in die Betrachtung der heiligen Trinität eingewurzelt, muß im Unterschied zu Platonismus und Hegelianismus die völlige Gleichwürdigkeit der drei Momente unaufgebar bewahren. In jeder wirklichen Verknüpfung drückt sich zwar das innewohnende Unendliche des Einen und des Gleichen gleichnishaft und auf je verschiedene Weise aus. Innerhalb der erhabenen Ureinheit ist aber alles von jeher vorenthalten, was sich im göttlichen Leben als Wort und Liebe zeit- und raumlos in der äußeren Welt in mannigfacher Andersheit entfaltet.

Im Bereich des Zusammengezogenen (*contractum*) könne das endliche Geschöpf nur auf Wegen annähernder Mutmaßungen fortschreiten. Doch nicht nur mathematische, sondern auch physische Bilder sollten dazu beitragen, die innere Kraft des *nexus* (der auch *spiritus* heißt) allmählich zu enthüllen. So lasse sich die in sich unerreichbare absolute Koinzidenz durch das augenscheinliche Modell eines äußerst schnell bewegten und doch scheinbar ruhenden Kreisels<sup>52</sup> veranschaulichen, noch besser durch den vernunftmäßig zu erfassenden Übergang zu jener Grenze, wo der kleinste Kreisbogen und der kleinste Sektor, die kleinste Kälte und die kleinste Wärme zusammenfallen, und zwar, wie schon bemerkt wurde „in dem verbindenden Prinzip vor der Zweiheit, ehe es Kontradiktorien gibt“<sup>53</sup>, nicht also (wie bei Hegel) nach der Entgegensetzung und erst wenn der Widerspruch aufgehoben werde! Hier trägt das zweite (als *Bild* geltende) Moment weder Andersheit noch Verneinung in sich. Im absoluten *Posse, Possesit, Idem* usf. ist, was Cusanus *contradictionis contradictio* nennt (und auch, was die *Philosophen* verfehlt haben) auf eine jedem Werden entthobene Weise wirklich. In dem Satze *Non aliud est non aliud quam non aliud* ist das Beiwort *non* dreimal wiederholt, damit die absolute Einheit, indem sie sich

---

<sup>51</sup> PLOTIN, *Enneades* VI, 9, 9.

<sup>52</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 18).

<sup>53</sup> *Beryl.* 25 (h XI/1, S. 52, Z. 2 f.).

selbst definiere, sich als dreifaltige bekunde<sup>54</sup>. Die dreimalige Setzung der verneinten Andersheit symbolisiert hier die innere bewegungslose ewige Bewegung.

Die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem verzeihenden Gott und dem versöhnten Menschen, wird bei Cusanus nirgendwo als *coincidentia oppositorum* dargestellt. Mag die schaffende Tätigkeit Entfaltung und Ausdruck sein, so bedeutet sie doch ebensowenig eine Verweltlichung des Göttlichen, wie die Rückkehr des verlorenen Kindes als dialektische Entstehung des rein Geistigen aus der puren Naturalität, oder (wie Hegel meinen wird) die unendliche „Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen“ und das „Zurückgehen desselben als der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle“<sup>55</sup>. Denn wenn sich auch im fleischgewordenen ewigen Wort das *ingeschränkte Unendliche* als den *homo maximus* mit dem *absoluten Unendlichen* verbindet, verliert dieses doch nichts von seiner unüberbietbaren Erhabenheit<sup>56</sup>. Die gegenseitige Durchkreuzung der beiden Pyramiden in der *figura paradigmatica*<sup>57</sup> stellt nämlich weder eine mögliche Koinzidenz, noch ein gleichzeitiges Verschwunden- oder Aufgehobensein der als Spitze betrachteten Einheit und Andersheit dar. Die Vorstellung, daß jedes weltliche Ding von der (durch die, übrigens auch geschaffene, Materie stufenweise verdunkelten) göttlichen Beleuchtung mehr oder weniger durchdrungen werde, scheint dagegen den neuplatonischen Anschauungen näher verwandt zu sein, als denen eines Philosophen, der sehr oft Jakob Böhme mit Bewunderung erwähnt und, wenn er selbst auch keinen eigentlichen *Ungrund* in seine Dialektik einführt, doch sicher dazu neigt, die Bewegkraft des Negativen als wirklichen Anfang des ganzen Prozesses zu verstehen.

---

<sup>54</sup> *Directio* 5 (h XIII, S. 12, Z. 18).

<sup>55</sup> *Enzyklopädie* § 566, S. 447.

<sup>56</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 23 – 25): „(Jesus) est Verbum et potentia, per quam Deus fecit et saecula, super omnia quae in coelo et in terra sunt, potestatem habens solus altissimus“. In der *Predigt* 264 (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 219<sup>ra</sup>, Z. 9 – 10 scheint Cusanus die „mediatio Christi“ als „copula huius coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem“ darzustellen; *coincidentia* besagt jedoch hier keine wirkliche Identifizierung des Endlichen mit dem Unendlichen, sondern vielmehr das Zusammentreffen der erlösenden Entäußerung Gottes und der gnadenhaft vergöttlichenden Erhebung des Menschen.

<sup>57</sup> *De coni.* I, 9 (h III, N. 43): „Ut nihil“ sei hier „basis pyramis tenebrae“ und Gott „quasi basis lucis“. Den entgegengesetzten Spitzen sollen, wie es scheint, *unitas* und *alteritas* entsprechen, als allerkleinstes Verdunkeln und allerkleinste Erleuchtung. Trotz der angekündigten allgemeinen Anwendbarkeit des bildhaften Zeichens betont Cusanus dessen mögliche Gefahr (vielleicht als Stützpunkt für eine dualistische Auslegung): „admonitum te semper esse volo eorum saepe dictorum, ne hoc figurali signo ad phantasmata falsa ducaris, quoniam nec lux nec tenebra, ut in mundo vides sensibili, in aliis debes coniecturare“.

Nicht ohne Bedeutung ist es jedoch, daß wir, schon bei jedem der zuvor betrachteten Probleme, das theologische Gebiet kaum verlassen konnten. Das lateinische Tagebuch des zum Pfarrerramt bestimmten jungen Hegel zeigt freilich einen tiefen Einfluß der Aufklärung. In seinen Aufzeichnungen aus der Gymnasialzeit taucht der Name Christus selten auf. Schon hält Hegel die Vernunft für die „höchste Richterin des Glaubens“<sup>58</sup>. Später äußert er auch mit Worten wie „Das Reich Gottes kommt“<sup>59</sup> die (von seinem Zimmergesellen im Tübinger Stift mitempfundene) feste Überzeugung, daß „das erstarrte Leben auf allen Gebieten, vor allem in Kirche (Religion), Staat und Sittlichkeit“ „wieder in Fluß“ zu „bringen“ und „von innen heraus“ zu „beleben“ sei<sup>60</sup>. Dann aber fügt er, nachdem er noch behauptet hat „die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst“, sofort hinzu, „unter den Juden“ sei Johannes darum zu rühmen, weil er „die Menschen wieder auf diese ihre Würde aufmerksam“ gemacht und ihnen „das Zeugnis“ gegeben habe, „daß sie in einem erhabenen Sinne von der Gottheit selbst abstammen“ und „den göttlichen Funken, der ihnen zuteil geworden ist“, ausbilden sollten<sup>61</sup>.

Weniger als Kant hat Hegel die radikale Dimension des Bösen betont. In allen Jugendschriften läßt er jedoch die Motive der Trennung, des notwendigen Durchgangs durch die Abwesenheit und Entfremdung scharf hervortreten. Zuerst handelt es sich darum, den seines Unglücks sich unbewußt bleibenden Heiden mit dem sein eigenes Glück verkennenden Christen zu versöhnen; im schmerzlichen Erlebnis solle das Kreuz dazu beitragen, vorausgesetzt aber, daß die religiöse Sehnsucht sich in Seligkeit umwandle<sup>62</sup>. Die Jünger Christi begehrten unter sinnlichen Zeichen nach einer materiellen Präsenz; die Aufklärer meinten nur eine abstrakte verstandesmäßige Versöhnung; durch eine *metaphysische Betrachtung* der Verhältnisse zwischen Endlichem und Unendlichem möchte Hegel die falsche Alternative überwinden<sup>63</sup>. Das Wort *metaphysisch*

<sup>58</sup> G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. NOHL, Frankfurt/M. 1966, S. 56.

<sup>59</sup> *An Schelling*, Januar 1795, Ausgabe von LASSON – HOFFMEISTER, XXVII, S. 18. Darüber stehen ausführliche Erklärungen bei H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg–Basel–Wien 1970, S. 53 ff. Diesen Teil seines Werkes hat Küng schon in der Zeit geschrieben, da er bei uns in Paris eine Doktorarbeit über die cusanische Christologie verfassen wollte.

<sup>60</sup> TH. HÄRING, a. a. O., I, S. 38.

<sup>61</sup> *Theologische Jugendschriften*, a. a. O. S. 75.

<sup>62</sup> *Glauben und Wissen*, Gesammelte Werke Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, hrsg. H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 317.

<sup>63</sup> *Theologische Jugendschriften*, a. a. O. S. 146. Vgl. JEAN WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929, S. 112 ff.

zeigt dabei vielleicht schon den Unterschied von der cusanischen Denkart. Denn bei Hegel laufen die Tatsachen Gefahr, als reine Ideen *betrachtet* zu werden, das Erlebnis, sich in reine Spekulation aufzulösen. Oder sollte schließlich Gott selbst sich dem dialektischen Vorgang dazu unterwerfen, damit das vermeintliche *konkrete Allgemeine* dem menschlichen Geiste bewußt werde? Sicher betont Hegel den unentbehrlichen Wert des Christentums, aber nur insofern der „Begriff“ der „Religion“ sich darin darstelle und so „offenbar“ werde. Kaum unterscheidbar ist bei ihm die innere Bewegung der göttlichen Dreieinigkeit von dem (in einem völlig philosophischen Wortschatz schließlich ausgedrückten) Vorgang der „sich wissenden Vernunft“, die „das Absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte“ habe, welche wiederum „sich in Geist und Natur entzweit“ – bis zu dem letzten Moment, da „die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“<sup>64</sup>.

Kein Kenner der cusanischen Texte dürfte es wagen, die *una vera religio* des Dialogus *De pace fidei* (den Semler im Jahre 1797 dem aufgeklärten Publikum als Bekenntnis einer nur moralischen Religion vorstellte) mit der *geoffenbarten Religion* der Hegelschen *Enzyklopädie* gleichzusetzen. Und doch kann es scheinen, daß der echte Gehalt des Glaubens bei Cusanus mit dem höchsten Ergebnis der spekulativen Vernunft nicht nur zusammenstimme, sondern auch beinahe zusammenfalle; es sei ja „Ein und Dasselbe, das alle Theologie oder Philosophie Treibenden auf verschiedene Weise auszudrücken trachten“<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Enzyklopädie* § 577. Die religiöse Ausdeutung des Vorgangs in der dritten Abteilung der *Philosophie des Geistes*, zwischen der Betrachtung der *Kunst* und derjenigen der *Philosophie*, ist im § 567 zu finden: „In dem Momente der *Allgemeinheit*, der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des *Wesens*, ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das *Vorausgesetzte*, jedoch nicht verschlossen Bleibende, sondern als substantielle Macht in der Reflexionsbestimmung der Kausalität *Schöpfer* Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur *sich selbst* als *seinen Sohn* erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung die erste Substanz wesentlich als *konkrete Einzelheit* und Subjektivität – der *Geist* ist“. Aber erst durch den *dritten Schluß* (im Momente der Einzelheit, als der Subjektivität und des Begriffs, § 569) versetze die allgemeine Substanz (Vater) „den *Sohn* der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit“ und stelle „in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben dar“ (Fleischwerdung also und Erlösung); dann endlich, durch eine „in dem Schmerze der Negativität“ bewirkte Vermittlung, sei die allgemeine Substanz, in ihrem An sich, als die „wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes“ anerkannt (§ 570). Solches Reich des heiligen Geistes gelte als eine „Wahrheit“, die mit dem „Gegenstand der *Philosophie*“ schon eigentlich gleichzusetzen sei (§ 571).

<sup>65</sup> *De fil.* 5 (h IV, N. 83): „Unum est quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur. (. . .) Neque est aliud quod Zeno, aliud quod Parmenides aut Plato aut alii quicumque de veritate tradiderunt, sed unum

Doch wenn Hegel auch behauptet, „der Inhalt der Philosophie und der Religion“ sei „derselbe“, wenigstens auf der höchsten Stufe des Unendlichen, das heißt „abgesehen von dem weiteren Inhalt der äußeren Natur und des endlichen Geistes“<sup>66</sup>, worin ist er dann noch von jenem entfernt, der sich so rastlos durch immer neue und verbesserte Mittel um den Ausdruck der erhabensten Bedeutung der geoffenbarten Glaubenssätze und zugleich der intellektuellen (auch der *überintellektualen*) Mutmaßungen mühte?

Ein wesentlicher Unterschied besteht jedenfalls darin, daß Cusanus jenseits des gemeinsamen Gegenstandes, den *theologizantes* und *philosophantes* mühsam erstreben, gerade das absolute, in sich unerreichbare Geheimnis „voraussetzt“, im Vergleich zu dem auch der *spiritus intellectualis*, der mit der „Kraft des Feuers“ in sich „von Gott in die Erde herabgesandt wurde“, für Nichts zu erachten sei. Denn was den „eitlen“ Philosophen verschlossen sei, das werde den Liebenden und demütig Glaubenden mit Gewißheit gnadenhaft geschenkt<sup>67</sup>. Selbstverständlich wären solche Äußerungen bei Hegel undenkbar. Und doch, bei allem Mißtrauen gegen jede gefühlsmäßige oder schwärmende Religiosität, zumal gegen die indische (von Schlegel so bewunderte) Mystik, die er als krasseste Gestalt des Pantheismus streng abweist, schätzt Hegel einige Anschauungen der ostmohammedanischen Dichtung, besonders bei dem „vortrefflichen Dschelaleddin Rumi“<sup>68</sup> sehr hoch. Dort handelt es sich freilich weniger um ein fortschreitendes Abnehmen der sinnlichen Bilder sowie der verstandes- und vernunftsmäßigen Begriffe (wie bei Ps.-Dionysios) als um ein Dasein Gottes in der Seele und auch der Welt, das keine „Mischung“ des Endlichen mit dem Unendlichen bedeute. Hier gilt vielmehr dies:

---

omnes respicientes variis modis id ipsum expresserunt. Quamvis enim modi dicendi sint adversi et incompatibiles videantur, non tamen nisi id ipsum unum super omnem contrarietatem inattingibiliter collocatum modo quisque suo hic affirmative, hic negative, hic dubie nisi sunt explicare. Una est enim theologia affirmativa (. . .) et negativa (. . .). Ita quidem omnes possibiles dicendi modi sub ipsa sunt theologia, id ipsum ineffabile qualitercumque exprimere conantes”.

<sup>66</sup> *Enzyklopädie* § 473, S. 383.

<sup>67</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 45): „Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a Deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. (. . .) Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc Dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt”. – *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 19 – 21 und S. 155, Z. 21): „Maxima enim et profundissima Dei mysteria in mundo ambulantis, quamquam sapientibus abscondita, parvulis et humilibus fide Jesu revelantur. (. . .) Caritas autem forma est fidei ei dans esse verum”.

<sup>68</sup> *Enzyklopädie* § 573, S. 456.

„Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt,  
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.  
Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen,  
Denn aller Rätsel Lösung ist allein die Liebe“<sup>69</sup>.

Trotz aller Häufung reiner Abstraktion (auch über das vermeintliche *konkrete Allgemeine*!) ist es also schließlich doch eine karitative Verknüpfung, auf die sich der sonst so trockene Professor Hegel (wie der fromme Verfasser des Traktates *De visione Dei*) ausdrücklich bezieht. Mit religiöser Begeisterung hatte Platon den großen Daimon Eros gepriesen. Mit der platonischen Benennung hat der Verfasser der pseudo-areopagitischen Schriften auch die christliche Agape bezeichnet<sup>70</sup>. So dürfen wir die ganze Reihe der echten Vorfahren unseres Cusanus samt dessen neueren Nachfolgern heute, bei dieser Eröffnungsfeier, unter diesem versöhnenden Zeichen vereint sehen.

---

<sup>69</sup> EBD. S. 457. Nachdem er vierzig Verse nach der Übertragung von Rückert zitiert hat, wirft Hegel dem „Herrn Tholuck“ vor, alle Mystiker unter einen Hut zu bringen und dabei die „über das Äußerliche und Sinnliche sich aufschweigende Poesie“ des iranischen Dichters mit dem „sogenannten Pantheismus“ grob zu verwechseln, welcher gerade „vielmehr das Göttliche in das Äußerliche und Sinnliche herabsetzt“ (S. 458).

<sup>70</sup> Unter den göttlichen Namen führt DIONYSIOS freilich die *Agape* an: *De divinis nominibus* IV, 7: PG 3, 701 c. Als der Heiligen Schrift nicht widersprechenden Ausdruck verteidigt er jedoch auch das Wort *Eros* (IV, 11: PG 3, 708 b); ja er zieht dieses jenem deswegen vor, weil es der göttlichen Würde mehr entspreche (IV, 12: PG 3, 709 a).

## DAS PRINZIP DER INKOMMENSURABILITÄT BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Johannes Hirschberger, Frankfurt/Main

Man könnte das Problem der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues zunächst von einem mathematischen Gesichtspunkt aus angehen. Unter seinem reichen Erbe aus der griechischen Philosophie befindet sich auch das Problem der Irrationalität von Raumgrößen, das Unvermögen also, Kreisdurchmesser und Kreisumfang, Kreis und Quadrat oder die Bewegungen der Himmelskörper in kommensurablen *rationes* aufzurechnen, was die Griechen seit den Tagen der pythagoreischen Mathematik geradezu beunruhigt hatte, wie Erich Frank schon 1923 in seinem Buch über Platon und die sogenannten Pythagoreer gezeigt hat. Das Problem reicht auch herein in den Fragenkreis um die metaphysische Inkommensurabilität bei Cusanus. In beiden Fällen geht es um auf- und ausrechenbare Proportionen, also *rationes*. Trotzdem möchte ich nur über die *metaphysische* Inkommensurabilität sprechen, weil ich für ersteres nicht zuständig bin und die metaphysische Inkommensurabilität bei Cusanus nicht nur ein Problem ist, sondern ein *Prinzip*. Die typische Formel dafür steht *De docta ignorantia* I,3<sup>1</sup>: „Infiniti ad finitum proportio non est“. Cusanus zitiert das Wort sehr oft<sup>2</sup>. Der häufige Gebrauch ist bemerkenswert. An sich ist der Gedanke kein Eigengut des Cusanus. Er findet sich schon lange vorher, wie man aus den Apparaten zu den Textstellen leicht entnehmen kann. Aber keiner der mittelalterlichen Theologen und Philosophen macht einen so häufigen Gebrauch davon wie Cusanus, der ihn dazu noch in einem besonderen Sinn verwendet, wie Klibansky-Bascour in ihrer Ausgabe von *De pace fidei* mit Recht anmerken. Insbesondere fällt auch auf, daß Cusanus sich von allem Anfang an auf die Inkommensurabilität des Unendlichen zum Endlichen beruft. So schon in der Predigt *Hoc facite* vom Gründonnerstag 1431<sup>3</sup> und nochmals am Dreifaltigkeitstag desselben Jahres in der Predigt *Fides autem catholica haec est*<sup>4</sup>. Dann wieder an Weihnachten 1440 in dem Sermo *Dies sanctificatus*<sup>5</sup>, hier aber in der Umkehrung: Finiti ad infinitum nulla est

---

<sup>1</sup> *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8, Z. 20 f.).

<sup>2</sup> Die Belege sind zusammengestellt in den Apparaten bei R. KLIBANSKY zu *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8) und *De pace*, annotatio 6 (h VII, S. 69); bei J. KOCH zu *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2); und bei WILPERT-SENGER. Zu dort I, 3: NvKdÜ, H. 15a (2., verbesserte Aufl., besorgt von H. G. SENGER, 1970), S. 115, N. 9).

<sup>3</sup> *Sermo* III (h XVI/1, S. 48, N. 11, Z. 9-10).

<sup>4</sup> *Sermo* IV (h XVI/1, S. 71, N. 34, Z. 39-40).

<sup>5</sup> Ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY: CT I, *Predigten* I, S. 30, Z. 20 (in h XVI: Sermo XXII, N. 32).

proportio. Rund um dieselbe Zeit interessiert ihn sogar in dem kleinen Exzerpt des Straßburger Codicillus aus dem Parmenideskommentar des Proklos wieder gerade das Problem des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem<sup>6</sup>. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß für Cusanus der Satz, daß es zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion gebe, selbstverständlich ist; „ex se manifestum est“, heißt es in *De docta ignorantia* I,3 und in II,2<sup>7</sup> sagt er ebendort: „Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse, nemo dubitat“. Es handelt sich um einen Gedanken, der immer griffbereit ist und für den eine Begründung nur nebenbei und mit der linken Hand gegeben wird, weil der Satz sich aus dem Grundkonzept seines Denkens ergibt. Wir können ruhig von einem *Axiom* des Cusanus sprechen.

Man fragt sich natürlich, ob die doppelte Fassung: *infiniti ad finitum* bzw. *finiti ad infinitum* von Belang ist. Letztere Fassung findet sich übrigens häufiger als erstere<sup>8</sup>. Die Autoren der Apparate zitieren die beiden Formeln als gleichwertig. Cusanus scheint ihnen zuzustimmen; denn im *Complementum theologicum* legt er eine solche Interpretation vielleicht nahe. „Non igitur infinitum mensuratur per finitum, inter quae non cadit proportio“, heißt es da<sup>9</sup>. Mit dem *inter quae* werden die beiden Relate reziprok gesetzt.

Man könnte versuchen, die Differenz in der Formulierung chronologisch zu bereinigen. Das läßt sich aber nicht durchführen; denn die beiden Fassungen werden gleichzeitig verwendet. In *De pace fidei* vom September 1453 schreibt Cusanus noch *finiti ad infinitum*<sup>10</sup> und drei Monate später, im Brief an Johannes de Segovia<sup>11</sup>: *infiniti ad finitum*. – Sind also beide Fassungen vielleicht synonym und meinen dasselbe? Sie erleiden ja auch beide das gleiche Schicksal: Jeder der beiden Sätze wird durch die Praxis desavouiert. Wenn es vom Endlichen zum Unendlichen keine Proportion geben soll, dann beweisen Cusanus – und das ganze Mittelalter – mit ihrer Lehre von der Seinsanalogie bzw. der Welt als Bild und Gleichnis Gottes das Gegenteil. Und wenn es vom Unendlichen zum Endlichen keine Proportion geben soll, dann besagt die Rede von der Kausalität und Providenz Gottes auch das Gegenteil. Unterläuft man diese Praxis ihrerseits wieder mit den Behauptungen der negativen Theologie, dann könnte das eine schlechte Auskunft sein; denn entweder sagt man nur so, daß die positiven Aussagen über das Unendliche nicht gelten, während man sie hinter dem Rücken doch festhält, oder man macht Ernst mit der Negation

<sup>6</sup> Dazu siehe R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Trevensis“ in Codicillus Strassburg 84*: MFCG I (1961), S. 17 – 51, hier S. 31 ff.

<sup>7</sup> *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 10 f).

<sup>8</sup> Außer an den sieben genannten Stellen steht die zweite Formel noch in *De vis.* 23 (p I, fol. 112<sup>r</sup>, Z. 1); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 32, Z. 7) und *De pace* (h VII, S. 7, Z. 2).

<sup>9</sup> *Theol. complem.* 13, Kap. 13 (p. II/2, fol. 99<sup>v</sup> Z. 44).

<sup>10</sup> *De pace* I (h VII, S. 7, Z. 2).

<sup>11</sup> *Epistula ad Ioannem de Segobia* (h VII, S. 98, Z. 10).

und hat dann wirklich nichts mehr in der Hand, so daß nicht die Negation wahrer wäre als die Position, sondern das Schweigen. – Das Problem, das sich hinter dieser scheinbar geringfügigen Frage einer doppelten Fassung des Inkommensurabilitätsprinzips verbirgt, ist die mögliche Seinsprävalenz eines der beiden Relate. Von hier aus könnte sich nämlich eine Inkommensurabilität ergeben, die den Gegenbegriff nicht mehr aufkommen läßt. Sie vernichtet ihn, indem sie von vorne herein, von sich aus schon, alles allein sein will. Man denke an die ursprüngliche Fassung des Substanz- und Kausalitätsbegriffes bei Descartes und seiner Schule, oder an die Diskussion über den Begriff des Unendlichen zwischen Thomas Hobbes und Descartes. Während Hobbes dem Unendlichen jede Realität abstreitet und es nur als die Summe endlicher Vorstellungen erklärt, denen man die Grenzen weggestrichen habe, behauptet Descartes, daß das Unendliche immer früher sei als das Endliche und die Voraussetzung seiner Realität und aller Rede davon bilde. – Wenn das Unendliche tatsächlich – *logisch und sachlich* – früher ist als das Endliche, dann wäre die zweite Fassung für das Inkommensurabilitätsprinzip: vom Endlichen zum Unendlichen gibt es keine Proportion, nur eine lockerere Formel für die andere Fassung: vom Unendlichen zum Endlichen gibt es keine Proportion, und den Sinn dieser Formulierung aufzuhellen, wäre unsere eigentliche Aufgabe. Wir können ihr nachkommen, indem wir das Werden dieser Formel verfolgen. Wir gehen also zurück zu den Quellen.

Zur Erläuterung der Rede von einem Unendlichen, das in keiner Relation zum Endlichen stehe, verzeichnen die Apparate zu *De docta ignorantia* I,3 und Parallelen: Aristoteles, Thomas, Bonaventura und Duns Scotus. Aristoteles stimmt dem Wortlaut nach, in der Sache aber nur halb. Die anderen Autoren sind typisch für die Sprachregelung des Mittelalters in unserer Sache.

Wir können davon Thomas herausgreifen, weil bei ihm die ideengeschichtliche Leitlinie unseres Axioms besonders klar in die Erscheinung tritt, die seinsmäßige Differenz nämlich zwischen dem *participatum* und dem *participans*, dem Sein und dem Seienden, dem Grund und der Folge, dem Unendlichen und dem Endlichen. Was die Editoren aus Thomas in unserer Frage hätten zitieren sollen, aber nicht zitiert haben, ist zunächst eine Äußerung aus seinem Kommentar zu Ps.-Dionysius *De divinis nominibus*, Kap.9, § 6. Dort heißt es<sup>12</sup>:

„Wenn wir das Verursachte gegenüber der Ursache als weniger vollkommen ansehen, dann soll damit nicht gesagt sein, daß es eine Proportion gebe zwischen Gott und den Geschöpfen, wie sie unter Dingen besteht, die unter ein und dieselbe Gattung fallen. Darum hat Dionysius ausdrücklich gesagt, daß die Geschöpfe hinter Gott zurückstehen, nicht nach einem bestimmten Maß (*determinata mensura*), sondern unendlich und unvergleichbar (*infinite et incomparabiliter*)“, was die μέτρα ἄπειρα καὶ ἀσύγκριτα bei Dionysius wiedergibt<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> THOMAE AQ. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. PERA, N. 834, zu Dionysius-Text N. 374.

<sup>13</sup> Ed. PERA, a. a. O., N. 376.

Doch vergewissern wir uns zunächst, was hier auf Thomas zugekommen ist, aber erst bei Cusanus sich entscheidend ausgewirkt hat.

Bei Plotin wird in seiner Abhandlung über die Tugend (*Enneades* I,2) eine These vorgetragen über zwei Formen von Ähnlichkeit. Die *eine* Form von Ähnlichkeit besage eine Proportion zweier Gegenstände auf gleicher Ebene, d. h. innerhalb ein und derselben Species. Die *andere* Form von Ähnlichkeit beziehe sich auf die Rede von Urbild und Abbild. In dieser zweiten Form von Ähnlichkeit gibt es Über- und Unterordnung, ein Erstes und Zweites, und eine seismäßige Abhängigkeit des Zweiten vom Ersten. Es würden jetzt nicht mehr Gegenstände *derselben Species* auf einer gleichen Basis verglichen, sondern *ein Eidos* mit *einem anderen*, an ihm partizipierenden Eidos, wodurch das ταυτόν zugleich zu einem ἕτερον werde. Das mache die neue Art von ὁμολοσις aus<sup>14</sup>. Eben deswegen gebe es hier keine Umkehr der vermeintlich gleichen Relate (μη ἀντιστρέφειν), so daß, wenn das Nachgeordnete dem Übergeordneten gleich ist, deswegen nicht auch das Übergeordnete dem Nachgeordneten gleich sein müsse. Wenn  $A = B$  ist, müsse unter diesen Umständen nicht auch  $B = A$  sein. – Hier setzt im Neuplatonismus und seiner Seinslehre jene Entwicklung ein, die im christlichen Denken zu dem oft gehörten Satz führt, daß die Welt zwar Gott ähnlich sei, nicht aber auch Gott der Welt, denn infiniti ad finitum non est proportio. Verwandt damit ist der andere Satz, daß es in Gott keine Tugend gebe, der auch von Plotin stammt, weil die Tugend nach dem platonischen *Theätet* Verähnlichung mit Gott ist (ὁμολοσις θεῶ), eine Angleichung Gottes an den Menschen aber undenkbar sei.

Die Unterscheidung Plotins beruht auf dem *platonischen Parmenides*, wo 132 D der Ähnlichkeitsbegriff bereits zur Debatte gestellt und eine mögliche doppelte Form von Ähnlichkeit knapp umrissen wird. Es wird dabei zunächst der Begriff der Teilhabe festgestellt:

„Die εἶδη stehen im Sein da wie Urbilder. Alles andere gleicht ihnen und bildet ihnen gegenüber ein Ähnliches, so daß die Teilhabe an den εἶδη für alles übrige nichts anderes ist als ein Ähnlich-Werden“.

Anschließend folgt dann eine Frage, die etwas aufrühren will und unser Problem betrifft:

„Wenn etwas dem Eidos gleicht, ist es dann möglich, daß jenes Eidos dem Angeglichenen, sofern dieses gerade ein Angegliches ist, nicht auch ähnlich ist?“

Und dann in typisch platonischer Ironie:

„Oder gäbe es so etwas wie, daß das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich ist (τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι)?“

---

<sup>14</sup> *Enneades*, I, 2, Kap. 2, 5 – 11.

Auf diesen kurzen Satz baut sich die Hierarchie des Eidos auf gegenüber den bloßen Universalien eines Begriffssystems; eine Hierarchie, die mit Hilfe des nicht reversiblen Ähnlichkeitsbegriffes eine Zäsur legt zwischen einem Früheren und einem Späteren, es aber auch wieder verbindet und damit die Transzendenz in der Immanenz ermöglicht.

Plotin hat sich nicht förmlich auf Parmenides 132 D berufen, wohl aber hat Proklos in seinem Parmenideskommentar gesagt, daß der platonische Parmenides mit seiner Rede von παράδειγμα, παρουσία, μέθεξις und ὅμοιον die Unterscheidung einer zweifachen Art von Ähnlichkeit aufgewiesen habe<sup>15</sup>. Auf diesen Unterschied hätte Sokrates zurückgreifen müssen, meint Proklos, als ihn Parmenides mit seinem Argument vom Dritten Menschen in die Enge trieb und zu einem regressus in infinitum zwingen wollte. Bei einer solchen rein logischen, man könnte auch sagen sophistischen Operation, würde die Differenz zwischen Idee und bloß allgemeinem Begriff übersehen. Die endlose Iteration, die im Argument vom Dritten Menschen Begriff über Begriff türmt und damit die Ideenlehre unmöglich machen möchte, indem man sie ins Endlose auslaufen läßt, komme nur dadurch zustande, daß die übergeordnete Idee, die allerdings auch mit einem allgemeinen Begriff etwas gemein habe, aber zugleich auch wieder mehr ist, weil in ihr nicht nur abstrahierender Intellekt, sondern auch Geist am Werk sei, der die gründende Funktion des Grundes in ihrer Würde und Macht erschaut, daß also die übergeordnete Idee nur als ein Gegenstand neben anderen Gegenständen betrachtet wird, die auf derselben Ebene stehen und hier gleichbegrifflich behandelt, d. h. abstrahiert werden können. Übersehen würde also jene Transzendenz der Idee, die im Charakter des Logos als eines Sein-setzenden Grundes liegt, worauf am Anfang allen Platonismus' schon das Epekeina der Politeia verwiesen hatte, als es von seiner Würde und Macht (πρεσβεία και δύναμις) sprach. Wir können da mit Proklos von einer vertikalen Proportion reden, dem ἄνω des ascensus vom Abbild zum Urbild, gegenüber einer horizontalen Relation, wie sie mit der Begriffsbildung innerhalb derselben Species im Stile der aristotelischen bzw. neuzeitlich-empirischen Logik gegeben ist. Aus diesem Unterschied des bloß Seienden gegenüber dem Sein, das als ein erstes Eines alles Viele setzt und entläßt, kommt das Gebot des μή ἀντιστρέφειν. – Proklos hat im übrigen auch gesehen, daß die Begriffsbildung auch in der Vertikalen erfolgen kann, aber nur auf Grund einer Abstraktion, die durch ein bestimmtes Interesse ein Gemeinsames heraushebt und hinstellt, ein anderes aber vernachlässigt, womit Proklos neben der platonischen Metaphysik der Seinsstufen, die letztlich zum Grund aller Gründe führt, auch der beschreibenden naturwissenschaftlichen Gesetzesbildung einen Raum eröffnet hat, wie ihn der neuzeitliche Nominalismus und Empirismus braucht. Aber er vergißt darüber nicht die Metaphysik des Einen mit seiner besonderen πρεσβεία και δύναμις:

---

<sup>15</sup> In *Parmenidem*, ed. Cousin <sup>2</sup>1912, 31 f.

„Das Eine ist Ursprung des Wieviel, das gar nicht zur Existenz gelangt wäre, wäre nicht zuvor das Sein und das, was vor dem Sein ist“<sup>16</sup>.

Man hört Proklos wieder sprechen, wenn man bei Pseudo-Dionysius *De divinis nominibus* Kapitel 9, § 617 liest:

„Die Theologen sagen, daß Gott, der alles überragt, nichts anderem ähnlich ist, wohl aber die Ähnlichkeit ihm gegenüber allem verleiht, das sich ihm zuwendet, um in einer jenseits von Begriff und Definition liegenden Nachahmung sich ihm anzugleichen. Darin nämlich besteht die Möglichkeit einer Verähnlichung mit Gott, daß alles sich auf die Ursache hinbewegt. Das also heißen wir Gott ähnlich und nach seinem Bild geartet sein; denn Gott ist nicht den Dingen ähnlich, wie ja auch der Mensch seinem Abbild nicht ähnlich ist. . . Zwischen Ursache und Verursachtem gibt es keine Umkehrung“.

Die Ursache, die hier eingeführt wird, um die Nichtumkehrbarkeit besser zu fundieren – Ursache könne eben nicht mit Wirkung verwechselt werden – stammt aus Proklos. Sie ist eine *πρωτουργός και ὀλική αἰτία*<sup>18</sup> und damit erst recht jedem davon Abhängigen gegenüber inkommensurabel. Sie ist aber nicht die erste *causa movens* des Aristoteles, sondern hat eidetischen Charakter wie die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, die ihrem *ἔκγονος* gegenüber ja auch Ursache ist, besser gesagt, *archē* oder *Prinzip* im Sinne einer *ratio sufficiens*. Auch die *Theologen*, von denen Dionysius spricht, sind proklischer Herkunft. Proklos kennt nämlich neben dem soeben skizzierten Weg auch noch einen *theologischen*. Das ist aber der Weg der *theologia naturalis*, was natürlich später leicht im Sinne einer christlichen Theologie verstanden werden konnte, zumal im Mittelalter und bei Cusanus gerne Texte aus der Schrift zum Beleg beigezogen wurden. Vor allem aber kann man Proklos bei Ps.-Dionysius heraushören, wenn die Unvergleichbarkeit Gottes mit der Welt betont wird, jetzt allerdings ohne die Überspitzung, mit der Proklos das Eine noch jenseits des Seins zu stellen versuchte<sup>19</sup>. Das alles kam auf Thomas zu. Er kannte es aber schon circa 10 Jahre vor seinem Kommentar zu *De divinis nominibus*, nämlich in *De veritate*. In q. XXIII, a. 7 ad 11 sagt er:

„Wenn eine Form hier primär (principaliter) und dort in einem andren, einer Art von Zweitrangigem (in altero quasi secundario), auftritt, dann gibt es keine Umkehrung der Ähnlichkeit (similitudinis reciprocatio). Wir sagen ja

<sup>16</sup> Ich darf hier auf meinen Aufsatz verweisen *Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos*: Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan (The Hague 1971), S. 67 f.

<sup>17</sup> Ed. PERA, a. a. O., N. 374.

<sup>18</sup> In *Parmen.*, ed. Cousin<sup>2</sup> 912, 16.

<sup>19</sup> Näheres bei KL. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie in ihrer Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1966), S. 212 f.

auch, daß die Statue dem Herkules ähnlich ist, aber nicht umgekehrt; denn man kann nicht sagen, daß Herkules die Form der Statue hätte. Und in diesem Sinne kann man zwar sagen, daß die Geschöpfe Gott ähnlich und konform sind, nicht aber umgekehrt."

Auch sonst insistiert Thomas noch oft auf der Nichtumkehrbarkeit der Ähnlichkeitsrelation zwischen Gott und Welt (so De ver. II,11 ad 1; IV,4 ad 2; S. theol. I,4,3 ad 4; I,42,1 ad 3); bezeichnenderweise immer unter Bezugnahme auf unsere Dionysius-Stelle aus *De divinis nominibus*. Am letztgenannten Ort beruft sich Thomas auch auf Augustinus, und zwar *De Trinitate* VI,10, wonach eine imago zwar ihrem Gegenstand gleiche, aber nicht umgekehrt. Bei Augustinus erscheint das Wort als etwas Geläufiges. Es braucht nicht erläutert zu werden. Es ist ein Topos, dessen neuplatonischer Hintergrund noch lebendig genug ist. Thomas kennt die Tradition des Wortes recht gut, wie man aus den stereotypen Zitaten ersehen kann. Aber bei ihm wird der herkömmliche Text eben nur rezitiert, im übrigen aber bleibt er stumm. Bezeichnend z. B. *De veritate* IV,4 ad 2, wo er, scharfsinnig genug, auch an die Exemplar- und Idealursache denkt, aber sie nur per transennam erwähnt, während sich still und leise ein Kausalbegriff vorschleicht, der die causa movens insinuiert, obwohl im gleichen Atemzug auch noch von Dionysius und Anselm die Rede ist.

Anders bei *Cusanus*. Bei ihm kommen die alten Texte wieder in ihrem ursprünglichen Sinn zum Sprechen, und das in seinem ganzen Denken, nicht bloß in Zitaten, mit denen der Wortlaut der laufenden Rede geschmückt wird. In seiner Handschrift des Kommentars Alberts zu *De divinis nominibus* findet sich das Marginale: „Nota, secundum rationem similitudinis alia Deo sunt similia et non e converso Deus aliis"<sup>20</sup>. Cusanus greift bezeichnenderweise sofort den Schlüsselbegriff heraus, die *Ähnlichkeitsidee*. Dazu gehören dann noch, um es gleich zu sagen, die Begriffe des *ascensus* und der *reductio* oder *resolutio*. Mit ihnen begegnen wir einer Seinsdifferenzierung, die das Prinzip der Inkommensurabilität ausmacht, das ein Doppeltes bedeutet: *Trennung* und *Verbindung* zugleich, und das nicht etwa als einen Kunstgriff neben anderen, sondern als die Grundlage einer ganzen Philosophie.

Man sieht vermutlich zunächst auf die Zäsur, mit der das Unendliche vom Endlichen getrennt wird, auf das Unvergleichbare, nicht Sagbare, *inattigibile*, den *transcensus*, die *umbra* und die *caligo*, die *incomprehensibilis est et incomparabilis*. Man braucht hier nicht viel zu zitieren, um diese Behauptung zu belegen. Nur auf *De filiatione Dei* möchte ich verweisen, weil dort Cusanus rückschauend seinen eigenen Weg erläutert:

„Ich meine, die schola resolutoria könne uns manches Verborgene enthüllen, wenn wir nur auf das Unum und seine modi zurückschauen, womit wir nicht sagen wollen, daß das jeder Schau entzogene absolute Eine, das Anfang,

<sup>20</sup> L. BAUR, CT III, *Marginalien*, S. III, N. 553.

Mitte und Ende, ja, alles in allem ist und das Nichts im Nichts, dem vernunft-, verstandes- und sinnhaft Seienden zugeordnet wäre (coordinatum), was ich früher schon in der Schrift *De docta ignorantia* expliziert habe, da man ja im ascensus und descensus nicht bis zum maximum simpliciter kommen kann, das über allem ordo und jedem gradus hoch erhaben ist (superexaltatum)"<sup>21</sup>.

Kurz vorher hatte Cusanus diese Inkommensurabilität sehr ausführlich und sehr konkret geschildert. Er hatte da von der Gottähnlichkeit, der *deificatio* und der *transformatio* des Einen in das Viele gesprochen, aber dann sogleich die kühne Rede eingeschränkt:

„Halte diese Rede nicht für genau treffend, wird ja doch Unsagbares nicht durch Reden berührt. Darum muß Du in tiefer Versenkung emporgehoben werden über alles, was einander entgegensteht, über alle Gestaltungen, alle Orte und Zeiten, alle Bilder und sonstigen Einschränkungen, über Andersheit, Trennung und Zusammenfügung, Bejahung und Verneinung; denn nur, wenn Du über alle Verhältnisbestimmungen, alle Vergleiche und Schlußfolgerungen hinausschreitest (transcensus omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum), wirst Du als Sohn des Lebens in die vita pure intellectualis umgestaltet werden"<sup>22</sup>.

Das non coordinatum, der *transcensus omnium proportionum et comparationum* greifen also klar auf *De docta ignorantia* I,3 zurück, auf die Zäsur zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, auf das infiniti ad finitum non est proportio. Wir können diese Trennung nicht unter den Tisch fallen lassen, wenn überhaupt von Cusanus die Rede sein soll. Das sowieso nicht; sie soll aber auch nicht unterbewertet werden, indem man sie als dualistische Ontik, oder im besten Fall als nur regionale Ontologie interpretiert, die keine wirkliche Seinsdifferenz bedeute. Was sie tatsächlich bedeutet, muß eine Analyse des Begriffes des *ὁμοιον*, der *similitudo*, bei Cusanus ergeben<sup>23</sup>, worauf ich bald zu sprechen komme.

Nun findet sich das Prinzip der Inkommensurabilität bei Cusanus nicht nur zwischen Gott und Welt, sondern auch zwischen *Idee* und *Ideal*, zwischen *Urbild* und *Abbild*. Wieder steht ein Unendliches einem Endlichen gegenüber; und wir können jetzt ruhig sagen, *apriorisch* gegenüber, und kann daran nicht gemessen werden, denn die Bilder von der Wahrheit machen nicht die Wahrheit selbst aus, heißt es jetzt. Die Wahrheit ist *früher* gegenüber allen Versuchen, sie zu finden durch Zusammenstellung, Abstraktion oder irgendeinen sonstigen bloßen Vergleich. Auch hier gibt es ein Gefälle von Früher und Später, Oben und Unten, dem Ganzen und dem Teil, der das Ganze nie von sich aus einbringt, sondern sich selbst nur von dort her verstehen

<sup>21</sup> *De fil.* 4 (h IV, N. 72, Z. 10 – 12).

<sup>22</sup> EBD. 2, N. 71, 1 – 7.

<sup>23</sup> Vgl. unten Seite 50 ff.

läßt. Der Sachverhalt wird besonders in der *Apologia doctae ignorantiae* herausgestellt: „Die Wahrheit kann keineswegs so, wie sie ist, geschaut werden, cadit enim omnis imago eo, quia imago, a veritate sui exemplaris“<sup>24</sup>. Oder bald darauf: „Nulla imago esse potest veritatis adaequata mensura, cum in eo, quod imago, deficiat“<sup>25</sup>. Dabei wird er gelegentlich gegen Johannes Wenck etwas ausfällig: „Behaupten, daß die imago mit ihrem exemplar oder das Verursachte mit seiner Ursache zusammenfalle, wäre mehr Sache eines Verrückten als eines nur Irrenden“<sup>26</sup>. Und dann nochmals gegen denselben, jetzt unter Bezugnahme auf *De docta ignorantia* I,II:

„Obwohl jedes Abbild die Ähnlichkeit mit dem Urbild erstrebt, gibt es doch, außer dem größten Abbild (nämlich Christus) kein Bild, das dem Urbild so ähnlich oder gleich wäre, daß es nicht bis ins Unendliche immer noch mehr angeglichen werden könnte“<sup>27</sup>.

Die Äußerung ist besonders interessant; denn sie bildet eine zweite Leitlinie, die uns über Plotin und den platonischen Parmenides hinaus zur eigentlichen und ersten Quelle des Inkommensurabilitätsprinzips hinführt, zum platonischen *Phaidon*, wo 75 B die Formel entwickelt wird, die jeder Ideen- und Urbild-Abbild-Lehre zugrunde liegt:

„Ehe wir anfangen zu sehen und zu hören . . . mußten wir schon eine Kenntnis des an sich Gleichen gewonnen haben, wenn es möglich sein sollte, das Gleiche der Sinnesanschauung auf jenes zu beziehen mit der Einsicht, daß alles danach strebt, jenem gleich zu sein, ihm aber doch nicht gleichkommt“.

Alles will sein wie die Idee, erreicht sie aber nicht, das ist die Formel für die Ideenlehre. Es ist auch die Formel für die cusanische Urbild-Abbild-Lehre. Sogar die typisch platonischen Beispiele sind bei ihm noch da: Alles Weiße ist weiß durch die albedo<sup>28</sup>, und alles Warme ist warm durch die Wärme an sich<sup>29</sup>, wie überhaupt alles *An-sich* die eigentliche Ursache ist für alles, was daran teilhat, so daß sogar weder das Feuer noch die Sonne die eigentliche Ursache für das Erwärmte oder Helle sind, sondern das igneum und das Licht *an sich*; alles immer vorgetragen unter Bezug auf Platon bzw. Dionysius. Darum die Seinsdifferenz zwischen dem seinsmäßig Früheren und seinsmäßig Späteren, dem Urbild und Abbild. Und darum auch hier die Inkommensurabilität. Wie es zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine comparatio gibt, heißt

<sup>24</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 11, Z. 14).

<sup>25</sup> EBD., S. 12, Z. 1.

<sup>26</sup> EBD., S. 16, Z. 20.

<sup>27</sup> EBD., S. 30, Z. 15 – 18.

<sup>28</sup> *Theol. complem.* 13 (p II/2, fol. 100<sup>r</sup>, Z. 16).

<sup>29</sup> *Ven. sap.* 26, *De venatione sapientiae*. übers. und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von P. WILPERT: NvKdÜ, H. 14 (1964), S. 121, N. 79.

es im *Complementum theologicum*, wie Gott das Maß seiner selbst und aller Dinge ist und es für ihn ein anderes Maß nicht geben kann, wie es auch für den terminus nicht wieder einen terminus geben kann, so ist es auch mit der Wahrheit:

„Veritas igitur, quae est ipsa rerum mensura, non est comprehensibilis nisi per se ipsam; et hoc videtur in coincidentia mensurae et mensurati“<sup>30</sup>.

Daher dann das Mehr und Weniger in allen Dingen, die Ungenauigkeit in allen Messungen, die Einschränkung endlicher Wahrheitserkenntnis auf die bloße coniectura, kurz, die *regula doctae ignorantiae*. Ideengeschichtlicher Ursprung für all das ist die Erkenntnis des Urbildes, nach dem alles strebt, ohne es je ganz erreichen zu können, wie das im Phaidon entwickelt wurde.

In der Literatur der jüngsten Zeit wurde gelegentlich zur Erläuterung des unendlichen Suchens in dieser endlichen Welt bei Cusanus auf den Geist der erwachenden Naturwissenschaften am Ausgang des Mittelalters in Paris und anderen Universitäten verwiesen. Hier stünde auch das Wissen um eine unendliche Aufgabe vor der Türe. Wir sollten aber Cusanus nicht die schlechte Unendlichkeit unterschieben, vor der Hegel gewarnt hat. Er mochte diese neuen Bemühungen wohl gesehen haben und sie stehen überhaupt nicht im Widerspruch zu der ideengeschichtlichen Reduktion seines Inkommensurabilitätsprinzips. Er hätte auch von sich aus zu zahllosen Messungen ermuntern können und müssen, hätte aber nie den Durchschnittswert für die eigentliche Wahrheit gehalten. So wenig wie später Galilei, der seine Fallgesetze empirisch gesucht und gefunden hat, sie aber verstand als einen Ausdruck für die in mathematischen Lettern geschriebene Wahrheit des Buches der Natur, einen Ausdruck, der immer unvollkommen bleiben müsse<sup>31</sup>. Auch Josef Koch könnte leicht in dieser Richtung mißverstanden werden. Ich vermute wenigstens, daß es ein Mißverständnis wäre. In seiner Ausgabe von *De coniecturis* hat er im Apparat zu N. 2, Z. 6-8 das Inkommensurabilitätsprinzip identifiziert mit der *regula doctae ignorantiae* und dann in der *annotatio* 19 die allgemeine Regel sehr aufschlußreich detailliert in eine Reihe von Teilregeln, wobei er eben dann auf das endlose Mehr oder Weniger in Untersuchungen der empirischen Forschung und auf die daraus sich ergebenden *coniecturae* verweist, aber nichts sagt über den metaphysischen Grund der *innumerabiles modi*, der in einem *unausschöpfbaren* Reichtum, dem Reichtum der Urbilder und letztlich des einen und einzigen Urbildes, alle *varietates* der Dinge aus sich entläßt<sup>32</sup>. Non est exhauribilis adauctio apprehensionis rerum, heißt es im Prolog zu *De*

<sup>30</sup> *Theol. complem.* 13 (p II/2, fol. 100<sup>r</sup> Z. 4).

<sup>31</sup> Schon vor mehreren Jahrzehnten hat BR. BAUCH in seinem Buch *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* über diesen Unterschied von Durchschnittswert in der Naturwissenschaft und Wahrheit der Idee Entscheidendes gesagt.

<sup>32</sup> *De sap.* II, (h V, S. 33, Z. 12).

*coniecturis*<sup>33</sup>. In *De venatione sapientiae*, wo Kap. 26 N. 79 die *regula doctae ignorantiae* prononciert vorgetragen wird, geht aber aus dem Kontext der Kapitel 27 und 28, besonders der Numeri 78, 80–82 und dann noch 108 dieser Hintergrund eindeutig hervor. Cusanus hat sehr wohl gesehen, daß Ideen und Urbilder auch allgemeine Begriffe sein können, er hat aber auch gesehen, daß sie noch mehr sind als das, nämlich *inexhaustibiles rationes*, zeugende Gründe, die Wirklichkeit setzen und nicht nur nachzeichnen. Mit welchem genialem Scharfsinn er diesen Sachverhalt eingesehen hat, zeigt sich, nebenbei bemerkt, an seiner Erledigung des Satzes vom Dritten Menschen, der ja an der oben behandelten Parmenides-Stelle eine besondere Rolle spielt. Mit einer einzigen Zeile sagt er das Entscheidende: Für das Maß gibt es nicht wieder ein Maß. Das Sophisma hatte ja getan, als wäre die Idee selbst auch wieder nur ein allgemeiner Begriff, so daß man sie weiter logisch vollkommen subsumieren könnte, zusammen mit den unter sie fallenden *species*, und so immer zu in *infinitum*. Cusanus aber wußte um die besondere Dignität der Urbilder. Sie lassen sich nicht erledigen, indem man einen vermeintlich spezifischen Gehalt herausabstrahiert. Sie sind *Prinzipien*, *praecisiones*, *termini*, *diffinitiones*, *formae* in und mit der *forma formarum*, wie das ganz richtig Dionysius schon gesagt habe<sup>34</sup>. Sie sind insofern etwas Einmaliges, sind Individuen, die man so wenig ausgeschöpft hat wie eine individuelle Person, wenn man sagt, sie ist Mensch im allgemeinen.

Bei der Inkommensurabilität auch der Urbilder wird etwas verständlich, was für manchen ein Fremdkörper bei Cusanus zu sein scheint, der Nominalismus. Cusanus konnte den gesunden Kern des Nominalismus in sein Denken einbauen. *Non enim oportet ut turberis vi vocabuli*<sup>35</sup>. Seine Lehre, daß alles Partizipierende zurückbleibt hinter der Idee und also ihre Wahrheit nie voll erreicht, schafft Raum für einen gewissen Relativismus menschlicher Setzungen in der Wissenschaft und noch darüber hinaus. Selbst die *exemplaria* können in diesen Relativismus einbezogen werden und müssen es. Aber trotz aller Aufgeschlossenheit für die Setzungen des menschlichen Geistes, die aus Raum, Zeit, Interesse und auch aus Willkür geboren werden, ist der Kardinal kein Relativist, denn die *nomina* sind, wie auch die *exemplaria*, immer unterwegs zur *forma formarum*. Beides ist dort aufgehoben im Sinne des Hegelschen *tollere* und *conservare*. Es gibt bei Cusanus eine verborgene Gegenwart des Unendlichen, wie ein guter Buchtitel der letzten Zeit lautet. Es ist das durchgehende Walten des Grundes, des *terminus interminus*, von dem alles ausgeht und zu dem sich alles zurückwendet, in ständiger und nicht nur zeitweiliger Rückbeziehung eines jeden Begriffes, auch der *nomina*, weil *descensus* und *ascensus* eben eins sind.

<sup>33</sup> *De coni.* I Prol. (h III, N. 2, Z. 5).

<sup>34</sup> *Ven. sap.* 27: NvKdÜ H. 14, S. 122 ff., N. 80 f.

<sup>35</sup> *Theol. complem.* 2 (p II/2, fol. 100v).

Mit dem Wort von der Rückbeziehung von Sein und Denken auf das Eine kommen wir, nachdem wir uns etwas unproportional lange mit der Zäsur im Sein beschäftigt haben, nunmehr auf die zweite Seite des Inkommensurabilitätsprinzips, zu der *Einheit* allen Seins. Cusanus hat die *reversio*, die neuplatonische *ἐπιστροφή* also, nicht bloß gelehrt, er hat sie mit Emphase verkündet. Sie ist bei ihm nicht bloß eine moralische *Maxime* neben anderen, sondern bestimmt das ganze geistige Leben bis hinein in die Methode der *reductio* des begrifflichen Denkens und noch der *sensatio*, die ja beim Menschen auch geistbezogen ist, in *intellectuali natura quodammodo suppositatur*, heißt es *De docta ignorantia* III,6<sup>36</sup>. In *De Genesi* hat der Kardinal in einmaliger Klarheit der Begriffe und auch einmaliger Schönheit der Rede diese *reversio* gezeichnet:

Dum igitur ipsum idem absolutum, quod est ens et unum et infinitum, ad se vocat non-idem, surgit assimilatio in multis, ipsum idem varie participantibus. Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia – die Welt des Nominalismus – surgunt ex eo, quia idem identificat. Hinc et ordo, qui est participatio idem in varietate, hinc harmonia, quae idem varie repraesentat. Consonant et conclamant omnia, quamquam varia, idem ipsum, et consonans clamor est assimilatio<sup>37</sup>.

Da haben wir wieder den Schlüsselbegriff der *similitudo* oder *assimilatio*. Er zieht sich durch alle Schriften, manchmal besonders dicht, wie z.B. in *De Genesi*, *De non aliud*, *De venatione sapientiae*. Im Brief an Nikolaus Albergati ist sogar die Rede von einem *raptus* hin zum Urbild: *ex similitudine in exemplar rapitur*. So sehr ist es dem Kardinal zu tun um die *reversio* zum *Einen*, zum *idem ipsum* in allem Verschiedenen, trotz Transzendenz und Inkommensurabilität.

Auf den Begriff der *similitudo* müssen wir noch kurz eingehen. Ich kenne aber keine ausführliche systematische Behandlung des Begriffes bei Cusanus. Der Gedanke ist trotzdem klar. Er übernimmt ihn offenbar aus der neuplatonischen Tradition, mit sicherem Gefühl für den Geist des Platonismus. Die Tradition wurde grundgelegt durch *Theätet* 185 C, wo das *ἕμοιον* als einer der Stammbegriffe des Geistes aufgeführt wird, neben dem *Einen*, *Selbigen*, *Anderen* etc. Aristoteles hat den Begriff unter den verschiedenen Begriffserklärungen des 4. Buches seiner *Metaphysik* mitaufgeführt und ihn umschrieben mit Übereinstimmung in der Beschaffenheit *ὡν ἡ ποιότης μία*, und dann noch einige Unterscheidungen von Ähnlichkeit angedeutet<sup>38</sup>. Cusanus hätte damit nichts anfangen können, weil es für ihn keine zwei einander gleichen (übereinstimmenden) Gegenstände in unserer Welt gibt. Es treten hier zwei Philosophien auseinander: Aristoteles vergleicht auf ein und derselben begrifflichen Basis, vergleicht also Begriffe, Cusanus vergleicht konkrete Einzelgegenstände; sie

<sup>36</sup> *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 131, Z. 24 f.).

<sup>37</sup> *De Gen.* I (h IV, N. 150, Z. 4 – 11). Vgl. auch *Ven. sap.* 38, S. 170, N. III.

<sup>38</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* Δ 5, 1021 a 111; Δ 9 1018 a 15 – 19.

haben keine identische ποιότης, sondern jeder besitzt die μία ποιότης in abgewandelter singulärer Form, und eben dafür sagt er nicht ταυτόν, sondern ὁμοιον. Im Neuplatonismus, der Platon viel besser kennt und treuer interpretiert als man bei uns lange geglaubt hat, irregeführt durch die neukantianische Platondeutung, wird die ὁμοιότης zu einem der wichtigsten philosophischen Grundbegriffe. Wir haben soeben zwei dafür typische Äußerungen aus Plotin bzw. Proklos referiert. Es gibt aber dort eine reiche Literatur über diesen Begriff. Ich habe darauf verwiesen in meiner Abhandlung über „Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos“<sup>39</sup>. Wie der Begriff zu Cusanus kam, wäre einer eigenen Untersuchung wert.

Was kann man als das für die cusanische similitudo Typische festhalten? Es heißt bei ihm immer wieder: Ähnlichkeit ist *unitas* und *alteritas* zugleich. Eben deswegen vermag die Ähnlichkeitsidee zu trennen und zu verbinden, das Transzendente gegenüber dem Seiender abzuheben und es doch wieder berühbar sein zu lassen, um es nicht in einem *Ganz-anderen* zu annullieren:

„Jenes unzugängliche Höchste braucht man nicht so anzugehen, als würde man ihm nicht näherkommen; man darf aber nicht glauben, man könnte herankommen und es wirklich erfassen; sondern es ist so, daß man zwar immer näher herankommen kann, es selbst aber dabei in seinem wirklichen und ganzen Wesen unerreichbar bleibt“<sup>40</sup>.

Dabei kann der Begriff des Ähnlichen nicht abstrahiert werden. Es geht ihm wie dem Begriff des Einen, von dem Augustinus schon gesagt hat, daß es in der endlichen Welt kein wahres und eigentliches Unum gibt, was auch Cusanus gleich zu Beginn seines *Idiota de sapientia* festhält, wenn er von einer römischen Barbierstube aus das Treiben auf dem Forum beobachtet und über Zählen, Messen und Rechnen zu reflektieren beginnt. Das ὁμοιον ist darum auch bei ihm ein apriorischer Stammesbegriff des Geistes. Über ihn wird Seiendes gemessen, ohne daß es für ihn selbst wieder ein anderes Maß gäbe. Die Ähnlichkeit legt sich wie ein allumfassendes Geflecht über alles Seiende und macht es so trotz aller Verschiedenheit zu einem einzigen Einen. Wie im platonischen Menon ist auch bei Cusanus alles in der Welt miteinander verwandt und verschieden, eine φύσις ἅπαντα συγγενής<sup>41</sup>, quodlibet cum quolibet concordat atque differt.<sup>42</sup> – Insofern ist das ὁμοιον, die *similitudo*, ein Transzendente wie das *unum*. Das in allem Ähnlichen verborgene Urbild ist schöpferisch. Es entläßt von sich aus das Ähnliche, wie das Eine das Viele. Vielleicht erklärt es die Deszendenz eher als das Eine. Denn, so kann man fragen: muß das Eine das Viele entlassen? Warum soll es nicht, sich selbst

<sup>39</sup> Siehe oben Anm. 16.

<sup>40</sup> *De con.* I, 11 (h III, N. 56, Z. 17 – 20).

<sup>41</sup> PLATON, *Menon* 81 C. Daß die eine Natur auch differiert, steht *Sophist.* 228 A.

<sup>42</sup> *De con.* II, 3 (h III, N. 87, Z. 7 – 9).

genug, im Denken des Denkens, immer nur sich selbst schauen, als *des ewgen Sinnes ewge Unterhaltung*? Seit Platon in seiner Spätphilosophie versucht hat, aus der Monas die Dyas zu entlassen, haben die Versuche nicht aufgehört, die Kluft vom Einen zum Anderen zu überbrücken. Cusanus gehört auch hierher. Die ontische Welt ist für ihn nicht das Erste und Letzte. Auch nicht in einer nur von hier aus verständlichen Unterscheidung des Unendlichen und des Endlichen. Er kennt eine *transzendente Deduktion*, nicht die neuzeitliche, sondern die antike, die konsequenter ist und einheitlicher. Der Geist ist für ihn eine sich auszählende Zahl, sich auszählend mit Hilfe der Ähnlichkeit. So in *De coniecturis*:

„Bekanntlich besteht jede Zahl aus der Einheit und Andersheit, und zwar so, daß die Einheit zur Andersheit fortschreitet und die Andersheit zur Einheit zurückschreitet. So wird die Zahl im wechselseitigen Voranschreiten begrenzt und in ihrem Wesen verwirklicht“<sup>43</sup>.

– Die Ansatzpunkte alles Vergleichens und Messens, Auf- und Absteigens sind die Urbilder, wie die εἶδη in der κοινωμία τῶν γενῶν in der spätplatonischen Dialektik. Diese exemplaria spielen zwar bei Cusanus eine etwas merkwürdige, man kann sagen zwiespältige Rolle. Auf der einen Seite ist von ihrer großen Bedeutung die Rede – inexhaustibilis ist die ratio eines exemplar, hörten wir –, auf der anderen Seite soll es aber wieder nur ein einziges exemplar geben, das unendliche unum. Sind die exemplaria vielleicht nur Hilfsbegriffe, um die vom Nichts bis zum Unendlichen reichende unerschöpfliche Macht des sich selbst explizierenden Geistes in Klassen auseinanderzulegen und so übersichtlich zu machen? Jedenfalls dienen sie dazu, die coniectura in Gang zu bringen; denn alles Wahre ist wahr durch die Wahrheit an sich, wie oft genug versichert wird. Auf sie hin, und vielleicht, in den Tiefen des Geistes von dort her gesteuert, erfolgt die Praedikation.

Es ist die *Pros-hen-Praedikation*, die sich auch bei Aristoteles findet und die eine Abwandlung der Beziehung der Ideate zur Idee darstellt – „alles will sein wie die Idee, vermag es aber nicht“. Aristoteles kennt also in seiner Hermeneutik nicht nur das Substanz-Akzidens-Schema, sondern auch die offenere Form einer Aussage in Hinsicht auf ein nur angenommenes *Hen*, sicher ein Philosophem aus seiner Zeit in der Akademie, wenn die Erinnerung daran auch später verloren ging. – Sie bildet den Ursprung der *Seinsanalogie*, die bei Aristoteles noch Paronymie oder Äquivokation heißt, weil die singulären Gegenstände sich nicht univoce, sondern je eigens, verschieden auf das Hen beziehen. Später wurde sie analogia attributionis oder proportionis benannt. Es wurde in der Cusanus-Literatur schon früh bemerkt, daß die Seinsanalogie bei Cusanus keine besondere Rolle spiele. Das Urteil ist bezeichnend für den Einfluß damals gängiger neuscholastischer Begriffe auf die Cusanus-Interpre-

<sup>43</sup> *De coniecturis*. I, 9 (h III, N. 37, Z. 6 – 9).

tation. Es stimmt nämlich nur für die von Caietan forcierte Proportionalitätsanalogie, nicht aber für die Attributionsanalogie, die die eigentliche Analogie ist, weil sie ja auch von der anderen vorausgesetzt werden muß. Ihre Seinsbeziehung auf Urbilder und das Urbild aller Urbilder prägt aber nun das ganze Denken des Cusanus. Damit wird Welt und Geist des Menschen zu einem Abbild Gottes und sind ihm ähnlich, nicht aber umgekehrt ist Gott der Welt ähnlich. Über den Ähnlichkeitsbegriff expliziert sich das Eine in kontinuierlicher Partizipation, *Sein* geheißen, und wird zu einer Repräsentation des Unendlichen:

„Ich erkenne, daß alles, was werden kann, immer nur jenes einfache Urbild besitzt, das gegenüber nichts, was werden kann, ein anderes ist, da es ja die Wirklichkeit allen Könnens ist ... Darum ist es für alle Dinge, die Sein, Leben und Erkennen haben, die Ursache, das Maß, die Form und die Ordnung. In allen Dingen und in jedem einzelnen findet sich nichts, was nicht von ihm als seiner Ursache stammte und hervorginge. Und da alle Dinge nur Darstellung von ihm allein sind, so sind sie alle zusammen hingeordnet zu ihm, alle streben nach ihm, verkünden es, loben, preisen und erklären es laut als das unendlich Gute, das in allen widerstrahlt und durch dessen Teilhabe sie sind, was sie sind“<sup>44</sup>.

So ist Gott im Sein als der *Grund* des Seins, als die *eine* und *einzigste ratio sufficiens*. Die Welt ist das *Andere*, er das *Nicht-Andere*. Beides ist im Prinzip der Inkommensurabilität beschlossen.

Man wird fragen: Wie wissen wir um die Urbilder? Ich antworte mit Leibniz: Man kann gut den alten Grundsatz vertreten, daß nichts in intellectu sei, was nicht zuerst in den Sinnen gewesen wäre – er steht auch bei Cusanus –, aber die Seele und ihre Eigentümlichkeiten müsse man ausnehmen: *excipe, nisi intellectus ipse!* Auch für Cusanus gibt es keine angeborenen Ideen, der Geist jedoch ist etwas ganz Besonderes: *intellectus non est de tempore et mundo, sed absolutus ab his*; die *intellectualis natura* sei *quoddam divinum, separatum, abstractum*. Trotzdem ist auch das Erkennen über die similitudo an die sinnliche Anschauung gebunden. Sie ist nicht durch sie, sonst wäre das *ἔμμοιον* Apriori, aber sie ist auch nicht ohne sie. In ihrem Schauen wirken Zeitliches und Ewiges zusammen. Wie wenig das *nur* antik oder *nur* mittelalterlich ist, zeigt die Rede Goethes von der Urpflanze, auf die kürzlich ein so bedeutender empirischer Forscher wie Werner Heisenberg wieder zurückgegriffen hat. Er hat in seinem Vortrag über „Goethes Naturbild und die technische Welt“, den er 1967 in Weimar gehalten hat, gesagt:

„Die Urpflanze ist die Urform, die Grundstruktur, das gestaltende Prinzip der Pflanze, die man freilich nicht mit dem Verstande konstruieren, sondern dessen man im Anschauen unmittelbar gewiß werden kann“.

---

<sup>44</sup> *Ven. sap.* 38, a.a.O. S. 171, N. III.

Im unmittelbaren Anschauen gewiß werden, ich glaube, das ist auch Cusanus. Heisenberg hat sich ausdrücklich auf Platon bezogen – er ist bekanntlich ein sehr guter Platonkenner – und die Urpflanze von der platonischen Idee her gedeutet. Cusanus hat so wenig wie Platon nur die Idealität gesehen. In beiden Fällen verzichtet der Geist nicht auf die sinnliche Anschauung. Aber über der sinnlichen Anschauung erhebt sich die intuitive Schau der Vernunft und verbindet in der Ähnlichkeit Endliches und Unendliches. *Ex similitudine in exemplar rapitur*, hieß es im Brief an Nikolaus Albergati. Es ist immer noch das ἐξάληνης aus dem siebten platonischen Brief. Man muß an die unbegreifliche absolute Wahrheit herangehen, sagt Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae*: „quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus“<sup>45</sup>. Inkommensurables wird kommensurabel und Kommensurables inkommensurabel. In der similitudo.

So dürfen wir wohl schließen mit dem Schlußwort aus *De venatione sapientiae*:

Laudant non immerito cuncti magnum Platonem, qui de sole ad sapientiam per similitudinem ascendit. Ita et magnus Dionysius, qui de igne ad deum et de sole ad creatorem per proprietatum similitudines quas enarrat ascendit. Ita et Gregorius theologus. . . quia in speculo et aenigmate in hoc mundo, ut divinus Paulus refert, ascendi oportet, ubi partim scimus et partim prophetamus<sup>46</sup>.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

SCHNEIDER: Sie haben, Herr Professor, in Ihrem Referat, um die Absolutheit der Ideen, der Urbilder, zu begründen, auf die gründende Funktion des Grundes als des Spezifikums des menschlichen Geistes verwiesen. Eben weil es die gründende Funktion des Grundes als Spezifikum des menschlichen Geistes gibt, sind die Ideen, die Urbilder, den Dingen gegenüber, die sie abbilden, transzendent. Dann haben Sie darauf hingewiesen, daß im Grunde genommen die Ideen, die Urbilder, nur Hilfsmittel sein können für die Konjektur des Geistes, zu einem „Oit“ zu schreiben. Doch, wenn die Ideen, die Urbilder, wieder durch das „Eine“ überstiegen werden, so lautet meine Frage: Werden sie dadurch nicht relativiert? Wird ihre Absolutheit nicht aufgehoben, wenn ihre Absolutheit darin bestehen soll, daß sie die Unendlichkeit der Vollkommenheit abbilden, von der die einzelnen Dinge eben nur endliche, nur eingeschränkte Wiedergaben sind? Wie soll sich die Idee der Absolutheit oder letztlich der

---

<sup>45</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 12, Z. 4 – 6).

<sup>46</sup> *Ven. sap.* 39, a. a. O. S. 187 f., N. 124.

Gedanke der Absolutheit der Idee aufrechterhalten lassen, wenn die Ideen selbst nur Hilfsmittel sind, auf dem, wie Sie gesagt haben, Weg zur *forma formarum*?

HIRSCHBERGER: Sie könnten dieselbe Frage stellen in Hinsicht auf Gott. Das wiederholt sich. Bei Cusanus spielen, wie ich erwähnt habe, die Urbilder eine zwiespältige Rolle: Auf der einen Seite sagt er, sie sind *inexhaustibiles rationes*. Das ist die Sprache, wenn ich so sagen darf, eines etwas versteinerten Absolutismus, der in einem statischen Sinne verstanden werden könnte. Auf der anderen Seite war Cusanus sich bewußt, daß sowohl die Urbilder wie auch Gott, obwohl wir sie haben, wir sie doch nicht adäquat haben. Wir erliegen immer gern, wenn wir sagen: ich erkenne etwas, einer gewissen stoischen Supposition, die voraussetzt, daß das Erkennen adäquat sei. Cusanus hat x-mal betont, daß es nicht adäquat ist, daß es eine Konjektur ist, und vielleicht hat Augustinus die beste Antwort gegeben. Sie fragen nach dem Verhältnis von Absolutheit und Relativität. Ich habe gesagt, sind sie vielleicht nur eine vorläufige Klassenbildung. Die beste Antwort hat Augustinus darauf gegeben. Er sagt<sup>1</sup>: wir suchen als solche, die finden können, und finden als solche, die noch immer suchen müssen. Da sind die Absolutheit und Relativität ineinander aufgehoben.

WYLLER: Vielleicht habe ich nicht alle Nuancen dieses schönen Vortrags sofort erfaßt. Sie sind davon ausgegangen, daß es zwei Prägungen des cusanischen Proportionsatzes gibt: a) *Nulla proportio finiti ad infinitum* und b) *nulla proportio infiniti ad finitum*. Und Sie haben gefragt, ob es nicht auch eine Sinnverschiedenheit der beiden Fassungen geben sollte, eine Frage, die Sie bejaht haben. In Ihrer Argumentation haben Sie an der Stelle von *proportio similitudo* eingeführt und ganz richtig aufgezeigt, wie bei Platon, bei Plotin und bei Proklos eine Irreversibilität des *similitudo*-Verhältnisses gedacht wird. In diesem Sinne gäbe es die Möglichkeit, die cusanische Formulierung a) zu verneinen, die Formulierung b) aber zu bejahen. – Ich bezweifle die Berechtigung, so ohne weiteres *proportio* durch *similitudo* zu ersetzen. Der Mathematiker Cusanus versteht unter *proportio* die präzise mathematische Gleichung: a verhält sich zu b, wie b zu x. Diese Gleichung ist, auch wenn man sie umkehrt, sinnlos, wenn x unendlich ist. Mit *similitudo* aber verhält es sich anders. a kann sich an b „anähneln“, ohne daß b sich an a „anähzelt“ (vgl. die ganze imago Dei-Problematik). Als Ausgangspunkt für das cusanische Denken bleibt, möchte ich behaupten, die absolute Proportionslosigkeit. Erst nachträglich, durch das Einführen von Vermittlungsgliedern, wie z. B. vom Seinsprinzip in *De docta ignorantia*<sup>2</sup> tritt die Anähnlichungsmöglichkeit hinzu.

<sup>1</sup> *De Trinitate* IX, 1, 1.

<sup>2</sup> *Doct. ign.* I, 6 (h I, S. 14, Z. 1): ... *contrahamus maximum ad esse* ... Wir deuten dies so: Dadurch, daß das eine maximum mit Sein bzw. Nicht-Sein in Verbindung

HIRSCHBERGER: Ich glaube nicht, Herr Wyller, daß wir gegenteilige Auffassungen vertreten. Möglich, daß diese mathematische Präzision von Cusanus gesehen ist; möglich, sage ich. Ich bin etwas beeinflußt von Hofmann<sup>3</sup>, der gezeigt hat, daß die mathematischen Versuche des Cusanus mehr Symbolwert haben als eigentlichen mathematischen Wert. Das am Rande; deswegen habe ich das Ganze auch ausgegliedert. Und wenn Sie sagen, daß dann, wenn die mathematische Präzision nicht aufgeht, daß er dann zu einem Vermittlungsgrund gegriffen hat, so glaube ich doch, das auseinandergesetzt zu haben. Das hat auch schon Plotin getan, der bereits sagte, daß es eben noch eine zweite Ähnlichkeit gäbe. Und diese zweite Ähnlichkeit, so möchte ich jetzt nachträglich erläuternd sagen, beruht auf einem Denken, das seinem ganzen Ansatz nach nicht abstraktiv, nicht rein logisch-mathematisch ist. Ich war der Meinung, Herr Wyller, als Sie anfangen, Sie würden zurückgreifen auf die Amerikaner und Engländer mit ihrer Sprachanalyse, die zum Parmenides sehr gute Sachen geschrieben haben; aber Parmenides ist nicht Platon, auch nicht Cusanus. Cusanus war ein Mensch der Renaissance und tief verwurzelt im Mittelalter und in der Antike. Ich bewundere immer wieder seine Wahlverwandtschaft mit dem Platonismus; und er hat von dort her diese rein logistischen, sprachanalytischen Methoden schon im voraus überholt. So viel möchte ich dazu sagen. Im Grunde glaube ich, daß wir in unseren Anschauungen gar nicht sehr auseinandergehen.

HAUBST: Zunächst möchte ich meiner außerordentlichen Freude über die exakten Ausführungen Ausdruck geben. Darf ich vielleicht auch von der cusanischen Grundkonzeption der *coincidentia* her etwas geschichtlich rückblenden. Schon bei Aristoteles steht in der *Physik* der Satz: "Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἐν πολλακῶς.<sup>4</sup> Das ist dort schon, scholastisch formuliert, von *causa efficiens*, *formalis* und *finalis* gesagt, und auch auf die Erstursache beziehbar. In dieser fallen nämlich die drei zusammen, die Materie dagegen nicht. Albertus Magnus hat das in seinen Kommentaren zu *De caelesti hierarchia* und zu *De divinis nominibus* in der Übersetzung *Tres causae coincidunt* (bzw. *incidunt*) *in unam* aufgegriffen. Und er begründet mit diesem Leitsatz auch schon, daß in der

---

gesetzt wird, geschieht eine erste Kontraktion, d. h. eine erste Verweltlichung seiner absolut unendlichen Natur. In der späteren cusanischen Terminologie gesprochen: Das Sein gehört zur Andersheit (*alteritas*) der reinen Einheit (*unitas*) gegenüber. Ohne diese Seins-Kontraktion wäre keine Vermittlung möglich zwischen dem einen maximum und der seienden Welt. „Sein“ ist mithin höchster Vermittlungs-Begriff.

<sup>3</sup> J. E. HOFMANN, *Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues*: MFCG 5 (1965), S. 98.

<sup>4</sup> *Physik* B,7, rec. I. Bekker: 198 a 24 f. Die Übersetzung: „Die Drei laufen oft in (auf) Eines (hinaus).“

Exemplarursächlichkeit Gottes auch die je entsprechende Effizienz liege<sup>5</sup>. Noch deutlicher aber als Albert in diesen Dionysius-Kommentaren hat Heimericus de Campo (van den Velde) die „völlige Koinzidenz“ der zunächst nur formal verstandenen Urbildlichkeit des ersten Prinzips mit dessen Wirkursächlichkeit, also mit dem, was Sie, Herr Hirschberger, dessen kinetische Bedeutung nannten, sowie mit der Zielursächlichkeit betont<sup>6</sup>. Auch Cusanus hat von daher seine Koinzidenzidee konzipiert. Das erste, was von ihm als im Absoluten koinzidierend verstanden wurde, war nämlich, von Heymeric her gesehen, die Koinzidenz der drei Ursachen in Gott<sup>7</sup>. Wo Nikolaus also von (der absoluten) *causa exemplaris* spricht, da ist die schöpferische *Effizienz* Gottes immer mitgemeint, und umgekehrt. Er will halt nur noch logisch und sprachlich unterscheiden, was er prinzipiell bei Gott in-eins-fallend denkt.

HIRSCHBERGER: Schönen Dank, Herr Haubst. Das ist eine gute Bestätigung zu dem, was ich gesagt habe. Ich möchte aber meinen, daß es bei Platon bereits eine Auffassung von *idea* gibt, in der auch die *causa efficiens* mitinbegriffen ist. Das wird anders in der Stoa. Bei Seneca, in den Briefen an Lucilius, heißt es z. B.: „Wir haben vier Ursachen, in Wirklichkeit ist aber 'Ursache' nur die Materialursache“<sup>8</sup>. Ich weiß nicht, auf welchen Wegen das Ganze in das Mittelalter hineingekommen ist, vermutlich so, daß der Sinnzusammenhang unerkannt blieb. Aber dann zeigt sich an der Stelle, die ich zitierte, daß Nikolaus Albert, Dionysius und Anselm nennt, wobei er zunächst die „formale“ Ursache im Auge hat, aber dann plötzlich auch die *causa movens* mitdenkt. Damit ist die ursprüngliche Bedeutung der Idealursache wieder zum Vorschein gekommen.

HAUBST: Lassen Sie mich noch etwas zu dem Begriff *proportio* sagen. Dieser wird ja heute oft als ein Kampfinstrument gegen die Analogienlehre verwertet, ohne die Cusanus aber andererseits überhaupt nicht verstehbar ist. Das Wort *proportio* ist in der Arithmetik des Boethius zweifellos streng mathematisch

---

<sup>5</sup> So besonders in *Super Dionysium De divinis nominibus* 4, N. 86: ALBERTI MAGNI *Opera Omnia*, tomus XXXVII, pars 1, ed. P. Simon, Münster 1972, S. 191 f. Dort dient das Prinzip *tres causae in unam incidunt* direkt der Beantwortung des Einwandes: *Non sunt omnia pulchra in ipso (= Deo) sicut in effectivo*. – Näheres dazu und zum folgenden: R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heimericus de Campo und Nikolaus von Kues*: *Studia Albertina* (Suppl.-Bd. 4 zu BGPhThMA. Festschrift für Bernhard Geyer) 1952, S. 440–444.

<sup>6</sup> Vgl. das Textstück, das aus dem *Compendium divinatorum* des Heymericus de Campo in R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 332 gedruckt ist. Dort heißt es vom *primum principium*: *Est forma efficientiae et fontaliter formans propter omnimodam coincidentiam ipsius cum efficiente et fine*.

<sup>7</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 86–92.

<sup>8</sup> „Über Ursache und Materie“.

gebraucht: nämlich im Sinne mathematischer Größenverhältnisse oder Gleichungen. Im Mittelalter aber erlangte es – und das, meine ich, verdiente mal eine Untersuchung – eine weitergreifende Bedeutung. Das ist z. B. ganz klar bei Johannes Wenck, der auch die *similitudo* der Schöpfung mit ihrem Schöpfer eine *proportio* nennt, indem er die Bedeutung dieses Wortes ausdrücklich auf „die Partizipation an derselben *qualitas*“ ausdehnt<sup>9</sup>. Im Unterschied zu Thomas von Aquin<sup>10</sup> scheint Wenck jedoch – wenigstens bei seiner Polemik gegen NvK – das Wort *proportio* nur noch in der erweiterten Bedeutung der ontischen Partizipation in Ähnlichkeit, also der Seinsanalogie, zu kennen. Deshalb bekämpft er ja so gereizt die cusanische Leugnung der Proportion zwischen Schöpfer und Geschöpf, weil dadurch der Gotteserkenntnis jede Basis entzogen werde<sup>11</sup>. Wie versteht dagegen Cusanus zu Anfang von *De docta ignorantia* das *infiniti ad finitum proportio non est*? Ganz gewiß primär so, daß sich das Göttlich-Unendliche jedem mathematischen Größenverhältnis und Proportionsdenken, aber auch jeder Abhängigkeit und Seinszusammensetzung entziehe<sup>12</sup>. Bei der Umkehr dieses Leitprinzips herrscht jedoch eine gewisse Zwieltichtigkeit. Sicher wird nämlich auch in der Sicht *finiti ad infinitum* jedes meßbare Größenverhältnis negiert. Andererseits geht Nikolaus jedoch auch schon in *De docta ignorantia* I,1 davon aus, daß jedes Denken als ein Vergleichen auf dem *medium proportionis* beruhe. Das kann nur gelten, wenn das Wort *proportio* dort auch zu der Bedeutung von Seinsanalogie (Ähnlichkeit und Bezogenheit) erweitert ist. Nach der Betonung der göttlichen Inkomprensibilität in den ersten vier Kapiteln kommt denn auch in *De docta ignorantia* mehr und mehr das Urbild-Abbild-Verhältnis, die Analogie alles Kreatürlichen, mit ins Spiel. Freilich so, daß Cusanus dabei das Wort *proportio* ebenso wenig wie das der Analogie gebraucht. So viel zur Semasiologie.

HIRSCHBERGER: Ja. Rein sprachlich könnte man noch weiter gehen. *Ratio* heißt ja ursprünglich auch schon Verhältnis, ebenso wie *logos* ursprünglich schon Verhältnis und *analogia* Verhältnisbeziehung besagt. Schon vor Platon ist das so gewesen.

KREMER: Darf ich zu diesem Problem *proportio*-Ähnlichkeit noch etwas

<sup>9</sup> Das gilt besonders von Wencks Kommentar zu *De caelesti hierarchia* (Cod. Vat. Pal. lat. 149, fol. 1<sup>r</sup> – 140<sup>r</sup>, vom Jahre 1455). Ebd. fol. 20<sup>r</sup>, unterer Rand, erklärt Wenck z. B.: *similitudo sive proportio, quae est in participando eandem qualitatem*.

<sup>10</sup> *S. theol.* I q. 12 a. 1 ad 4: *Proportio dicitur dupliciter. Uno modo recta habitudo unius quantitatis ad alteram. . . Alio modo quaelibet habitudo unius ad alteram proportio dicitur. Et sic patet esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum.*

<sup>11</sup> *De ignota Litteratura*, ed. E. Vansteenbergh: BGPhMA Bd. 8, H. 6 (1910), S. 27 f. Vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*: BGPhThMA Bd. 38, H 1 (1955), S. 128 f. und 109.

<sup>12</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 14 – S. 6, Z. 8).

sagen? Heute morgen ist öfters Plotin zitiert worden. Er gerade ist der Mann, der negiert, daß wir überhaupt etwas von dem Absoluten, von dem Einen sagen können. Auch wenn man es das Eine nennt, meint das ja nur eine Aufhebung des Vielen. Und damit steht Plotin vor der Frage: Kann man das Eine also gar nicht erkennen? Oder womit kann ich es sicher nicht erkennen? Die Sinne reichen nicht dazu aus, auch nicht der Verstand, auch nicht die Vernunft (der nous). Ich muß also Episteme, Logos, Wissenschaft ausschalten. Und dann fällt bei Plotin die bezeichnende Äußerung: Wir erkennen das Eine durch das in uns, was ihm gleicht. Es ist also ein in uns Gleiches, mit dem wir das Eine erreichen können. Auch das ist ein Beitrag zu dem Prinzip: *finiti ad infinitum nulla est proportio*. Man darf dieses also nicht überspannen. In bezug auf die erste Fassung des Satzes stellt Plotin sich die Frage: Was, wenn ich das Eine Ursache (*αἴτιον*, Ursächliches) nenne? Da kommt sofort die Korrektur: Damit will ich ihm keinerlei Beziehung beilegen, denn die muß ich von ihm fernhalten; ich will damit nur sagen, daß *wir* etwas von ihm her haben. Auch damit ist also der streng-mathematische Proportions-Begriff, der keinerlei Ähnlichkeiten oder Verwandtschaft zuläßt, überwunden. Das zu dem *infiniti ad finitum nulla proportio est*.

KLEBER: Herr Prof. Hirschberger, mir ist nicht klargeworden, wieso man bei Cusanus von einer transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe reden kann.

HIRSCHBERGER: Eigentlich habe ich es angedeutet: Weil Cusanus der Meinung ist, daß die mens des Menschen, der Geist, ähnlich wie Gott, alles aus sich entläßt, was es überhaupt Denkbare, Sichtbare, sinnlich Wahrnehmbare gibt. Man hat gemeint daß er deswegen der Anfang der neueren deutschen Philosophie sei; weil er zum ersten Mal – es gibt jetzt einen solchen Buchtitel<sup>13</sup> – die absolute Subjektivität verkündete. Ich bin nicht ganz der Meinung, die in dem Buch entwickelt wird; aber das ist richtig, daß Cusanus gesehen hat: Erkennen geht nicht nur wie ein Abbilden vor sich, wie die Stoiker es gemeint haben, sondern es ist immer so, daß der Geist des Menschen alles, was er hat, aus sich entläßt, so wie die Eins alle Zahlen. Das ist Deduktion. Bei Kant muß das *Ich denke* alle meine Vorstellungen begleiten können. Bei NvK ist es so, daß das *εἶν* des Geistes hinter allem Erkennen steht: das absolute *εἶν* und das *εἶν* meines Geistes, in dem ich mich selbst expliziere. Dadurch, daß ich das tue, bin ich nicht Knecht der Natur, und es gibt, das darf man bei Cusanus allerdings nicht ganz so sagen, aber es ist fast so, es gibt keine materiellen Gegenstände, wie Fichte das ja auch so gewollt hat. Weil sonst meine Freiheit eingeschränkt würde. NvK hat keine absolute Idealität vertreten, sondern gemeint: wir sind

---

<sup>13</sup> E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim/Glan 1972.

nicht ohne die Sinnlichkeit; aber daß Sinnlichkeit für uns überhaupt ist, das kommt von uns, von unserem Geist. Und das ist Deduktion.

KREMER: Herr Kleber, ist damit Ihre Frage beantwortet, oder haben Sie wenigstens eine gewisse Antwort erhalten?

KLEBER: Nein, ich verstehe darunter: warum gilt denn das eigentlich? Nicht so sehr, wie man die Begriffe nun alle ableitet auf ihre Vollständigkeit hin, sondern: warum gilt dieses Prinzip?

HIRSCHBERGER: Weil ohne dieses Prinzip Erkennen überhaupt nicht möglich wäre. Das Eine, das Viele, das Andere, das Identische, das Gleiche, das sind Stammbegriffe des Geistes, die ich nie abstrahieren kann, sondern die ich immer schon gebrauche, wenn ich Gleiches, Identisches usw. soll feststellen können.

KREMER: Herr Kleber, darf ich eine kleine Verständnishilfe von meiner Seite aus bringen? Sie erinnern sich an den platonischen Phaidon, wo ja auch Platon die Frage ventiliert: Wie komme ich denn zu dem Begriff der Gleichheit? Habe ich den aus den gleichen Hölzern, den τὰ ἴσα gewonnen, oder ist es nicht so, daß ich, um die Gleichheit dieser zwei Dinge beurteilen zu können, immer schon den Begriff des Ansichgleichen, des αὐτὸ τὸ ἴσον haben muß<sup>14</sup>. Im Hinblick darauf verstehe ich die gleichen Dinge in dieser Welt. Das ist ein Beispiel dafür. So gibt es aber, das will Prof. Hirschberger sagen, eine ganze Reihe von Stammbegriffen des menschlichen Geistes, der eben keine Tabula rasa ist oder, um mit Locke zu sprechen, kein dunkler Raum, in den erst die Dinge von außen her einströmen.

HINSKE: Ich möchte Herrn Kleber nun doch zu Hilfe kommen, nicht weil er es nötig hätte, sondern weil man die Sache etwas weitertreiben sollte. Ich glaube, daß Sie beide, Herr Kollege Hirschberger und auch Sie, Herr Kollege Kremer, bisher nur bewiesen haben, daß es bei Cusanus so etwas wie eine *metaphysische* Deduktion gibt, also einen Nachweis, daß es apriorische Begriffe gebe. Aber Kant unterscheidet diese metaphysische Deduktion ausdrücklich von der *transzendentalen* Deduktion, der Frage nach der Rechtfertigung der apriorischen Begriffe, nach ihrer objektiven Gültigkeit<sup>15</sup>. Ich würde der These zustimmen – das leuchtet mir jedenfalls sehr ein –, daß man bei Cusanus Ansätze zu einer Theorie der Subjektivität, d. h. zu einer Theorie des Apriori findet. Aber das alles wäre nur eine metaphysische Deduktion, nicht eine transzendente. Ich habe den Eindruck gehabt, daß Herr Kleber auf diesen Unterschied abheben wollte.

---

<sup>14</sup> Phaidon, 74 A 9 – 12.

<sup>15</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 21787 (11781), 26, S. 159 (Akad.-Ausg. Bd. III, S. 124).

HIRSCHBERGER: Richtig, das hat Kant unterschieden, die transzendente und metaphysische Deduktion. Aber in der transzendentalen Deduktion steckt implizite auch die metaphysische. Ich kann die transzendente Deduktion nicht anders verstehen als so, daß ich sage: Gültig ist das alles nur auf Grund meines Geistes. Nicht eines subjektiven Geistes, sondern des Geistes überhaupt. Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Darin liegt die Gültigkeit. Eine andere Gültigkeit ist ja uns nicht greifbar.

HINSKE: Kant beweist die Gültigkeit der apriorischen Begriffe durch ihre Notwendigkeit für den Konstitutionsprozeß; Erkenntnis kommt nur durch Anwendung von Kategorien zustande. Die Gültigkeit ist nicht schon damit bewiesen, daß ich nachweise, daß sie zur Apriorität gehören. Ich möchte aber noch eine allgemeine Bemerkung hinzufügen: es ist auch gar nicht nötig, daß bei Cusanus schon alles erkannt worden ist, man erweist ihm damit ja vielleicht gar keinen Dienst – und der Philosophiegeschichte auch nicht. Ich würde Herrn Kleber jedenfalls in der Tat recht geben, wenn er darauf insistiert, daß das zwei ganz verschiedene Paar Schuhe sind.

HIRSCHBERGER: Wenn es für die Konstitution notwendig ist, dann ist es deswegen notwendig, weil die Konstitution eben so geartet und eine andere uns überhaupt nicht zugänglich ist. Die Notwendigkeit gründet in der Apriorität.

HINSKE: Es scheint mir, wenn ich so sagen darf, eine Sache der historischen Redlichkeit, in diesem Zusammenhang einen anderen Terminus zu verwenden. Denn Kant meint mit dem Begriff der transzendentalen Deduktion etwas so Verschiedenes, daß es einfach die historische Forschung irreführen heißt, wenn man bei Cusanus den gleichen Begriff gebraucht. Durch die äquivoke Verwendung des Begriffs kommen ja nur Mißverständnisse auf.

HIRSCHBERGER: Hat nicht Kant selbst ein großes Mißverständnis begangen, indem er sich unter Metaphysik weiß Gott was vorgestellt hat? Er hat einen Metaphysikbegriff, der zunächst irgendwie durch die Engländer subventioniert wurde und der auch durch die stoische Philosophie auf ihn zugekommen ist; dann aber kommt ein Neuanatz: sein Apriorismus. Ihn hat der Neukantianismus deswegen mit Recht für eine neue Metaphysik gehalten, übrigens Kant selbst auch. Richtig. Philosophiegeschichte muß ihre Begriffe immer *hic et nunc* sinngetreu interpretieren; sie muß aber auch Parallelen und Provenienzen sehen und entsprechend benennen.

KREMER: Es ist zwar jetzt sehr spannend, aber wir müssen unser Gesamtprogramm im Auge behalten. Es ist durchaus möglich, daß sich heute und morgen auch dieses Gespräch noch einmal fortsetzen kann. Ich schlage daher aus Zeitgründen vor, daß wir eine kurze Pausen machen, um dann sogleich den nächsten Vortrag folgen zu lassen!

DIE KOORDINIERUNG DER ERKENNTNISSTUFEN  
(DESCENSUS UND ASCENSUS)  
BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Karl Bormann, Köln

I. Erkenntnis

Erkenntnis ist ein Abbildungsvorgang, in welchem sich der Geist den Dingen angleicht. *De filiatione dei*: „Cognitio autem per similitudinem est”<sup>1</sup>. Diese Aussage ist in anderer Formulierung bei Nikolaus von Kues häufig anzutreffen, z. B. im *Compendium*: „Cognitio vero fit per similitudinem”<sup>2</sup>; *De mente*: „nostrae mentis conceptio est entium assimilatio”<sup>3</sup>; oder: „nostra mens est vis assimilativa”<sup>4</sup>; und : „Wann sagt man von der mens, daß sie erkennt? Quando rerum facit similitudines, sive mavis dicere notiones seu genera, differentias, species, proprium et accidens”<sup>5</sup>. Die *similitudines rerum* sind die von der mens gebildeten Begriffe, die als universalia zweiter Intention Gattungen, Differenzen, Arten, Propria und Akzidenzien sind. So in *De principio*: Die von der mens gebildeten (oder geschaffenen – die mens ist a. a. O. conditor notionum) notiones (Begriffe) sind similitudines realium entium<sup>6</sup>. Der Intellekt ist *assimilator* (Angleicher), sein Erkennen ist *assimilare* (eius intelligere est assimilare)<sup>7</sup>. *De possesset*: „Der Intellekt erkennt nur, wenn er sich dem Intelligiblen angleicht, da Erkennen Angleichen ist (cum intelligere sit assimilare)<sup>8</sup>. *Cribratio Alchoran*: „intelligere est assimilare”<sup>9</sup>, *De venatione sapientiae*: „Unde cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali. . .”<sup>10</sup>; und: „Essentiae autem et quidditates rerum non sunt in ipso (intellectu) ipse, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines”<sup>11</sup>.

Diese Lehre vom Erkennen als Angleichung des Intellekts oder der mens an

<sup>1</sup> *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 4–5).

<sup>2</sup> *Comp.* 10 (h XI/3, N. 32, Z. 5).

<sup>3</sup> *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 15–16) N. 72.

<sup>4</sup> EBD. 7 (S. 75, Z. 4) N. 99.

<sup>5</sup> EBD. 8 (S. 80, Z. 10–12) N. 108.

<sup>6</sup> *De princ.* (p II, fol. 8v) N. 21.

<sup>7</sup> EBD. fol. 9r, N. 21.

<sup>8</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 17, Z. 9–11).

<sup>9</sup> *Cribr. Alch.* II, 3 (p I, fol. 134v) N. 94.

<sup>10</sup> *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207v) N. 50.

<sup>11</sup> EBD. 29 (fol. 213r) N. 86.

die *entia realia* ist von Aristoteles her bekannt<sup>12</sup>; sie ist bekanntlich auch bei Thomas von Aquin und anderen Autoren zu finden, womit nicht gesagt sein soll, daß Nikolaus von Kues dem Aristoteles und dem Thomas getreu folge und keine eigene Lehre aufgestellt habe. Aber hierüber später.

## II. Die Voraussetzungen für die Erkenntnis als Abbildung und Angleichung

Die Dignität der *mens humana*, die sich im Gegensatz zu dem ihr seinsmäßig Nachgeordneten allem in der Erkenntnis angleichen kann, beruht darauf, daß sie „einfachstes Bild des göttlichen Geistes“ ist<sup>13</sup>. Im *Compendium* ist die *mens* „signum aequalitatis“<sup>14</sup>. Hierdurch wird der Abbildcharakter der *mens humana* genau bestimmt. Die *aequalitas* geht aus vom *posse omnipotens*<sup>15</sup>; sie ist dem *posse* wesensgleich, denn „das Gleiche kann nur sein, wenn es dem Können gleich ist“<sup>16</sup>. Das *posse* ist „Vater der Gleichheit“<sup>17</sup>; somit wird die *aequalitas* identifiziert mit dem „Wort, ohne das nichts geworden ist noch werden kann“<sup>18</sup>. Der Grund für die Identifikation von Wort und Gleichheit ist darin zu erblicken, daß „das Wort sich gleich verhält zu allem. Es ist nicht in höherem Maße dieses oder jenes; vielmehr verleiht es allen in gleicher Weise, das zu sein, was sie sind“<sup>19</sup>. Die Gleichheit oder das Wort ist der göttliche Logos, durch den alles geschaffen wurde. Wenn im *Compendium* die *mens humana* „Zeichen der Gleichheit“ ist, ist sie Zeichen und Erscheinung der göttlichen Vernunft, die zwar „in verschiedener Ähnlichkeit auf verschiedene Weise“ in allem erscheint<sup>20</sup>, sich vornehmlich aber in der *mens humana* manifestiert, die deshalb *prima apparitio*<sup>21</sup> der göttlichen Vernunft ist – Zeichen, Bild oder Erscheinung in Andersheit.

Als einfachstes Bild der göttlichen *mens* ist die *mens humana* *Bild* (*imago*) der göttlichen *Einfaltung* (*complicatio*). Hierzu sei einiges Wenige zur Erläuterung gesagt. Gott ist in einfaltender Weise die Vielheit, ohne etwas von dem Vielen

<sup>12</sup> Vgl. z. B. *De anima* 404 b 17; 409 b 26–28; 410 a 23–25; 427 a 27–29.

<sup>13</sup> *De mente* 4 (h V, S. 59, Z. 5–6) N. 74: die *mens* als *imago dei*; *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 2–3): „*viva dei similitudo*“; *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 2–3) N. 18: „*viva imago eius*“; vgl. *De mente* 3; 5; 7; *De pace* 4 N. 12; *Ap. theor.* (p I, fol. 221<sup>r</sup>v), N. 24; *Brief an Nikolaus Albergati* N. 5–7 und 8.

<sup>14</sup> *Comp.* 10 (h XI/3, N. 33, Z. 11). Vgl. EBD. 8 (N. 23).

<sup>15</sup> EBD. 10 (N. 29, Z. 9–10).

<sup>16</sup> EBD. N. 30, Z. 1.

<sup>17</sup> EBD. Epilogus (N. 45, Z. 4).

<sup>18</sup> EBD. 7 (N. 19, Z. 15).

<sup>19</sup> EBD. N. 19, Z. 23–24.

<sup>20</sup> EBD. 10 (N. 33, Z. 7–8).

<sup>21</sup> EBD. N. 33, Z. 11.

zu sein; die einzelnen realen Seienden – die vielen Dinge – erlangen Sein dadurch, daß die *mens divina* sich ausfaltet zur Vielheit der Dinge<sup>22</sup>. Die explicatio divinae mentis ist *erschaffen* (creare); und Erschaffen ist in Gott gleich Denken: Divinae mentis „conceptio est entium creatio“<sup>23</sup>. Am schöpferischen Denken Gottes hat menschliches Denken in Andersheit teil; in Andersheit deshalb, weil der menschliche Geist vom göttlichen Geist weit absteht, weil er *anders* ist als die *mens divina*. Zwischen dem göttlichen Geist und der menschlichen mens besteht das Verhältnis von Urbild und Abbild. Zwar können alle erschaffenen Dinge als imagines Gottes gelten; aber sie sind nur insofern dei imago, als in ihnen die mens widerleuchtet<sup>24</sup>. Als einfachstes Abbild des göttlichen Geistes hat die *mens humana* am schöpferischen Denken Gottes, wie gesagt wurde, in Andersheit teil. Wie ist das zu verstehen? Gott ist alles in der Weise der Einfaltung<sup>25</sup>. Die mens humana ist Abbild dieser einfaltenden Einfachheit<sup>26</sup>. Gott faltet die Dinge in urbildhafter Weise ein<sup>27</sup>; die mens humana faltet alle Dinge in der Weise der similitudines ein<sup>28</sup>. Das könnte so aufgefaßt werden, als sei mit der complicatio similitudinum die Gesamtheit der tatsächlich in der mens enthaltenen Begriffe gemeint, die durch Abstraktion gewonnen werden, und dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man Stellen liest, wie diese in *De docta ignorantia*<sup>29</sup>: „ . . . intellectus, cuius operatio est intelligere per similitudinem abstractivam, ut ait Aristoteles“. Hier handelt es sich übrigens um einen der Vorverweise auf *De coniecturis* (De quo quaedam in libro De coniecturis), aber eine ausführliche Darstellung der Abstraktionslehre findet sich in *De coniecturis* nicht. Auf die Abstraktionslehre geht auch *De venatione sapientiae*<sup>30</sup> ein: Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem“. Auch die Ausführungen gegen den Begriffsnativismus in *De mente*<sup>31</sup> – non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas – scheinen darauf hinzuweisen, daß die complicatio similitudinum nichts anderes ist als die Summe der durch Abstraktion gewonnenen empirischen Begriffe, die der mens aktual gegenwärtig sind; das gleiche gilt von den zahlreichen Stellen, vornehmlich in *De mente*, an denen davon gehandelt wird, daß die conceptio

<sup>22</sup> *De mente* 4, N. 74 ff.

<sup>23</sup> EBD. 3 (S. 17, Z. 15) N. 72; EBD. Z. 13–14, N. 72: „conceptio divinae mentis est rerum productio“.

<sup>24</sup> EBD. 4 (S. 60, Z. 7 ff.) N. 76.

<sup>25</sup> Vgl. EBD. 3 (S. 57, Z. 8–9) N. 72: „simplicitas divina omnium rerum est complicativa“.

<sup>26</sup> EBD. Z. 9, N. 72.

<sup>27</sup> EBD. Z. 21 ff., N. 73.

<sup>28</sup> EBD.: „omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria (Urbilder). Omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines“.

<sup>29</sup> *Doct. ign.* II, 9 (h I, S. 96, Z. 8–9) N. 150.

<sup>30</sup> *Ven. sap.* 36 (p I, fol. 216<sup>r</sup>) N. 107.

<sup>31</sup> *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 20–21) N. 77.

divinae mentis entium creatio sei, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Gemeint ist jedoch etwas anderes. *De beryllo*<sup>32</sup>: „Wie Gott Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der rationalia entia und der künstlichen Formen<sup>33</sup>. Diese<sup>34</sup> sind lediglich Abbildungen<sup>35</sup> des menschlichen Intellekts<sup>36</sup>, so wie die Geschöpfe Gottes Abbildungen<sup>37</sup> des göttlichen Intellekts sind. So hat der Mensch den Intellekt, der Abbild<sup>38</sup> des göttlichen Intellekts in der schöpferischen Tätigkeit ist. Daher erschafft er Abbilder der Abbilder des göttlichen Intellekts“<sup>39</sup>. Es ist folgerichtig, daß der Mensch ein *zweiter Gott* genannt wird<sup>40</sup>. In gleicher Weise ist der Vergleich des menschlichen Geistes mit einem Kartographen<sup>41</sup> zu verstehen: Wie Gott die Welt entwirft und dadurch schafft, so entwirft und schafft das menschliche Denken die Landkarte seiner Erkenntnisse. Alles, was die Vernunftnatur des Menschen schafft, erfährt sie daher als schon in ihr gewesen<sup>42</sup>. Und wiederum *De coniecturis*<sup>43</sup> lesen wir: „Wie die reale Welt aus dem unendlichen göttlichen Verstand, so gehen entsprechend die coniecturae aus unserem Geist hervor<sup>44</sup>. Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der Schöpferin Natur, soweit er vermag, teilhat, faltet er aus sich, als dem Bild der allmächtigen Form, als Abbild der realen Dinge die rationalen aus“, wobei zu beachten ist, daß *coniectura* nicht der einzelne Begriff ist, sondern *positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans*<sup>45</sup>. Zu *De coniecturis*<sup>46</sup> ist auch *De principio*<sup>47</sup> zu vergleichen: „Der Verstand als Nachbildner, der Ebenbild des Urhebers ist, sieht in sich alles; d. h. er sieht sich als begriffliches oder gestaltbestimmendes Urbild, und sein Erkennen ist Nachbilden“.

Wenn wir diese Stellen mit den Ausführungen über Abbilden und Abstrahieren vergleichen, sind wir mit folgenden sich scheinbar ausschließenden Sätzen konfrontiert: 1) Menschliches Erkennen ist Abbilden, die Begriffe kommen

<sup>32</sup> *Beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–13) N. 7.

<sup>33</sup> Die formae artificiales umfassen Kunst und Technik.

<sup>34</sup> Die entia rationalia und die künstlichen Formen.

<sup>35</sup> Similitudines.

<sup>36</sup> Also nicht primär Abbilder der Dinge.

<sup>37</sup> Similitudines.

<sup>38</sup> Similitudo.

<sup>39</sup> Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus.

<sup>40</sup> *Beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–7) N. 7.

<sup>41</sup> *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22).

<sup>42</sup> *De coni.* II, 14 (h III, N. 144).

<sup>43</sup> EBD. I, 1 (N. 5, Z. 3–7).

<sup>44</sup> Ähnlich *De ludo* II (p I, fol. 160<sup>v</sup> ff.; N. 61 ff.).

<sup>45</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10–11).

<sup>46</sup> EBD. I, 1 (N. 5, Z. 3–7).

<sup>47</sup> *De princ.* (p II, fol. 8<sup>v</sup>–9<sup>r</sup>) N. 21.

durch Abstraktion zustande. 2) Menschliches Erkennen ahmt die schöpferische Tätigkeit Gottes nach. Wie Gott die *entia realia* schafft, so schafft unser Denken die *entia rationalia*. Daß von Position 2) aus Nikolaus von Kues als Vorläufer der Deutschen Idealisten angesehen und in die Nähe Hegels gerückt wird oder auch als Nominalist gilt, ist nicht verwunderlich. Zu berücksichtigen ist jedoch, daß die schöpferische Tätigkeit der menschlichen mens ein Nachbilden und ein Angleichen ist. Zwar entwirft die *mens humana* das System ihrer Kenntnisse, sie entwirft auch die Wirklichkeit, aber dieser Entwurf ist zugleich ein Abbilden der Wirklichkeit in Andersheit. Wesenseinsichten werden hierbei nicht erlangt. Die Wesenheit der Dinge, Gott, ist der mens humana verschlossen, nur *die* entia werden so erkannt, wie sie wirklich sind, die ihr Sein dem menschlichen Geist verdanken, die entia rationalia, die mathematischen und logischen Gebilde<sup>48</sup>.

Nun muß geklärt werden, weshalb Cusanus einerseits von der assimilatio und der Abstraktion, andererseits von der schöpferischen Tätigkeit der mens reden kann. Die mens ist Abbild Gottes als des Urbildes von allem<sup>49</sup>. Das Urbild „leuchtet in der mens wie die Wahrheit im Bilde“<sup>50</sup>. Aktual anerschaffene Kenntnisse besitzt die *mens humana* nicht<sup>51</sup>; anerschaffen ist ihr aber die Urteilskraft<sup>52</sup>, mit der sie sowohl das Sinnenfällige als auch ihre eigenen Produkte beurteilt. Das Kriterium der Urteilskraft ist in der mens selbst: Es ist das exemplar omnium, das in der mens wie die Wahrheit im Bilde widerstrahlt<sup>53</sup>. So ist die mens lebendes Bild<sup>54</sup> der ewigen unendlichen Weisheit, und als solches könnte sie in der Selbstreflexion in sich selbst alle Dinge erkennen und Begriffe von allen Dingen bilden, ohne sich dem Sinnenfälligen zuwenden zu müssen, wäre sie nicht von Anfang an so geschwächt, daß ihr Leben mehr ein Schlafen zu sein scheint<sup>55</sup>. Aus dem Schlaf erwacht sie admiratione, quae ex sensibilibus oritur<sup>56</sup>. Die mens gleicht sich im Erkenntnisakt dem Sichtbaren durch den Gesichtssinn, dem Hörbaren durch das Gehör usw. an, durch die Einbildungskraft dem Einbildbaren, durch die ratio dem rational Erkennbaren<sup>57</sup>; durch die Angleichung wird ihr das Urteil über das ermöglicht, dem sie sich angeglichen hat; Kriterium des Urteils ist die in ihr widerstrahlende sapientia aeterna. Nicht das Sinnenfällige und Imaginable als solches sind für

<sup>48</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 55).

<sup>49</sup> *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 11–14) N. 85.

<sup>50</sup> EBD. Z. 14–15, N. 85.

<sup>51</sup> Vgl. oben S. 64 f.

<sup>52</sup> Vis iudiciaria, *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 9–10) N. 77.

<sup>53</sup> *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 14–15) N. 85.

<sup>54</sup> descriptio, Kopie, EBD. Z. 17–18, N. 85.

<sup>55</sup> *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 18 ff.) N. 85.

<sup>56</sup> Ein bekannter Gedanke des ARISTOTELES, *Metaphysik* A 982 b 12: Das Staunen ist Ursprung der Philosophie.

<sup>57</sup> *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 8 ff.) N. 100.

die mens von Interesse; das Sinnenfällige und Imaginable entzieht sich auf Grund seiner Wandelbarkeit – Grund der Wandelbarkeit ist die Materie als possibilitas – dem Erkennen. Uns zeigt sich aber das Intelligible zunächst am Sinnenfälligen; wollen wir das Intelligible rein für sich erblicken, dann müssen wir es aus dem Sinnenfälligen lösen. Dieses Lösen des Intelligiblen aus dem Sinnenfälligen ist *abstrahere*. Das Mathematische z. B. gewinnen wir durch Abstraktion vom Sinnenfälligen<sup>58</sup>. Auf das Verfahren des Mathematikers, an sinnenfälligen Figuren das Nichtsinnenfällige sichtbar zu machen<sup>59</sup>, braucht hier nicht eingegangen zu werden, auch nicht auf die Bedeutung geometrischer Figuren innerhalb des *symbolice investigare* und auf den zweifachen transcensus gemäß *De docta ignorantia*<sup>60</sup>; dieses Thema ist in der Literatur hinreichend erörtert worden. Die mathematischen Wissenschaften, die zehn Kategorien, die fünf Universalien „et quaeque logicalia et alia ad perfectam notionem necessaria in eius (animae rationalis) vi notionali complicantur“<sup>61</sup>, „sive illa habeant esse extra mentem sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi“<sup>62</sup>. Mathematik und Logik sind Produkte und organa der *mens humana*, von ihr selbst geschaffene Werkzeuge zur Erlangung weiterer Kenntnisse<sup>63</sup>.

Als Teilergebnis unserer bisherigen Überlegungen können wir festhalten: Mit der Lehre von der schöpferischen Tätigkeit der mens humana ist die *assimilatio*- und *abstractio*-Theorie durchaus vereinbar und bei Cusanus tatsächlich vereint. Man darf nicht annehmen, Nikolaus habe in den Schriften nach *De docta ignorantia* die Abstraktionslehre aufgegeben, und wenn ich früher<sup>64</sup> für das *Compendium* das Gegenteil angenommen habe, so scheint mir das jetzt falsch zu sein. Die Abstraktionslehre findet sich *De coniecturis*<sup>65</sup>; *De filiatione dei*<sup>66</sup> spricht von der Notwendigkeit einer Hinwendung zu den phantasmata, so auch *De mente*<sup>67</sup>: „Non potest excitari (mens) nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus“; zwei Zeilen weiter fällt der Name Aristoteles. *De mente*<sup>68</sup>: „(mens) incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantasmata seu

<sup>58</sup> *Doct. ign.* I, 11 (h I, S. 22, Z. 20–21 und S. 22, Z. 21. 24–S. 23, Z. 1) N. 31.

<sup>59</sup> So schon PLATON, *Politeia* 510 b ff.

<sup>60</sup> *Doct. ign.* I, 12 (h I, S. 24 Z. 15) N. 33.

<sup>61</sup> *De ludo* II (p I, fol. 165<sup>r</sup>) N. 93.

<sup>62</sup> EBD.

<sup>63</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 11–12, N. 30–34; *Apol. doct. ign.* (h II, S. 9, Z. 11) N. 12; *De mente* 3, 6 und 7; *Beryl.* 30; *De ludo* I, *Ven. sap.* 1, *Comp.* 8 und 9.

<sup>64</sup> Vgl. Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968), S. 185.

<sup>65</sup> *De coni.* II, 2 (h III, N. 86, Z. 4. 11); EBD. II, 15 (N. 150, Z. 15); EBD. II, 16 (N. 167, Z. 4).

<sup>66</sup> *De fil.* 1 (h IV, N. 54, Z. 10–11).

<sup>67</sup> *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2) N. 77.

<sup>68</sup> EBD. 7 (S. 77, Z. 20–22) N. 104.

imagines, quas per assimilationes factas in organis deprehendit." *De possess*<sup>69</sup>: Oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari; andere Stellen seien übergangen. Zum *Compendium*<sup>70</sup>: Aus den „species naturales“ die „intellectuales et artificiales species“ zu machen, scheint mir ebenfalls auf die Abstraktionslehre zu gehen. Wenn wir im folgenden unseren Blick vielleicht etwas mehr auf die kreative Leistung der mens richten als auf die assimilatio und die abstractio, ist immer zu bedenken, daß *assimilatio* und *abstractio* mit der *schöpferischen Leistung* der mens verbunden sind.

Der Geist enthält in sich die Kraft des intellektualen Samens<sup>71</sup>; „daher hat er in sich das Quellprinzip<sup>72</sup>, durch dessen Vermittlung er in sich das Wasser der Intelligenz erzeugt, und diese Quelle kann nur Wasser ihrer eigenen Natur (intellekthafter Natur) hervorbringen“<sup>73</sup>. Die mens ist zwar wesenhaft Bewegung, Bewegung, die sich selbst intellektual bewegt<sup>74</sup>, und daher ist sie motus subsistens und substantialis im Gegensatz zur akzidentellen Bewegung (akzidentelle Bewegung ist nicht sich selbst bewegende Bewegung), sie ist lebende, sich selbst bewegende Zahl<sup>75</sup>; als solche ist sie zusammengesetzt ex eodem et diverso; und als alles zählende Zahl ist die mens das lebendige, alles durch sich selbst messende Maß der Dinge<sup>76</sup>, so daß der Satz des Protagoras von diesem Aspekt aus akzeptiert wird<sup>77</sup>; aber die menschliche mens nimmt in der Rangordnung der mentes die unterste Stufe ein<sup>78</sup>; sie bedarf des Sinnenfälligen, um ihre Operationen ausführen zu können<sup>79</sup>. Sie muß sich dem Sinnenfälligen mit Hilfe der Sinnesorgane, der Einbildungskraft und des Verstandes angleichen<sup>80</sup>. Die durch die assimilatio gewonnenen Begriffe sind Begriffe vom Sinnenfälligen, ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae; . . .

<sup>69</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 29).

<sup>70</sup> *Comp.* 6 (h XI/3, N. 18, Z. 14–15).

<sup>71</sup> Virtus seminis intellectualis.

<sup>72</sup> principium fontale.

<sup>73</sup> *Predigt* 271: CT I/2–5, S. 134, N. 17, Z. 21 ff.

<sup>74</sup> *De ludo* I (p I, fol. 154<sup>v</sup>) N. 24.

<sup>75</sup> *De mente* 7 (h V, S. 73 f.) N. 97–98.

<sup>76</sup> mentem . . . a mensurando dici conicio. Richtig ist die Ableitung: mensurametri, mensus sum – μῆτρεις; mens – μένος – *Altindisch* matih, Gedanke – *De mente* I N. 57; EBD. 9 (N. 116 ff.); *Ven. sap.* 27 (p I, fol. 212<sup>v</sup>) N. 82: mens mensurans notionaliter cuncta.

<sup>77</sup> *Beryl.* 5 (h XI/1, S. 6, Z. 13–14) N. 6.

<sup>78</sup> *De mente* I, (h V, S. 48, Z. 22–23) N. 57: . . . alia est mens in se subsistens, alia in corpore; die mens humana quae est in corpore ist *ex officio*, gemäß ihrer Verrichtung, Seele (S. 49, Z. 1–4).

<sup>79</sup> EBD. 4 (S. 60, Z. 26–S. 61, Z. 3) N. 77: „non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus. Et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatibus sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico, tali scilicet sine quo excitatio fieri non posset“.

<sup>80</sup> Vgl. EBD. N. 102.

itaque dico, quod notiones, quae per rationales assimilationes attinguntur, sunt incertae . . .<sup>81</sup>. Die *mens humana* kann auf dem Weg der Angleichung an das Sinnenfällige nur unsichere Erkenntnisse erlangen. Sichere Einsichten gewinnt sie nur dann, wenn sie sich ihrer eigenen Unveränderlichkeit zuwendet<sup>82</sup>: Facit assimilationes formarum, non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico. Wenn an dieser Stelle von der Wesenserkenntnis gesprochen wird, die die mens dann gewinnt, wenn sie ihren Blick auf sich selbst richtet, so ist nicht gemeint, die mens erlange Einsicht in die Wesenheit der Dinge, die Gott ist, sondern sie erkennt die Wesenheit der von ihr geschaffenen entia rationes:

Et quia mens ut in se et a materia abstracta has facit assimilationes, tunc se assimilat formis abstractis, et secundum hanc vim exserit scientias certas mathematicales . . . et incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantasmata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit.

Die durch diese Weise der Erkenntnis gewonnenen Einsichten sind zwar Wesenseinsichten, aber der modus essendi, dem die mens sich hier zuwendet, nämlich sich selbst, ist nicht die Wahrheit selbst, sondern participatio veritatis<sup>83</sup>. An die veritas ipsa kann die mens nur in nicht erfassender Weise hinanreichen, wenn sie ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit, et hoc modo intuetur omnia unum<sup>84</sup>. Wesenseinsicht ist auch bei diesem Versuch nicht zu erlangen; dennoch sind die hierbei gewonnenen Einsichten von höherem Rang als alle anderen Erkenntnisse, weil sie sich der veritas ipsa annähern, obwohl sie diese niemals erreichen können.

Aus der vorausgegangenen Überlegung ergibt sich: 1) Die mens besteht ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi<sup>85</sup>. . . . unde ex his tamquam suis constat elementis, et mens omnia in omnibus attingit suo modo<sup>86</sup>. 2) Die Angleichung an das Sinnenfällige, an die Formen des Sinnenfälligen, die Hinwendung der mens zu sich selbst und der Versuch, sich ihrem Urbild durch assimilatio zu nähern, sind Angleichungen an die vier aus *De docta ignorantia*<sup>87</sup> bekannten Seinsweisen: *possibilitas absoluta*, *possibilitas determinata*, *necessitas complexionis*, *necessitas absoluta*, die in *De mente*<sup>88</sup> ebenfalls genannt sind. Sinne und imaginatio richten sich auf die possibilitas

<sup>81</sup> EBD. S. 76, Z. 23–24; S. 77, Z. 1–2, N. 102.

<sup>82</sup> EBD. S. 77, Z. 6–9, N. 103.

<sup>83</sup> EBD. Z. 16–18. 20–22; S. 78, Z. 6–7, N. 104–105.

<sup>84</sup> EBD. S. 79, Z. 2–4, N. 106.

<sup>85</sup> EBD. II (S. 100, Z. 19–20) N. 141.

<sup>86</sup> EBD. Z. 21–22, N. 141.

<sup>87</sup> *Doct. ign.* II, 7 (h I, S. 83–84) N. 130.

<sup>88</sup> *De mente* 7, N. 102–106.

absoluta und auf die possibilitas determinata, die ratio auf deren Formen; insofern die mens sich auf sich selbst hinwendet, erkennt sie die Dinge in der necessitas complexionis; der Versuch der assimilatio an die veritas ipsa ist die Hinwendung der mens zur necessitas absoluta, die Gott ist. Hiermit sind zugleich vier Erkenntnisstufen genannt, wenn wir das Erkennen durch die ratio, das sich auch auf possibilitas absoluta und possibilitas determinata richtet, vom sinnhaften Erkennen abheben und die imaginatio als dem Bereich der ratio zugehörig betrachten, wozu wir berechtigt sind, wenn wir von De coniecturis<sup>89</sup> ausgehen:

Zwischen Intellekt und Sinnen gibt es duo . . . quae rationis nomen habere suppono. Superior autem huius rationis portio, quae intellectui prior reperitur, apprehensiva, inferior vero phantastica seu imaginativa, si placet, his aut aliis vocentur nominibus.

### III. Die Stufen der Erkenntnis

Am deutlichsten werden die Stufen der Erkenntnis in *De coniecturis* dargestellt, und zwar in engster Verbindung mit der Regionentheorie. Auf die Regionentheorie sei hier nur sehr kurz eingegangen, weil Josef Koch<sup>90</sup> alles Erforderliche hierzu gesagt hat. In der Reflexion der mens auf sich selbst erkennt sie, daß es vier Einheiten gibt. Die *höchste Einheit* ist *Gott* als absolute unitas, die in ihrer Einfachheit alles in der Weise der Einfaltung in sich enthält. Die *zweite Einheit* ist die *Intelligenz*, in der Denken und Gedachtes, Wollen und Gewolltes unterschieden werden müssen; die *dritte Einheit* ist die *Seele*, die mehrere Vermögen umschließt und in ihren Akten der Zeit unterliegt; die *vierte Einheit* ist der *Körper*, der im Gegensatz zu den drei oberen Einheiten nur noch explicatio ist und keine Einheit mehr aus sich ausfalten kann<sup>91</sup>. Unterschieden sind die vier Einheiten durch das Hinzukommen der *Andersheit*, die in der ersten Einheit ganz fehlt, in der zweiten wenig anzutreffen ist und in der dritten und vierten Einheit jeweils zunimmt<sup>92</sup>. Die Einheiten von der zweiten Einheit an abwärts sind das, was sie sind, durch Teilhabe an der absoluten Einheit. Wegen des Hinzukommens und Wachsens der *Andersheit* nimmt jede geschaffene Einheit in verschiedener Abstufung an der absoluten Einheit teil. Die vier Einheiten sind Regionen, d. h. die oberste Einheit ist

<sup>89</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 157, Z. 6–10).

<sup>90</sup> *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16, Köln-Opladen 1956.

<sup>91</sup> Diese Unterscheidung stammt aus dem Neuplatonismus.

<sup>92</sup> Symbolisch dargestellt in der wohlbekannten figura paradigmatica, *De coni.* I, 9 (h III, N. 41).

Gott; mit den drei unteren Einheiten werden jeweils bestimmte Bereiche der Geschöpfe bezeichnet; und innerhalb dieser Bereiche gibt es Abstufungen entsprechend der Nähe und Ferne zur absoluten Einheit. Jeder Region ist ein eigenes Erkenntnisvermögen<sup>93</sup> zugeordnet. Die Erkenntnisvermögen sind: *intellectus*, *ratio*, *sensus*. Die oberste Einheit besitzt kein Erkenntnisvermögen, sondern sie ist als uneingeschränkter actus *uneingeschränktes Sehen*<sup>94</sup>. Was wir vorhin über die Teilhabe in Andersheit hinsichtlich der drei geschaffenen Einheitsregionen sagten, gilt auch für die Erkenntnisvermögen: je näher ein posse intelligere, ein Erkenntnisvermögen, der visio absoluta steht, desto klarer ist sein Erkennen. Daraus folgt, daß der Intellekt klarer erkennt als die ratio, die ratio klarer als die sensus. Innerhalb der den Regionen zugeordneten Erkenntnisvermögen gibt es mannigfache Abstufungen. Dazu *De coniecturis*<sup>95</sup>: „Je gottähnlicher . . . eine Intelligenz ist, desto näher ist ihre Möglichkeit jenem Akt (Gott als dem Akt, an dem die geschaffenen mentes auf mannigfaltige Weise in der Möglichkeit teilhaben), je dunkler eine ist, desto entfernter. Daher ist die Teilhabe in einem Gott nahen, fernen und weitentfernten Vermögen gänzlich verschieden.“ Für den Gesichtssinn gilt<sup>96</sup>: „Am Sehen haben die mannigfaltigen Sehenden unterschiedlich teil, und die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Dinge wird in der Einheit des Gesichtssinnes einträchtig zusammengefaltet, so wie auch die Verschiedenheit der Sehenden in der Einheit des absoluten Sehens einträchtig zusammengehalten ist.“ Was an den beiden Stellen über intelligentia und visus gesagt wird, ist auch auf ratio und auf die anderen Sinne zu übertragen. Innerhalb der Regionen des Geschaffenen ist jedes Seiende von jedem anderen verschieden, jeder Geist unterscheidet sich von jedem Geist und jeder Körper von jedem Körper. Da es aber keine unendliche Verschiedenheit innerhalb des Geschaffenen geben kann<sup>97</sup>, und da keine endliche Verschiedenheit ohne Übereinstimmung ist<sup>98</sup>, muß jeder Geist (und jeder Körper) mit jedem übereinstimmen und sich von jedem unterscheiden, ohne daß hierbei ein Fortschreiten ins Unendliche möglich wäre. Was die Abgrenzungen der einzelnen Erkenntnisvermögen voneinander betrifft (die Abgrenzungen zwischen intellectus – ratio – sensus), so sind die Erkenntnisvermögen zwar scharf voneinander abgegrenzt wie die Regionen des Geschaffenen selbst, aber das Unterste der oberen Region koinzidiert mit dem Obersten der unteren Region<sup>99</sup>, so wie es in der figura universi<sup>100</sup> dargestellt ist. Hierdurch ergibt sich ein *Kontinuum* vom Intellekt über die ratio hinab bis zu den

<sup>93</sup> posse intelligere.

<sup>94</sup> visio absoluta, *De coni.* I, 11 (h III, N. 55).

<sup>95</sup> EBD. N. 56, Z. 14–17.

<sup>96</sup> EBD. N. 55, Z. 13–15.

<sup>97</sup> EBD. II, 3 (N. 87, Z. 4–6).

<sup>98</sup> EBD. II, 10 (N. 122, Z. 2–3).

<sup>99</sup> EBD. I, 13 (N. 67, Z. 15–16); zur Quellenfrage vgl. h III, S. 212 Annotatio 30.

<sup>100</sup> EBD. N. 65.

sensus. Das Höchste der Sinnesvermögen koinzidiert mit dem Niedersten der ratio, das Höchste der ratio mit dem Niedersten des intellectus; und folgerichtig muß die höchste Stufe des Intellekts wenigstens in nicht erfassender Weise die absolute Einheit berühren, wenngleich hier von Koinzidenz nicht gesprochen werden kann. Noch etwas ist zu berücksichtigen. „Zwischen den verschiedenen, einander entgegengesetzten Einheiten . . . kann nicht ein einziges genaues Mittelglied stehen (fallen, cadere), sondern es steht fest, daß mindestens zwei notwendig sind; eins davon . . . neigt sich zum Einfachen, das andere . . . neigt sich zum" Entgegengesetzten hin<sup>101</sup>. Intellekt und Sinne sind einander entgegengesetzt; zwischen ihnen befinden sich zwei Vermögen, die *ratio* genannt werden. „Der obere Teil dieser ratio, der dem Intellekt näher steht, mag die erfassende, der untere die vorstellende oder einbildende heißen"<sup>102</sup>. Soviel über die Erkenntnisvermögen. Wie jeder Region ein eigenes Erkenntnisvermögen zugeordnet ist, so entspricht ihr eine eigene Erkenntnisweise. Nikolaus charakterisiert sie mit den Worten: *divine, intellectualiter, animaliter* (auf seelische Weise), *corporaliter*. In diesem Zusammenhang nimmt er<sup>103</sup> eine Korrektur an seinen Aussageweisen über Gott vor: in *De docta ignorantia* habe er oft von Gott nach der Weise des Intellekts gesprochen, nun aber wolle er von Gott in einer Weise reden, die der absoluten Einheit gemäß sei. Aber hierauf sei nicht weiter eingegangen. Auf göttliche Weise werden die Dinge als die Wahrheit selbst erkannt, intellectualiter werden sie nicht erkannt, insofern sie die Wahrheit selbst sind, sondern insofern sie in wahrer Weise sind<sup>104</sup>, der Verstand (die ratio) betrachtet die Dinge, insofern sie *Ähnlichkeit* mit dem Wahren haben (verisimile), die Sinne sehen die Dinge nicht in ihrer Ähnlichkeit mit dem Wahren, sondern nur *undeutlich* (konfus). Jede Region hat also ihre eigene Wahrheit und demzufolge ihre eigene Gewißheit. Was gemeint ist, verdeutlicht Nikolaus durch ein Beispiel: Die Kugel an sich existiert nur in Gott. Der Intellekt schaut die Kugel im unteilbaren Mittelpunkt; die ratio sieht die Kugel vermittels der Einsicht, daß alle Radien gleich lang sind; die Einbildungskraft stellt sich die Kugel rund und körperlich vor, und die Sinne erfassen jeweils nur einen Teil der Kugel<sup>105</sup>. Ein anderes Beispiel, das die Verschiedenheit der Erkenntnisweisen verdeutlicht<sup>106</sup>, ist folgendes: Die Sinne nehmen zählbare Dinge wahr, aber keine Zahlen. Der Verstand (ratio) bildet die Zahlen und erhebt dadurch das Zählbare zu einer höheren Einheit. Der Intellekt faßt die verschiedenen, von der ratio gebildeten Zahlen zur einen Idee der Zahl zusammen; die Zahl an sich ist mit der absoluten Einheit

<sup>101</sup> EBD. I, 4 (N. 13, Z. 5–8). Diese Regel stammt aus Platons *Timaios* 32 B, vgl. Annotatio 13 (h III, S. 195–196).

<sup>102</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 157, Z. 7–10).

<sup>103</sup> EBD. I, 6 (N. 24, Z. 1–4).

<sup>104</sup> *in wahrer Weise* bedeutet: in der Weise des ersten Abbildes der Wahrheit selbst.

<sup>105</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 168, Z. 1–6).

<sup>106</sup> Vgl. J. KOCH, a. a. O. S. 40.

identisch<sup>107</sup>. So ist die ratio ein genaues Maß für die Sinne; der Intellekt ist das Maß der ratio, die absolute Genauigkeit des Intellekts ist Gott<sup>108</sup>. Jede Region erfordert ihre eigene Ausdrucksweise<sup>109</sup>, was zu beträchtlichen Schwierigkeiten führt, da unsere termini Verstandetermini sind und weder an die Region der Intelligenz noch an die Region Gottes heranreichen. Die sich in Lauten oder Schriftzeichen äußernde Sprache gehört der Region der Sinne an. Für die Verwendung der termini gilt<sup>110</sup>: In der Region der Sinne gibt es keine Verneinung, denn Verneinung setzt Unterscheidung voraus, die Sinne selbst können nicht unterscheiden<sup>111</sup>. Für den Bereich der absoluten Einheit gibt es keine Bejahung, die ratio *bejaht oder verneint*; der Intellekt *faßt* Bejahung und Verneinung *in eins zusammen*. Was die Verbformen betrifft, so gibt es für die Region der Sinne *nur das Praesens*, für die ratio *Praesens oder Nicht-Praesens*, für den Intellekt *Praesens und Nicht-Praesens in eins zusammengefaßt*; in der obersten Region gibt es nur zeitlose Wörter. Hieraus folgt gleichsam nebenbei die Einsicht, daß das Kontradiktionsprinzip nur für die ratio gültig ist: Im Bereich der Sinne kann es nicht zur Anwendung kommen, weil die Sinne nur bejahen; der Intellekt faßt die Gegensätze in eins zusammen<sup>112</sup>, so daß für ihn Bejahung und Verneinung zugleich bestehen; Gott steht jenseits aller Bejahung und jenseits der coincidentia oppositorum. Nur die ratio unterscheidet *ist und nicht ist*. Der Grund hierfür liegt nicht darin, daß Sein und Nichtsein unvereinbar seien, denn der Intellekt faßt Sein und Nichtsein in eins zusammen; sondern der Grund ist in der Organisation der ratio zu erblicken, die von ein und demselben nicht zugleich bejahen und verneinen kann, sondern entweder bejahen oder verneinen muß.

#### IV. Descensus und ascensus

Über Aufstieg und Abstieg wird in *De coniecturis*<sup>112</sup> gesagt: „Die göttliche uneingeschränkte Einheit steigt schrittweise in die Intelligenz und in die ratio hinab, und die eingeschränkte sinnenhafte Einheit steigt durch die Vernunft zur Intelligenz hinauf.“ Synonym für a) descensus und b) ascensus werden verwendet: a) *fluxus, effluxus, progressio, egressio, egressus*; b) *ascensio*,

<sup>107</sup> *De con.* I, 10 (h III, N. 52, Z. 2-7).

<sup>108</sup> EBD. Z. 7-13.

<sup>109</sup> Hierüber vgl. J. KOCH, a. a. O. S. 41; vgl. *De con.* I, 6 (h III, N. 25, Z. 1-5); EBD. I, 10 (N. 46, Z. 3 ff).

<sup>110</sup> EBD. I, 8 (N. 33-34).

<sup>111</sup> EBD. N. 32, Z. 3.

<sup>112</sup> EBD. I, 10 (N. 53).

<sup>113</sup> EBD. I, 4 (N. 16, Z. 6-8).

*reascensus, refluxus, regressio, reversio, reditio*<sup>114</sup>. Der Gedanke von Abstieg und Aufstieg selbst ist nicht neu; erinnert sei an die plotinische Lehre vom Abstieg und Aufstieg der Seele in der Erkenntnis, vornehmlich sei hingewiesen auf die Lehren des Proklos, dem Nikolaus viel verdankt, und dessen Ausführungen über *μονή* (verweilen), *πρόοδος* und *ἐπιστροφή*; zu vergleichen ist auch die Lehre des Johannes Eriugena vom Ausgang und von der Rückkehr der Geschöpfe, die an Pseudo-Dionys orientiert ist; hingewiesen sei auch auf die Lehre anderer christlicher Theologen, der gemäß Gott vermittelt der Offenbarung und Inspiration zu den vernunftbegabten Geschöpfen absteigt und die Geschöpfe mit Hilfe der Gnade in Meditation und Kontemplation zu Gott aufsteigen. Besonders nennen möchte ich hier den *Anonymus De spiritu et anima*<sup>115</sup>, ein Buch, das Nikolaus gelesen hat: Cum ergo vult (anima) intelligere vel divina vel deum vel se ipsam suasque considerare virtutes, abstrahit se ab omnibus corporis sensibus, quibus non adiuvatur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos, et spiritu ac ratione se conspicit, meditatione atque divina inspiratione ad eam (ad animam) descendit. Ausfluß und Rückfluß der Kreaturen sind von besonderer Wichtigkeit in der *Vater-unser-Auslegung*<sup>116</sup>: „So findet unsere für die Wahrheit angelegte Vernunft im Vaterunser eine Erleuchtung, so daß sie in stetem Glauben weiß, was die Wahrheit ist, nämlich welches der Anbeginn und Ursprung aller Dinge, welches ihr Ausfluß aus Gott, welches das Mittel ihres Rückflusses und welches ihr Endziel ist.“ Nach dem Schema *Ausfluß-Rückfluß* ist die Vater-unser-Auslegung angelegt. In *De coniecturis* wird die Lehre von der *progressio* und der *regressio* insofern relevant, als Nikolaus die Begriffe *progressio* und *regressio* nicht nur verwendet, um den Ausgang der Geschöpfe von der absoluten Einheit und ihre Rückkehr zu ihr konjunktural zu verdeutlichen, sondern auch, *um das Verhältnis von Einheit und Andersheit in allen Seienden zu erläutern*. Dadurch, daß die Einheit in die Andersheit absteigt und die Andersheit in die Einheit aufsteigt (sie steigt nicht in die absolute Einheit auf), werden nicht nur die Zahlen konstituiert, sondern auch das gesamte Universum und alles, was in ihm ist<sup>117</sup>. „Wenn das Fortschreiten der Einheit zur Andersheit in der Vierzahl – in den vier Regionen – besteht, ist die Vierzahl Abstieg der Einheit und Rückkehr der Andersheit“<sup>118</sup>. In der *Predigt 121*<sup>119</sup> weist Nikolaus mit folgenden Worten auf *De coniecturis* hin:

„Und beachte, daß Sonne und Mensch einen Menschen erzeugen, aber daß die ersten Samen der Dinge erschaffen wurden, wie man in der Genesis liest: Gott

<sup>114</sup> Die Belege jeweils in h III, S. 196–197, Annotatio 14.

<sup>115</sup> ANONYMUS *De spiritu et anima* 37, (PL 40, 802).

<sup>116</sup> *Jhesus in eyner*, ed. J. KOCH et H. TESKE: CT I/6, S. 27, N. 3.

<sup>117</sup> *De coni.* I, 9 (h III, N. 39, Z. 1–2).

<sup>118</sup> EBD. II, 4 (N. 92, Z. 2–4).

<sup>119</sup> Cod. Vat. lat. 1245, fol. 4<sup>ra</sup>, Z. 8–16.

erschuf zuerst die gemeinsamen Eltern, nämlich Himmel und Erde, dann erschuf er, was wahrnimmt und lebt usw. Ebenso erschuf er in ihnen die Samen. Und so hast du zuerst Gott, an zweiter Stelle Himmel und Erde usw., dann die Eltern, und du (stehst) an vierter Stelle. Fahre fort, wie in *De coniecturis*<sup>120</sup>.

Wie der Abstieg der Schöpfung in der Vierzahl besteht, so auch der Aufstieg oder die Rückkehr der Geschöpfe zu Gott. – Was hat das alles mit den Erkenntnisstufen zu tun? Da jede Erkenntnisstufe einer bestimmten Region entspricht, gilt die Lehre vom *descensus* und *ascensus* der Einheiten in vollem Umfang für die Erkenntnisstufen. Die Regionen des Geschaffenen sind Intelligenz, Seele, Körper. „Die Seelen stehen . . . in der Mitte, damit durch sie hindurch (per ipsas) der Abstieg der Intelligenz in die Sinne durch das Zurückfließen des Unteren zum Oberen geschehen“<sup>121</sup>. Bei diesem Abstieg der Intelligenz in die Sinne durch die Seele muß es, entsprechend der Regel, daß zwischen zwei entgegengesetzten Einheiten, in diesem Falle zwischen Intelligenz und der Körperregion, mindestens zwei Mittelglieder erforderlich sind, in der Seelerregion zwei Mittelglieder geben<sup>122</sup>, nämlich die erfassende und die einbildende *ratio*<sup>123</sup>.

Wir haben noch nicht den Grund dafür kennengelernt, daß die Intelligenz in die Region der Sinne absteigen muß. Den Grund erfahren wir in *De coniecturis*<sup>124</sup>; und hier erfolgt die Anwendung der *descensus*- und *ascensus*-Theorie auf die Erkenntnisstufen: „Der Intellekt steigt nur deswegen in den Sinn hinab, damit das Sinnenfällige zum Intellekt aufsteigen kann.“ Der *descensus* des Intellekts in die Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Wahrnehmung überhaupt zustande kommt: „Etwas Sichtbares wird durch den Gesichtssinn nicht erfaßt, wenn die Hinwendung durch die Kraft des Intellekts fehlt“<sup>125</sup>. Ist so der Abstieg des Intellekts in die Sinne die Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens, so ist weiterhin zu bedenken, daß die Sinne das Sinnenfällige nur konfus wahrnehmen. Alle Formung und Unterscheidung stammt aus dem Intellekt; die Sinne selbst sind zur Formung und Unterschei-

---

<sup>120</sup> „Et nota, quomodo sol et homo generant hominem, sed semina prima rerum sunt creata, sicut in Genesi legitur: Deus creavit primo communes parentes, scilicet caelum et terram etc., deinde parentes, deinde creavit ea quae sentiunt et vivunt etc. Item creavit in illis semina. Et sic habes primo deum, secundo loco caelum et terram etc., deinde parentes, et tu in quarto loco. Prosequere, ut in *De coniecturis*“.

<sup>121</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 155, Z. 8–10).

<sup>122</sup> Vgl. oben S. 72.

<sup>123</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 157, Z. 7–9).

<sup>124</sup> EBD. Z. 10–12.

<sup>125</sup> EBD. Z. 14–15; ein bekannter Gedanke des Laktanz und des Augustin: Einen Vorübergehenden nehmen wir nicht wahr, wenn der Geist mit anderem beschäftigt ist.

dung des Sinnenfälligen unfähig<sup>126</sup>. Die Unterscheidungskraft nimmt stufenweise zu, bis sie im Intellekt ihre höchste Ausprägung erlangt<sup>127</sup>. Andererseits ist der Abstieg in die Sinne für den Intellekt erforderlich, damit er die Sinnen-  
 dinge erkennen kann, was für den menschlichen Intellekt ohne die Sinnesver-  
 mögen unmöglich ist. Nicht-menschliche Intelligenzen bedürfen nicht der  
 Sinnesvermögen<sup>128</sup>. *Abstieg des Intellekts in die Sinne und Aufstieg der Sinne in  
 den Intellekt sind untrennbar verbunden.* – Da der menschliche Intellekt die  
 unterste Stufe innerhalb der Region der Intelligenz einnimmt<sup>129</sup>, steht er in  
 bezug auf die Intelligenzregion in der Potenz; in bezug auf die unteren  
 Regionen ist er „mehr in der Wirklichkeit“<sup>130</sup>; er erfaßt in den Sinnen das  
 Sinnenfällige, in der Einbildungskraft das Vorstellbare, in der ratio das *Ratio-  
 nale*<sup>131</sup> und ist in jedem Erkenntnisvermögen dieses Erkenntnisvermögen  
 selbst<sup>132</sup>, wie andererseits jedes Erkenntnisvermögen im Intellekt *Intellekt*  
 ist<sup>133</sup>, was durch ein Beispiel verdeutlicht wird: „Die herzogliche oder die  
 gräfliche Gewalt ist im König königliche Gewalt, und die königliche Gewalt ist  
 im Herzog herzogliche Gewalt“<sup>134</sup>. Der Intellekt wird durch den descensus zum  
 Sinn, weil er nur durch den descensus von der Potenz zum Akt gelangen kann;  
 im descensus verwirklicht sich der Intellekt; in der scheinbaren Entfernung  
 von sich selbst kehrt der Intellekt aktuiert zu sich selbst zurück, indem er eine  
 Kreisbewegung vollendet<sup>135</sup>. „Um sich zu vervollkommen, steigt der Intellekt  
 herab; er vollendet eine Kreisbewegung und kehrt zu sich selbst zurück“<sup>136</sup>.  
 Die Vollendung des Intellekts ist die tatsächliche Erkenntnis. Im Zusammen-  
 wirken von descensus und ascensus kommt sie in folgender Weise zustande<sup>137</sup>:  
 Der Intellekt ist in den Sinnen aktual, freilich ist er parum in actu, paene

<sup>126</sup> EBD. I, 8 (N. 32, Z. 3–4): „Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est“, „denn der Sinn nimmt wahr und unterscheidet nicht. Jede Unterscheidung nämlich stammt aus der ratio“. Daß hier die ratio und nicht der Intellekt genannt wird, widerspricht keineswegs unseren Ausführungen; die ratio ist das Mittel, durch das der Intellekt in die Sinne hinabsteigt, vgl. *De con. II, 7* (h III, N. 27, Z. 17–19).

<sup>127</sup> EBD. II, 14 (N. 142, Z. 1 ff.).

<sup>128</sup> EBD. II, 16 (N. 160, Z. 1).

<sup>129</sup> EBD. N. 157, Z. 1; zum Gedanke vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol. I q. 79 a. 2*: „Intellectus . . . humanus . . . est infimus in ordine intellectuum“; ECKHART, *In Genesim II*, N. 113 (LW I, S. 579, Z. 6–7).

<sup>130</sup> *De con. II, 16* (h III, N. 157, Z. 21–22): „secundum inferiores regiones plus est in actu“.

<sup>131</sup> Vgl. EBD. Z. 23–24.

<sup>132</sup> EBD.

<sup>133</sup> Vgl. hierzu *Doct. ign. II, 5* (h I, S. 77, Z. 19–22) N. 119: quodlibet in quolibet.

<sup>134</sup> *De con. II, 16* (h III, N. 158, Z. 4–5).

<sup>135</sup> EBD. N. 159–161; EBD. II, 10 (N. 121).

<sup>136</sup> EBD. II, 16 (N. 161, Z. 1–2).

<sup>137</sup> EBD. N. 159, Z. 10–11.

quasi in potentia<sup>138</sup>. Auf Grund seines descensus in die Sinne ist er mit der Veränderlichkeit der Sinnenregion verknüpft<sup>139</sup>; aus dieser Verknüpfung resultiert die *admiratio*, die Verwunderung des Intellekts über die Sinnendinge<sup>140</sup>. Die *admiratio* ist entsprechend dem Bild vom Samen und Baum<sup>141</sup> der Samen, aus welchem die *abor rationalis* erwächst<sup>142</sup>. Durch die Verwunderung über die Sinnendinge, die auf Grund des descensus des Intellekts in die Sinne zustande kommt, wird „die schlafende ratio aufgeweckt“<sup>143</sup> und veranlaßt, ihre Mutmaßungen anzustellen, die die Wahrheitsstufe der *similitudo veri* einnehmen<sup>144</sup>. Diese *coniecturae verisimiles* der ratio, wodurch die Mannigfaltigkeiten des sinnlich Wahrgenommenen in der Einbildungskraft und – auf einer höheren Stufe – in der apprehensiven ratio zu jeweils höheren Einheiten zusammengefaßt sind, veranlassen den Intellekt, den Wesensgehalt des in *imaginatio* und *apprehensiver ratio* Zusammengefaßten zu suchen und die Einheiten der ratio zur Einheit der Idee zusammenzuschließen<sup>145</sup>, wodurch der Intellekt zur Erkenntnis des *Wahren* – nicht der *veritas ipsa* – gelangt<sup>146</sup>. Wenn wir noch einmal das Bild von Samen und Baum<sup>147</sup> heranziehen, sind die Verstandesbegriffe der Samen für den Baum der Vernunft; die *admiratio*, die Verwunderung über die Verstandeskonjekturen, läßt den Intellekt in Tätigkeit treten<sup>148</sup>. Dieser gesamte Prozeß ist veranlaßt durch den descensus des Intellekts in die *apprehensive ratio*, in die Einbildungskraft und in die Sinne<sup>149</sup>. Das Absteigen des Intellekts ist zugleich ein Aufsteigen des sinnlich Wahrgenommenen über die beiden Stufen der ratio in den Intellekt: „Der Abstieg des Intellekts zu den Bildern der Sinne (*species sensibiles*) ist zugleich deren Aufstieg von den einschränkenden Bedingungen zu den uneingeschränkteren Einfachheiten. Je tiefer sich der Intellekt in diese versenkt, desto mehr werden diese Bilder in seinem Licht aufgesogen, so daß schließlich die Andersheit des Erkennens, zurückgeführt auf die Einheit des Intellekts, in ihrem Ziel ruht“<sup>150</sup>. In der komplikativen Einheit von *descensus* und *ascensus*<sup>151</sup>, die nur der Intellekt erkennen kann, weil er die Gegensätze in eins zusammenfaltet, ist ein doppel-

<sup>138</sup> EBD. II, II (N. 130, Z. 1–2).

<sup>139</sup> EBD. Z. 2–3.

<sup>140</sup> EBD. Z. 4–5.

<sup>141</sup> EBD. II, 7 (N. 111).

<sup>142</sup> EBD. Z. 14–15.

<sup>143</sup> EBD. II, 16 (N. 159, Z. 1–2).

<sup>144</sup> EBD. II, 9 (N. 117, Z. 5–6); EBD. II, 16 (N. 159, Z. 2).

<sup>145</sup> EBD. Z. 4–8.

<sup>146</sup> EBD. Z. 5–6.

<sup>147</sup> EBD. II, 7 (N. 111).

<sup>148</sup> EBD. Z. 14–19; EBD. II, 16 (N. 159, Z. 1–4).

<sup>149</sup> EBD. Z. 8–10.

<sup>150</sup> EBD. N. 161, Z. 8–13.

<sup>151</sup> Vgl. EBD. N. 159, Z. 10–11.

tes Streben (*appetitus*) verknüpft: ein *appetitus naturalis* und ein *appetitus accidentalis*<sup>152</sup>: Der natürliche *appetitus* äußert sich darin, daß der Intellekt um sich zu vervollkommen, in die Sinne hinabsteigt, der *appetitus accidentalis* zeigt sich darin, daß der Intellekt sich den *species sensibiles* zuwendet, sie von den sie einschränkenden Bedingungen löst und intelligibel macht. Für die Sinne gilt entsprechendes; ihr *appetitus naturalis* tendiert zum Aufstieg in den Intellekt, damit die *vita sensitiva*, das Leben der Sinne, vervollkommen wird; der *appetitus accidentalis* der Sinne richtet sich darauf, daß die sensiblen Einheiten in der *imaginatio*, der *apprehensiven ratio* und im Intellekt zu jeweils umfassenderen Einheiten zusammengefaßt werden. Gegenstand des *appetitus accidentalis* ist – entsprechend den Ausführungen in *De coniecturis*<sup>153</sup> – dasjenige, ohne welches der *appetitus naturalis* nicht zum Ziel gelangen kann. Die *ratio* mit ihren beiden Stufen ist das Vermittelnde; „Der Intellekt ist in uns gleichsam der Samen des *ignis intellectualis*, der in“ die *ratio*, „die sein Brennstoff ist, gesetzt ist“<sup>154</sup>: Der Funke des Intellekts entzündet, wenn wir bei diesem Bild bleiben wollen, das Feuer des Intellekts; der Intellekt bedarf, um von der Potenz in den Akt überzugehen, der *ratio*, deren Begriffe für ihn das Material sind, die Erkenntniswirklichkeit zu erlangen.

Wenn wir jetzt abschließend die Frage nach der *Wahrheitserkenntnis* stellen, ergibt sich folgende Antwort: Alle Erkenntnis kommt zustande durch die komplikative Einheit von *descensus* und *ascensus*; da der Intellekt in die *ratio* und in die Sinne absteigen muß, kann er keine uneingeschränkte Wahrheit finden: „In der *ratio* ist er wahr entsprechend der *ratio* und in der Einbildungskraft entsprechend der Einbildungskraft, in den Sinnen entsprechend den Sinnen“<sup>155</sup>. *Das Schema der Wahrheitsstufen wird durch die komplikative Einheit von descensus und ascensus voll bestätigt*. Nur dann, wenn es dem Intellekt möglich wäre, über sich selbst zur absoluten göttlichen Einheit emporzusteigen, vermöchte er alles, auch sich selbst, so zu betrachten, wie es in Wirklichkeit ist. In sich selbst, im Intellekt, vermag der Intellekt die uneingeschränkte Einheit nur in der Weise des Intellekts zu sehen<sup>156</sup>, d. h. nicht so, wie sie wirklich ist, sondern „wie sie auf menschliche Weise einsichtig ist“<sup>157</sup>, wie die Wahrheit im Bild widerleuchtet. Die in den Intellekt absteigende Theophanie, das Sichtbarwerden Gottes, bietet dem Intellekt die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren und zur „Annäherung der Verähnlichung mit der göttlichen und unendlichen Einheit emporzusteigen, die das unendli-

<sup>152</sup> EBD. N. 161, Z. 4; auch EBD. II, 7 (N. 110, Z. 7–10).

<sup>153</sup> EBD. N. 109–110.

<sup>154</sup> EBD. II, 16 (N. 161, Z. 17–18).

<sup>155</sup> EBD. N. 167, Z. 2–4.

<sup>156</sup> EBD. Z. 14–15.

<sup>157</sup> EBD. Z. 15–17.

che Leben, die Wahrheit und die Ruhe des Intellekts ist"<sup>158</sup>. Diesen *transcensus* vermag der Intellekt jedoch nur mit Hilfe göttlicher Gnade zu vollziehen, vgl. *De docta ignorantia*<sup>159</sup>: Nemo umquam fuit ex se potens supra se ipsum ac propriam suam naturam ita peccatis desiderii carnalis originaliter subditam posse ascendere supra suam radicem ad aeterna et caelestia nisi qui de caelo descendit Christus Jesus.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

HEROLD: Ich habe noch eine Frage, die das Verständnis des erkenntnistheoretischen Ansatzes von *De coniecturis* zu den späteren Schriften wie *De mente* und zum *Compendium* mit dem Bild des Kosmographen betrifft. In diesen wird doch folgende Proportion aufgestellt: Wie Gott die Dinge schafft, so verhält sich der menschliche Geist zu seinen Erkenntnissen<sup>1</sup>. Diese Proportion wird, wie Sie dargelegt haben, dadurch gerechtfertigt, daß der Mensch in sich zurückgeht und in sich selbst das Urbild der Welt entdeckt. Es muß der Weg von außen nach innen gegangen werden. Jetzt ist meine Frage: Widerspricht diese Darstellung nicht in gewissem Sinne dem Schema der Seinsvermittlung in *De coniecturis*, das auch für das Problem der Erkenntnisstufen maßgeblich ist? Setzt sie nicht zumindest ganz andere Akzente? Wie würden Sie die Beziehung sehen? Ist es möglich, daß die Seins- und Erkenntnisstufen von *De coniecturis* eigentlich erst in dem Moment maßgeblich sind, in dem der Kosmograph, um das Bild aufzugreifen, den Weg zu sich selbst zurückgefunden hat und, so legitimiert, sich gleichsam über sich selbst hinaus auf den Standpunkt des Schöpfers erhebt, um ein Schema der Welt zu entwerfen, wenn auch nur konjunktural?

BORMANN: Ich habe früher angenommen, daß im *Compendium* etwas Neues vorgelegt würde im Vergleich zu *De coniecturis* und zu anderen Schriften, in denen diese Erkenntnisproblematik sehr deutlich wird. Davon bin ich inzwischen wieder abgegangen. Wenn man das *Compendium* liest, hat man ja zunächst den Eindruck, daß mit der Lehre von den *signa* und Symbolen etwas Neues vorgelegt würde: Wie Gott sich zu den *entia realia* verhält, so verhält sich die menschliche *mens* zu den von ihr geschaffenen Produkten. Derartiges

<sup>158</sup> EBD. Z. 20–22; zu theophania in intellectum descendens vgl. auch EBD. II, 13 (N. 137, Z. 10); EBD. I, 12 (N. 61, Z. 5).

<sup>159</sup> *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 137, Z. 14–17) N. 218.

<sup>1</sup> *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 13 ff.); EBD. 7 (S. 74, Z. 22 ff.); *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 4–10). Vgl. dazu *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3 ff).

gibt es aber, wenn auch vielleicht nicht in dieser wörtlichen Aussage, schon in *De coniecturis*. Dort lesen wir<sup>2</sup>: nur *die* entia werden vom Geist so erkannt, wie sie wirklich sind, die diesem Geist ihr Sein verdanken. Darin liegt schon die gleiche Gegenüberstellung, wie später im *Compendium*: Gott erkennt die von ihm geschaffenen *entia realia* adäquat, und ebenso adäquat erkennt die menschliche mens die *entia rationis*.

KREMER: Ist damit Ihre Frage beantwortet?

HEROLD: Mir scheint: nicht ganz. Ich sehe wohl, daß auch in *De coniecturis* diese Formel gebraucht wird. Mir scheint aber doch zumindest die Akzentsetzung in den späteren Schriften sehr viel stärker darauf zu liegen, daß eine Art Graben zwischen dem Denkenden und der Außenwelt überbrückt werden muß. Es muß der Gang „nach außen“ getan werden, es müssen zuerst die Sinnendinge aufgenommen werden. Dann erst eröffnet der Rückgriff auf die Begründung in der Ähnlichkeit zum Schöpfer die Möglichkeit, aus den Erfahrungsdaten ein Bild der Welt zu entwerfen. In diesem Ansatz scheint mir doch ein Unterschied gegenüber der Konzeption von Seins- und Erkenntnisstufen in *De coniecturis* zu bestehen.

BORMANN: Nikolaus betont an verschiedenen Stellen der späteren Schriften schärfer als in den früheren Werken, daß wir die Wesenheit der Dinge nicht adäquat erkennen können. Aber denken Sie an *De docta ignorantia*<sup>3</sup>. Durch den zweifachen Transzensus haben wir die Möglichkeit, in nicht erfassender Weise an die veritas, an die essentia aller Dinge zu gelangen. Und wir erkennen nicht die Wesenheit von irgend etwas, denn diese (absolute) Wesenheit von irgend etwas ist Gott. In *De coniecturis* und in *De mente* liegt diese Lehre ebenfalls vor; ich konzidiere, daß sie vielleicht in späteren Werken schärfer hervorgehoben wird.

STALLMACH: Herr Bormann, Sie sprachen von der *kontinuierlichen Verketzung* der Seins- und Erkenntnisstufen, in der Weise also, daß das Oberste der je niederen Stufe mit dem Untersten der entsprechenden oberen Stufe koinzidiert. Die Konsequenz des Gedankens läuft doch darauf hinaus, daß auch das Höchste der obersten Stufe des Endlichen, also der endliche Intellekt, „in kontinuierlicher Folge“ *koinzidiert* mit der absoluten Einheit. Und wenn Sie sagen, davon könne man nicht sprechen, möchte ich Sie fragen, warum man davon nicht sprechen könne oder dürfe. Müßte man sonst dem Cusanus eine Inkonsequenz in seiner Konzeption vorhalten? (Denn es soll doch sicher nicht argumentiert werden nach dem Motto: daß nicht sein kann, was nicht sein darf.)

BORMANN: Ein Koinzidieren der obersten Stufe des menschlichen Intellekts mit dem untersten der göttlichen Region ist deshalb ausgeschlossen, weil innerhalb der Region des Intellekts die menschliche mens an unterster Stelle steht.

---

<sup>2</sup> *De coni.* I, II (h III, N. 55, Z. 4 - 5).

<sup>3</sup> *Doct. ign.* I, II - 19.

Sie ist innerhalb der Intelligenzen das Unterste, das infimum. Andererseits ist zu konzedieren: Wenn man die *Figura universi* bis in ihre letzte Konsequenz durchdenkt, muß es danach auch hier ein Koinzidieren des Unteren der göttlichen Region mit dem Obersten der Intelligenzregion geben; aber was hier mit dem Untersten der göttlichen Region koinzidiert, ist nicht die mens humana, nicht das Höchste innerhalb der mens humana, sondern bestenfalls das Höchste innerhalb der Region der Intelligenzen.

STALLMACH: Sie werden mir zugeben, Herr Kollege Bormann, daß damit das Problem nur verschoben wird. Es mag immerhin noch weitere Vermittlungsstufen zwischen dem Obersten des Menschenwesens, also der menschlichen mens und der göttlichen mens geben. Das Entscheidende ist, ob es zwischen dem Obersten des Endlichen (was immer das auch sein mag), einer nichtgöttlichen mens und der göttlichen mens nach diesem Prinzip kontinuierlicher Verkettung eine Koinzidenz gibt. Denn dies schließe dann sozusagen durch bis zum Untersten.

BORMANN: Dies scheint mir doch eine in mancher Hinsicht sehr gefährliche Konsequenz zu sein.

HAUBST: Die Lösung dieses Knotens liegt im Sprachgeschichtlichen. Wenn Sie auf einem italienischen Bahnhof halten, so hören Sie: Coincidenza! Der *Anschluß* nach der oder der Station ist dann und dann. Cusanus hat einen doppelten Begriff von *coincidere*. Den einen hat er letztlich von Aristoteles über Albert und Heimericus de Campo übernommen: Tres causae coincidunt in unam<sup>4</sup>. Das ist der eigentliche *In-eins-Fall*: verschiedene Aspekte, die wir in unserem Denken wie Gegensätze aufgreifen (wie das Woher, das Woraufhin und das Über-allem), sind danach in-eins-fallend, als real identisch zu denken. Das ist der Koinzidenzbegriff, wie er im Prinzip der coincidentia oppositorum liegt. Dazu kommt aber an den fraglichen Stellen, auch an einigen anderen, das coincidere = anschließen. Das liegt in dem schon von Dionysius und Thomas so stark ausgeprägten Prinzip der kosmischen Verknüpfung der Arten zu einer aufsteigenden Reihe<sup>5</sup>. Im Aufbau des ordo universi ist es danach jeweils so, daß das Untere sich mit dem Oberen berührt. Cusanus führt das fort in seinem Prinzip der Maximität. Danach gibt es nicht nur ein Berühren, sondern ein sprunghaftes sich-selbst-Übersteigen ins je Höhere hinein. Das menschliche Sehen z.B., dessen Affinität zur ratio Sie, Herr Bormann, stark herausgestellt haben, das menschliche Sehen erlangt seine letzte und eigentliche Funktion als menschliches Sehen erst, wenn es eben nicht nur Sinnesfunktion und sinnliches Bewußtsein ist, sondern sich in der Verfügung eines geistigen Selbstbewußtseins vollzieht. Denn erst der Geist weiß, was er sieht. Erst im intellectus kommt auch das Sehen zu sich selbst. Analoges ist mit dem Humanum in Jesus

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 56 f.

<sup>5</sup> Dazu und zum folgenden (zum Maximitätsprinzip) vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956, S. 150 – 157, 209 – 212 u. ö.

Christus geschehen. Das als eine theologische Ergänzung zu der Feststellung, daß *coincidere* bei Cusanus an manchen Stellen auch „Anschluß“ bedeutet.

BORMANN: Herr Kollege Haubst, um mit Horaz zu sprechen: *verbum non amplius addam*. Ich bin vollkommen mit Ihnen einer Meinung.

SCHNARR: Ist es ohne weiteres möglich, die vier *Seinsweisen* aus *De docta ignorantia* den vier *Erkenntnisstufen* von *De coniecturis* zuzuordnen und damit auch die Unterscheidung der Seinsweisen in beiden Schriften zu harmonisieren? So bezeichnen doch die Seinsweisen in *De docta ignorantia* Seinsprinzipien, in *De coniecturis* aber Seinsstufen?

BORMANN: Das ist klar; darauf haben Sie in Ihrem schönen Buch *Modi essendi*<sup>6</sup> treffend hingewiesen.

SCHNARR: Kann man die Lehren von den Seinsstufen in *De docta ignorantia* und in *De coniecturis* „harmonisieren“?

BORMANN: Wenn man nicht meint, eine andere Benennung bedeute in jedem Falle eine totale Verschiedenheit, dann glaube ich schon, daß es die Möglichkeit gibt, die etwas unterschiedlich genannten und unterschiedlich konzipierten Seinsweisen zu vereinigen und sie mit den Erkenntnisstufen zu verbinden. Es scheint mir nicht einen totalen Bruch zu bedeuten, wenn Cusanus in *De coniecturis* hinsichtlich der *Modi essendi* eine Revision vornimmt und diese Revision dann wieder aufgibt.

HINSKE: Ich möchte nochmal auf die Kontroverse zwischen Herrn Stallmach und Herrn Bormann zurückkommen. Diese Lehre von der Koinzidenz hat ja, wenn ich richtig sehe, eine unendliche Vorgeschichte. Sie geht ja offenkundig zurück auf die Methorionlehre, also etwa auf Nemesios von Emesa<sup>7</sup>, und man kann sie bis auf Aristoteles<sup>8</sup> zurückführen. Nun meine ich, diese Lehre kommt über die verschiedensten Quellen ins Mittelalter, wird aber bei Thomas an einer wichtigen Stelle so modifiziert, daß er sagt: diese Methorionlehre gilt nur innerhalb des Bereichs des Geschaffenen, das *esse ipsum* steht quer dazu. Wenn man also fragen wollte, was Cusanus damit gemeint hat, fürchte ich, käme man um eine quellengeschichtliche Untersuchung nicht herum.

BORMANN: Das, was er als Vorlage gehabt hat, so könnte man ja vielleicht vermuten, könnte auch Aufschluß geben über das, was er selbst gedacht hat.

HAUBST: Wie ich schon bei der Diskussion des ersten Referates sagte<sup>9</sup>, ist die Herkunft des cusanischen „Koinzidenz“-Begriffs zum Teil schon historisch dokumentiert. Die oder mindestens eine Hauptquelle besteht in Heimericus de

<sup>6</sup> H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*: BCG Bd. 5 (1973), 172 S.

<sup>7</sup> NEMESIOS VON EMESA, *De natura hominis* c. I (PG 40, S. 508 ff.).

<sup>8</sup> ARISTOTELES, *De historia animalium*, VIII 1, 588a 16 ff.

<sup>9</sup> Siehe oben 56 f.

Campo, besonders in dessen *Compendium divinatorum*, in dem Heymeric besonders aus Alberts Kommentar zu *De divinis nominibus* den Koinzidenzgedanken übernommen hat; und zwar in Form der von Aristoteles angestoßener Aussage, daß die drei Ursachen in Gott zusammenfallen: *Tres causae coincidunt in unam*. Wir projizieren die drei sozusagen in verschiedene Richtungen: die Zielursache vor uns, die Wirkursache rückwärts, die Exemplarursache über uns. Doch, so führt Albert aus, *coincidunt in unam*, wir müssen sie zusammendenken. Dabei geht es, wie gesagt, um das reale Einssein, um die Identität der drei Ursachen in sich. Wir stoßen unter verschiedenen Aspekten auf diese. Doch diese verschiedenen Aspekte müssen wir als im Absoluten in-eins-fallend, weil eins-seiend, denken, damit wir nicht in der logischen Differenz bleiben, wo reale Identität vorliegt. Eben das ist denn auch bei Cusanus die eigentlich philosophische *coincidentia oppositorum*. Doch dazu kommt im Zuge der sprachgeschichtlichen Bedeutungsentwicklung von *coincidere* und *coincidenza* (im Italienischen) der Gedanke des Anschlusses. Das sind zwei verschiedene Begriffsfelder und zwei äquivalente Anwendungen, die das Wort bei Cusanus hat.

WEIER: Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich auf dasselbe Problem noch von einer anderen Seite her eingehe. Es ist wohl doch interessant, daß dieses Anschlußproblem etwas fast Anstößiges hat. Vielleicht kommt darin ein Feld in der Lehre des Cusanus in den Blick, das gerade durch das Anstößige sichtbar wird, das besonders liegt in dem gnadenhaften Anschluß, bei dem das *donum patris luminum* eine entscheidende Rolle spielt; und daß deshalb dieser Anschluß nach oben tatsächlich etwas ist, was vom natürlichen Denken und philosophischen Denken her Verwirrung stiften muß, wenn man nicht auch das Gnadenhafte im Glauben als wirkmächtig akzeptiert.

BORMANN: Auf die Bedeutung der Gnade geht Nikolaus an verschiedenen Stellen ausdrücklich ein; auch besonders darauf, daß eben dieser Aufstieg des Intellekts, vermittelt durch den descensus der Theophanie, ein Gnadengeschenk ist. Das kann der Mensch nicht aus eigener Kraft erlangen. In diesem Zusammenhang wird auch sichtbar, wie wichtig es war, daß Herr Hirschberger heute morgen auf die Bedeutung des gnadenhaften mystischen ascensus mehrmals hingewiesen hat.

STALLMACH: Ich kann mich auch damit noch nicht ganz einverstanden erklären. Nicht, daß ich leugnete, daß Cusanus als Theologe natürlich auch mit dem Einfluß der Gnade gerechnet hat, aber nicht im Bereich philosophischer Erkenntnis. Ich bin der Auffassung, daß man hier einen anderen Gedanken mit hinzuziehen muß, nämlich die Auffassung vom intellectus als im Grunde etwas Göttlichem, eine Auffassung, die von Eckhart herkommt, mindestens vom jungen Eckhart der *Quaestiones Parisienses*. Wenn man da liest, daß der intellectus etwas so Außergewöhnliches ist, daß er noch nicht einmal ein Seiendes ist – so wie auch das intelligere, das das Wesen Gottes ausmacht, Priorität vor dem Sein hat –, dann kommt man auch dem Verständnis der cusanischen Auffassung näher. Unter einer solchen Voraussetzung läßt sich auch eher ein

unmittelbarer „Anschluß“ des menschlichen intelligere, des Höchsten im Menschenwesen, an das Göttliche intelligere denken. Worauf diese Konzeption letztlich hinausläuft und ob auch Cusanus sich immer der letzten gedanklichen Konsequenzen aus all dem, was er seinen Quellen entnimmt, bewußt gewesen ist, das ist eben die Frage.

BORMANN: Herr Kollege Stallmach, darf ich dazu eine Zwischenbemerkung machen. Was Sie sagten, scheint mir darauf hinzulaufen, daß NvK ein Anhänger des Pelagius gewesen sei, daß nämlich der Mensch durch eigene Kraft fähig sei, sich Gott zuzuwenden. Das scheint mir von Augustinus her und von der Rechtgläubigkeit des Cusanus her völlig ausgeschlossen zu sein. Wenn das nämlich so wäre, dann hätte er in der Philosophie dasjenige negiert, was er in der Theologie immer wieder bejaht. Aber wir haben genug Theologen und Ordinarii sacrae doctrinae hier. Was meinen Sie dazu, Herr Kollege Haubst: Haben Sie den Eindruck, daß Nikolaus ein Pelagianer gewesen ist?

HAUBST: Ganz im Gegenteil<sup>10</sup>. Cusanus hat ja auch nie Natur und Gnade – extrinsezistisch – auseinandergelassen.

STALLMACH: Darf ich dazu erst auch selbst noch etwas sagen. . . Zunächst: Verschiebt dieser Hinweis auf Pelagius das Problem nicht überhaupt von der Ebene des Erkennens auf die des Wollens und Tuns? Sodann: Die Fähigkeit des Transzendierens ist dem Menschen selbst auf Grund seiner Geisteskraft zueigen. Natürlich stammt auch diese letztlich *von Gott*, aber *nicht als Gnadengabe*, sondern – in der hier obwaltenden philosophischen Perspektive – als Seinsmitteilung im Zuge des *descensus*, der ja zugleich und in einem, wie Sie selbst betont haben, „*ascensus*“ ist. Indem Gott teilt, vermag auch der menschliche Intellekt auf Gott hin zu transzendieren.

HAUBST: Cusanus betont aber auch in der Natur des Geistes selbst nicht nur eine passive *Offenheit* für Gott und seine gnadenhafte Selbstmitteilung, sondern auch, daß das *Naturverlangen*, das den Menschen auf das Absolute und Ewige hin transzendieren läßt, ihm von Gott eingesenkt ist. Das könnte man – paradox – ein „übernatürliches Existential der Natur“ nennen<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Diese Negation gilt eindeutig im Hinblick auf den „Pelagianismus“, wie er, von Caelestius und Julian von Eclanum einseitig systematisiert und von Augustinus als Häresie bekämpft, in die Geschichte eingegangen ist; sie trifft weniger Pelagius selbst. Vgl. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadentheorie des Pelagius*, Mainz 1972, S. 38 f. u. 72–78.

<sup>11</sup> Dieses Paradox können wir (theologisch reflektierend) so verstehen, daß das Transzendieren auf das Absolute hin, das „jeden Menschen (der in diese Welt kommt) erleuchtet“ (Joh. 1, 9), schon dem gnadenhaft „auf Gott Hingeschaffensein“ entspringt. Das besagt jedoch nicht, daß die Übernatürlichkeit dieser Finalisierung auch im Bewußtsein irgendwie direkt zur Gegebenheit komme. Die natürliche Spontaneität des Denkens erfährt ja weder dadurch noch etwa durch jede aktuelle gnadenhafte Erleuchtung eo ipso einen Abbruch. Nach dem Prinzip „*gratia perficit naturam*“ kann auch sie sich vielmehr gerade dadurch auch stei-

v. BREDOW: Ich möchte nur das hier Gesagte durch einen Text aus *De coniecturis* unterstützen. Man kann nämlich, wenn man Cusanus interpretiert, die Gnadenwirkung einerseits und das Natürliche andererseits nicht nur scharf entgegensetzen. In *De coniecturis*<sup>12</sup> heißt es von der intelligentia: „quia in ipso divinitatis radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem complicationem et explicationem intelligi debere ipsumque (Deum) uti est concipi non posse.“ Schon das Erkennen der Unzulänglichkeit gerade der höchsten Geisteskraft wird hier auf die Strahlkraft der Gottheit zurückgeführt. – Das ist nicht theologisch gesagt, sondern gehört der philosophischen Auffassung des Cusanus unmittelbar und natürlicherweise an. Hier spricht er nicht speziell als Christ, sondern allgemein als Philosoph.

BORMANN: Nun sind wir bei einem Problem, das wir jetzt, glaube ich, nicht ausdiskutieren können, nämlich bei der Frage, ob es möglich ist, bei NvK Philosophie und Theologie so schön zu trennen, oder ob nicht Philosophie bei NvK immer das Theologische, das aus dem Glauben stammt, mit beinhaltet. Josef Koch hat einmal gesagt, eine Philosophie aus reiner Vernunft gibt es bei NvK nicht. Und wenn ich auch in manchen Partien mit den Aussprüchen meines hochverehrten Lehrers nicht konform gehe, in diesem Falle allerdings doch.

KREMER: Es gibt nicht nur den Gang und die Gesetzmäßigkeit des philosophischen Gedankens, sondern auch die des Zeitzwanges. Ich darf um Ihr Verständnis bitten, wenn wir die Diskussion hier abbrechen. Sie wird ja damit nicht gänzlich beendet sein.

---

gern. – Wie Cusanus im Widmungsbrief zu *De docta ignorantia* (h I, S. 163, Z. 6 – 11) schreibt, glaubt er selbst (credo), die Erleuchtung, in der er die Grundidee der *docta ignorantia* (und der *coincidentia oppositorum*) konzipierte, als eine gnadenhafte Antwort und Erfüllung seines angestrebten Problem Denkens – *ingens labor: Doct. ign.* Prol. (h I, S. 2, Z. 8) – empfangen zu haben. Daß er die Übernatürlichkeit dieser Erleuchtung auch als solche erfahren habe, ist damit nicht ausgesagt.

<sup>12</sup> *De coni.* I, 8 (h III, N. 35, Z. 8 – 10).

## GEIST ALS EINHEIT UND ANDERSHEIT

Die Noologie des Cusanus  
in *De coniecturis* und *De quaerendo deum*

Von Josef Stallmach, Mainz

Bei der Darstellung der Gnoseologie oder – besser gesagt – Noologie des Cusanus beschränke ich mich im folgenden bewußt auf jene Phase seines Denkens, für die die (nach *De docta ignorantia*) zweite Konzeption einer philosophischen Summe aus dem Anfang der vierziger Jahre *De coniecturis* kennzeichnend ist und zu der auch noch die kleine Schrift *De quaerendo deum* von 1445 gehört. Denn für diese Phase läßt sich ein einheitliches, innerlich konsequentes Bild seiner Erkenntnis-, Geist- und Seinsauffassung gewinnen. Hier scheint ein Systementwurf noch am reinsten durchgeführt zu sein, der Cusanus offenbar immer beschäftigt hat: schlechthin alles zurückzuführen, und zwar ontologisch sowohl als gnoseologisch, auf schlechthin Eines, auf das Eine, das Denken ist – wobei mit *Denken* hier die Tätigkeit des Nous, der mens, des Geistes gemeint ist<sup>1</sup>. Auch in *De coniecturis* geht also die cusanische Konzeption weit über eine bloße Erkenntnislehre oder gar nur Erkenntniskritik hinaus in Richtung auf eine Metaphysik der Subjektivität. Die Gnoseologie des Cusanus läßt sich, wenn man sie in einer Zusammenschau aus dem Gesamtwerk zu erheben sucht, nicht leicht auf einen Nenner bringen und weist, so gesehen, manche Unausgeglichenheiten auf<sup>2</sup>. Aus diesem Grunde scheint es mir auch fruchtbarer, anstatt aus der ganzen Fülle cusanischer Ansätze, Spekulationen und Übernahmen aus ihm gerade vorliegenden Quellen beliebige Belege zusammenzutragen oder gegeneinander auszuspielen, erst einmal die einzelnen Phasen seines Denkens in der langen Reihe seiner Schriften je für sich gründlich zu untersuchen und dann in einem Vergleich der Ergebnisse die Linien der Entwicklung, wenn es eine solche gibt, oder aber das Auf und Ab

---

<sup>1</sup> So stellt z. B. der *Dialogus de possess* von 1460 den Versuch dar, im Absoluten auch noch Form und Stoff, posse facere und posse fieri unter der Prävalenz der Form zusammenfallen zu lassen, auch die Spannung von Materie und Form also zu überwinden durch Aufhebung der Materie in der absoluten, *dynamisierten* Form (vgl. Verf. *Sein und das Können-Selbst bei Nikolaus von Kues*: Parousia, Festgabe für Johannes Hirschberger, hrsg. v. K. FLASCH, Frankfurt/M. 1965, S. 407–421).

<sup>2</sup> Darum ist es nicht verwunderlich, daß etwa der hier ebenfalls veröffentlichte Beitrag von F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues* (S. 125 ff.) einen (im Vergleich zu dem von mir herausgearbeiteten) entgegengesetzten, den *empiristischen, skeptischen* Zug in der Erkenntnislehre des Cusanus hervorhebt.

widerstrebender Tendenzen, die eventuell eben doch nicht ganz nahtlose Verarbeitung sehr verschiedener Traditionen nachzuzeichnen<sup>3</sup>.

Wenn man auf eine Formel zu bringen versucht, wie sich dem Cusanus in der Phase von *De coniecturis* das Verhältnis von Denken und Sein darstellt, wird man folgendes sagen können: *Sein ist Denken, Seiendes* ist das von diesem Denken *Gedachte*. Sein kann für Cusanus – entgegen dem Augenschein der Sinneserfahrung und trotz aller Widerständigkeit des Objektseienden gegenüber dem empirischen Subjekt – Denken sein, weil dieses Denken primär unendliches, absolutes Denken und schon damit kein von dem Hinblick auf vorgegebenes Seiendes abhängiges, sondern reines Denken, seinen Gegenstand also erst setzendes Erkennen, schöpferischer Geist ist. Seine Setzung, zu der als oberste Stufe auch der endliche Geist gehört, wird das Reale genannt (*mundus realis*). Das vom endlichen Geist denkend Gesetzte sind die *entia rationis* (*mundus rationalis*, und damit zugleich: *coniecturalis*<sup>4</sup>). Unter der Voraussetzung der ursprünglichen Identität von Denken und Sein kann Erkennen primär kein gegenständliches, es kann nur *ent-ständliches*, seinen Gegenstand erst *entstehenlassendes* Erkennen sein. Das ist – nun im Hinblick auf die Ansätze dessen, was man eine cusanische Phänomenologie des Geistes nennen könnte – auch der Grund für die große Bevorzugung der Mathematik im *transumptiven Denken* des Cusanus. Sie ist für ihn offenbar der Modellfall für *ent-ständliches* Erkennen, für ursprüngliche Identität des Denkens mit seinem Gegenstand<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues*, Studien z. Problemgeschichte der antiken u. mittelalterlichen Philosophie V, Leiden 1970, kommt zu dem Ergebnis (S. 294 ff.), daß es im cusanischen Denken keine Genese im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung, aber auch keinen Bruch im Sinne einer völligen Neuorientierung gegeben hat – wie Josef Koch es für den Übergang von *De docta ignorantia* (Stichwort: *Seinsmetaphysik*) zu *De coniecturis* (Stichwort: *Einheitsmetaphysik*) angenommen hatte („*Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Cues*“: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16, Köln u. Opladen 1956) –, sondern eine permanente Auseinandersetzung zweier im Grunde widerstrebender Denkansätze. Schwarz unterscheidet sie als *Metaphysik der res* und *Metaphysik der Wahrheit* (man könnte sie auch als *objektiven* und *transzendentalen* Ansatz kennzeichnen). „Diese Auseinandersetzung wird letztlich und wesentlich für die Metaphysik der Wahrheit entschieden“, so lautet die abschließende These von Schwarz, die hier einmal dahingestellt bleiben soll.

<sup>4</sup> „Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex seipsa, ut imagine omnipotentis formae in realium entium similitudine, rationalia exserit“: *De coni.* I,1; (h III, N. 5, Z. 1–7).

<sup>5</sup> „In ihnen (den mathematica) gleichsam wie in der Ausfaltung seiner eigenen Mächtigkeit hat der Verstand seine Freude“: *De coni.* II,1 (h III, N. 77, Z. 8 f.). „Mit Vergnügen beschäftigen wir uns viel mit der Zahl als unserem eigenen Werk“: *De mente* 6 (h V S. 68, Z. 2 f.). – Zur *transumptio* vgl. *Doct. ign.* I,10 (h I, S. 21, Z. 20f.) u. ö.

In ihr zeigt sich, wie Geist tätig ist: indem er aus sich allein schafft, d. h. im Ursprung selbst das Geschaffene einhaft, komplikativ ist und mit ihm identisch bleibt<sup>6</sup>. Der Geist erkennt auch eigentlich nur das, dessen Sein er ursprünglich selbst ist, dessen Sein durch ihn ist<sup>7</sup>. Und darum „haben wir nichts Gewisses in unserem Wissen als die Mathematik“<sup>8</sup>. Das ist auch der Grund dafür, daß alle nicht-mathematische Erkenntnis nur konjekturalen Charakter haben, jene von unserem Geist hervorgebrachte *Welt*, mag sie auch ein Ähnlichkeitsbild der Realwelt sein, doch immer nur eine Konjekturenwelt sein kann<sup>9</sup>.

„Wie jenes absolute göttliche Sein (entitas) in einem jeden Seienden all das ist, was

---

<sup>6</sup> Vgl. *De coni.* I,4 (h III, N. 12, Z. 6–8).

<sup>7</sup> Vgl. *De coni.* I,11 (h III, N. 55, Z. 4ff.): *Solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter.*

<sup>8</sup> In *De possess* sind diese Zusammenhänge mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Denn in der Mathematik wird das, was aus unserem Verstand hervorgeht und von dem wir erfahren, daß es uns als seinem Ursprungsprinzip innewohnt, von uns als unsere, als Verstandesdinge (ut nostra seu rationis entia) genau gewußt, d. h. mit einer solchen Genauigkeit, wie sie dem Verstand entspricht, aus dem sie hervorgehen; so wie die realen Dinge genau gewußt werden mit jener göttlichen Genauigkeit, aus der sie ins Sein hervorgehen. . . Die göttlichen Werke, die aus der göttlichen Vernunft hervorgehen, bleiben uns, wie sie an sich sind, des genauen unbekannt. Und wenn wir etwas von ihnen erkennen, so ist das Konjektur durch Angleichung der Figur an die Form (per assimilationem figurae ad formam coniecturatur). Daher gibt es eine genaue Erkenntnis der Werke Gottes nur bei ihm, der sie selbst wirkt. Und wenn wir irgendwelche Kenntnis von ihnen haben, so gewinnen wir sie aus dem Rätsel- und Spiegelbild der mathematischen Erkenntnis, wie wir etwa von der Figur her, die ein mathematisches Sein verleiht, die Form erschließen, die das Sein verleiht. . . Bedenken wir es also richtig, dann haben wir in unserm Wissen nichts Sicheres als unsere Mathematik, und die ist ein Rätselbild zum Erjagen der Werke Gottes“ (h XI/2, N. 43, Z. 7– N. 44, Z. 3). Vgl. dazu auch die Zahl als ratio explicata in *De coni.* I, 2 (h III, N. 7, Z. 5). Zählen ist ein geistiger Vollzug, in dem der Geist ganz aus sich selbst heraus noch ohne das Hinzutreten von anderem sich entfaltet. Die Zahl kann darum zu dem Symbol werden für Einheit, die in Vielheit sich auslegt, für Vielheit, die in Einheit rückgebunden bleibt. „Wenn die ratio die Zahl ausfaltet und sich ihrer bei der Konstitution von Konjekturen bedient, so ist das nichts anderes, als wenn die ratio sich ihrer selbst bedient und alles in ihrem eigenen natürlichen höchsten Gleichnis bildet, so wie Gott, der unendliche Geist, in seinem gleich-ewigen Wort den Dingen das Sein mitteilt“ (N. 7, Z. 7 – 11). „Indem wir in symbolhafter Weise von den verstandesmäßigen Zahlen unseres Geistes in Hinblick auf die wirklichen, unsagbaren Zahlen des göttlichen Geistes Konjekturen bilden, sagen wir [darin folgt Cusanus Boethius], daß im Geist des Schöpfers das erste Urbild der Dinge die Zahl sei, so wie die aus unserer Ratio entspringende Zahl das Urbild der abbildhaften Welt ist“ (N. 9, Z. 5 ff.).

<sup>9</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 7 f.).

es ist, so ist auch die Einheit des menschlichen Geistes das Sein seiner Konjekturen''<sup>10</sup>.

Da also das endliche Denken das Sein nur seiner Konjekturen (von der Welt) ist, ist Deckungsgleichheit (*praecisio*) mit dem von ihm nicht hervorgebrachten Realseienden ausgeschlossen. Die „Wahrheit der Dinge“ wird „allein in der göttlichen Vernunft, durch die alles Seiende existiert, erreicht''<sup>11</sup>. Wo nicht ursprüngliche Identität von Denken und Sein, Sein als Erkennen, wo nur Konformität von Denken und Sein, Erkennen von Seiendem ist, dort kann überhaupt nicht *die* Wahrheit *sein*, sondern nur *Wahres gesetzt* werden, in Begriffen und Urteilen als den Gebilden des endlichen Geistes. „Die *praecisio veritatis* ist unerreichbar“, und darum „alle menschliche Behauptung von *Wahrem coniectura*“ – so wird gleich zu Beginn des Prologs die Grundthese von *De coniecturis* formuliert<sup>12</sup>. Alles *Aussäen* von *rationalia* im Aufbau und Ausbau der Wissenschaften kann also immer nur Annäherung an die Wahrheit sein. Daß aber überhaupt konjekturale Annäherung statthat, daß Realwelt und Gedankenwelt nicht völlig auseinanderfallen, das hat seinen Grund in der Gemeinsamkeit des Ursprungs von Realwelt und endlichem Denken. Das heißt, was sich als Erkenntnisbeziehung durch Angleichung des endlichen Denkens an das Sein darstellt, ist tatsächlich eine Ursprungsbeziehung, Teilnahme des endlichen Geistes an jenem schöpferischen Vollzug des unendlichen Geistes, aus dem sowohl das Realseiende als auch, vermittelt durch den endlichen Geist die Gedankendinge letztlich hervorgehen.

„Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Ähnlichkeitsbild Gottes, soweit wie möglich, teilhat an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur, sät er aus sich selbst, als einem Bild der allmächtigen Form, in Ähnlichkeit zum Realseienden die Gedankendinge (*rationalia*) aus''<sup>13</sup>.

Als Geist hat also auch der endliche teil an wirklicher Spontaneität und jenem Schöpfertum, das wesenhaft *ex nihilo* ins Sein setzt, was aber nur heißen kann: aus nichts anderem als eben *aus sich selbst*. Letzter Ursprung also auch der Konjekturenwelt, letzte Möglichkeitsbedingung aller Erkenntnis, auch der Erkenntnis durch Annäherung, ist die Identität von Denken und Sein im Absoluten, ist der Gott, der reines Erkennen ist.

<sup>10</sup> Ebd., Z. 8 ff.

<sup>11</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 6 ff.).

<sup>12</sup> und zugleich eine Rückverbindung zur Grundthematik von *De docta ignorantia* hergestellt (*De coni.* I, Prol.; h III, N. 2, Z. 2 – 5). Zu der inneren Verbindung dieser beiden ersten großen philosophischen Schriften, die bei aller deutlich spürbaren Veränderung des *Denkstils* natürlich auch besteht, vgl. etwa *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 56, Z. 14 ff.): „Die *praecisio veritatis* leuchtet auf eine unbegreifliche Weise in den Dunkelheiten unseres Nichtwissens, und das ist jene *docta ignorantia*, welche wir gesucht haben“; u. I, 2 (h I, S. 8, Z. 16 f.): „... *radicem doctae ignorantiae* in inapprehensibili veritatis *praecisione* statim manifestans“.

<sup>13</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4 ff.).

Mit der Identität von Denken und Sein im Ursprung und dem entsprechenden ursprünglichen Erkennen (als Entspringenlassen des Gegenstandes) ist nun auch der *Wahrheitsbegriff* gegeben, den Cusanus seiner ganzen Konzeption von *De coniecturis* zugrunde legt. Es ist nicht die logische Wahrheit, die die Subjekt/Objekt-Spannung voraussetzt und in der nachfolgenden Adäquation des Denkens an das Sein des Objekts besteht, sondern die ontologische Wahrheit, die die Identität von Denken und Sein oder jedenfalls die sachliche Priorität des Denkens vor dem Seienden<sup>14</sup> bedeutet. Wahrheit nach cusanischem Verständnis ist nicht im Denken, insofern es sich von der Sache bestimmen läßt, sondern ist die Sache selbst als Denken: *res est veritas*; und zwar ist die Sache selbst *die* Wahrheit im göttlichen Denken und als göttliches Denken, sie ist auf wahre oder dem Wahren ähnliche Weise (*verisimile*) im menschlichen Denken und als menschliches Denken, je nachdem ob es vernunftmäßig oder verstandesmäßig sich vollzieht. Und die Sache „verläßt die Ähnlichkeit mit der Wahrheit (*verisimilitudinem exit*) und geht in Konfusion über“ als Sinnesgegenstand<sup>15</sup>. Wenn Wahrheit und ihr Maß bestimmt werden durch die *adaequatio intellectus ad rem*, durch Angleichung des endlichen Geistes an die Sache, dann bei Cusanus jedoch an diese, wie sie in ihrem Wesen und eigentlich sie selbst ist, d. h. aber wie sie in ihrem Ursprung und insofern sie mit diesem identisch, die Wahrheit selbst ist<sup>16</sup>. Wahrheit ist für ihn also vielmehr eine *adaequatio intellectus ad intellectum*, des endlichen Geistes an den göttlichen. *Wahr* ist endliches Denken in dem Maße der Teilhabe an *der Wahrheit*, und nur so ist es überhaupt Denken<sup>17</sup>. Daß dieser Wahrheitsbegriff zugrunde liegt, muß man bedenken, wenn man die oben genannte Grundthese von *De coniecturis* verstehen will, daß *die* Wahrheit für den menschlichen Geist unerreichbar ist. *Präzise* erkennen und entspringenlassen ist gleichbedeutend:

„Nichts wird in seinem Wesen erreicht außer in seiner eigenen Wahrheit, durch die es sein Sein hat“<sup>18</sup>.

Wie also die Dinge selbst außerhalb ihres Ursprungs nicht mehr in der Wahrheit, nicht mehr in ihrem einen wahren Wesen, sondern schon in Andersheit sind, so ist auch das auf sie sich beziehende Wahre der Vernunft oder das

<sup>14</sup> die nach cusanischer Auffassung im Bereich menschlicher Erkenntnis jedenfalls für die mathematischen Gegenstände gegeben ist, da der (endliche) Geist deren Ursprung und Seinsprinzip zu sein beanspruchen kann.

<sup>15</sup> *De coni.* I, 4 (h III, N. 15, Z. 4 – 7).

<sup>16</sup> *De fil.* 3 (h IV, N. 69, Z. 4 ff.): *Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis.*

<sup>17</sup> *De coni.* II, 6 (h III, N. 104, Z. 2 ff.): *Intelligentiae autem esse est intelligere, hoc est quidem veritatem participare.*

<sup>18</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 5 ff.).

Wahrscheinliche des Verstandes als bloße Teil-Habe an der Wahrheit eben nicht die Wahrheit in ihrem Selbst, sondern Wahrheit *in Andersheit*. Und so kann man die Formulierung aus I, 11 (h III, N. 57, Z. 10 f.) als die zweite Grundthese von *De coniecturis* bezeichnen: Die Konjektur „ist eine positive Behauptung, die in Andersheit an der Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, teilhat“.

Die Metaphysik der *Wahrheit*, der einen Wahrheit, des Einen als Wahrheit, ist zugleich Metaphysik der *Einheit*. Mit dem Begriff der Konjektur, der Unerreichbarkeit *der* Wahrheit, sind wir zum Begriff der Andersheit gekommen, mit der sich der dialektische Charakter dieser Metaphysik der Einheit offenbart. Einheit und Andersheit sind so beherrschende Prinzipien in dieser Schrift<sup>19</sup>, daß sie statt des gnoseologischen Titels *De coniecturis, Von der Wahrheit in Andersheit*, ebenso gut auch den ontologischen Titel *De unitate et alteritate* tragen könnte. Und wenn ihre ontologische Grundkonzeption zunächst in der Formel ausgedrückt wurde: Sein ist Denken, Seiendes ist das vom Denken Gedachte, so läßt sich unter dem jetzt hervortretenden Aspekt auch formulieren: *Sein ist Einheit*, oder mit Worten des Cusanus: „Die absolute Einheit“ ist „die Seiendheit alles Seienden“<sup>20</sup>. Wenn oben gesagt werden konnte: In der Wahrheit sein heißt im Ursprung sein, so jetzt genauer: heißt in dem einen Ursprung von allem, im Einen sein. Wahrheit und Einheit gehen also zusammen. Die Wahrheit ist nur eine und nichts als sie selbst, und sie wird nur durch sich selbst vollzogen<sup>21</sup>. Und wenn die Einheit das Sein ist, so ist die Wahrheit der Selbstvollzug des Seins, das als reines Subjekt gedacht ist. Der Ursprung der Dinge kann zugleich (einziger) Ort der Wahrheit nur sein unter der Voraussetzung, daß er ein denkender (nicht bloß seiender) Ursprung ist. Das Sein kann Grund von Erkennen nur sein, wenn es in einer ursprünglichen Identität selbst erkennend ist. Der Mensch kann auch als erkennender, da er nicht die Einheit ist, sondern an der Einheit in Andersheit nur teilhat, nicht der Ort der Wahrheit sein, aber er hat als Erkennender einen ausgezeichneten Bezug zur Wahrheit, in den stufenweise von der Einheit ab- und der Andersheit zufallenden wesenseigenen *Einheiten* (der Vernunft, des Verstandes, der

---

<sup>19</sup> Sie sollen ja in ihrer gegenstrebigem Dynamik „des Abstiegs der Einheit in Andersheit und des Aufstiegs der Andersheit in Einheit“ I, 10 (h III, N. 45, Z. 1 f.) ausdrücklich als Grundstruktur des Universums genommen werden II, 16 (h III, N. 155, Z. 3) – entsprechend der figura P(aradigmatica) von I, 9 (h III, N. 41 – 43).

<sup>20</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 9 f.). Vgl. I, 8 (h III, N. 35, Z. 20 ff.): „Eine einzige absolute Einheit ist die von allem, die Gott ist. Und wie die absolute Einheit dieses sinnfälligen und bestimmbarsten Steines da Gott ist, so dessen vernunftthafte Einheit die Vernunft“.

<sup>21</sup> „Wie kann Wahrheit erfaßt werden außer durch sich selbst? . . . Also findet man die Wahrheit nicht außerhalb ihrer selbst, weder auf andere Weise noch in einem andern. . . es gibt nur eine Wahrheit. Denn es gibt nur eine Einheit, und es fällt die Wahrheit mit der Einheit zusammen. . .“ *De deo abs.* (h IV, N. 3, Z. 1 – N. 5, Z. 3).

Sinnlichkeit), denen je auch eine eigene Form der Erfassung von *Wahrheit in Andersheit*, ein eigener Grad von *Präzision* zukommt<sup>22</sup>.

Wenn das Sein selbst aber Einheit im strikten Sinne und wenn, wofern überhaupt Denken im Sein auftritt, das Absolute nur strikte Identität von Denken und Sein sein kann, dann ist doch das große Problem, wie es überhaupt noch zu einer Vielheit von Seiendem – und wenn auch nur als gedachtem, als vom unendlichen Denken in Differenz zu sich selbst gesetztem – zu kommen vermag. In dieser Metaphysik der Identität ist das Urproblem das des Auftretens von Differenz überhaupt. Und so ist auch die Frage, die sich dem cusanischen Denken immer wieder stellt, nicht die nach der Existenz des Einen, des Absoluten, des Unendlichen, des *Identischen selbst*, *in dem alles das Identische selbst ist*<sup>23</sup>, des *Nichtanderen* – so daß also *Gottesbeweise* geführt werden müßten –, sondern die nach der Möglichkeit des Vielen, des Endlichen, des Verschiedenen und Gegensätzlichen, des *Anderen*, einer sinnfälligen Welt von Gegenständen. Die Lösung liegt – jedenfalls in der Phase von *De coniecturis* – auch für Cusanus, wie für jede Einheitsmetaphysik, die doch zugleich auch die Gegebenheit des Vielen ernstnimmt und seine Problematik zu bewältigen sucht, in der spezifischen Fassung des Einheitsgedankens bzw. in der Verbindung des Einheitsgedankens mit einer Form von *Dialektik*.

Einheit wird von Cusanus von vornherein gedacht als *unitas uniens*<sup>24</sup>, im Sinne einer dynamisch-komplikativen Einheit, der es eigentümlich ist, in die Andersheit der Vielheit zu entlassen, was sie einshaft in sich vorausenthält und – so schwer dies zusammen zu denken sein mag – auch immer einshaft in sich zusammenhält:

„Da die Einheit das Sein (*entitas*) ist, das in seiner Einfachheit das Seiende einfal-

---

<sup>22</sup> „Um dieses Fundament der unerreichbaren Genauigkeit (*praecisio*) immer wieder zu erläutern, mußst du, wenn dir eine sinnfällige oder verstandesmäßige oder vernunftvolle Genauigkeit begegnet, diese als eine entsprechend eingeschränkte Genauigkeit hinnehmen, deren Andersheit du dann schauen wirst, wenn du zur weniger eingeschränkten Einheit emporsteigst“ (*De coni.* II, 1; h III, N. 75, Z. 1 ff.). Gerade dadurch, daß auf jeder Stufe sich in der erreichten Einheit und Wahrheit zugleich auch die *Andersheit* kundzutun vermag, ist eben der Blick auf die höhere Einheit schon eröffnet, in den Erscheinungen der Sinnlichkeit auf das Wahrscheinliche des Verstandes, im Wahrscheinlichen des Verstandes auf das Wahre der Vernunft und im Wahren der Vernunft auch noch, wenn auch mit dem Bewußtsein der Unerreichbarkeit, auf die Wahrheit selbst.

<sup>23</sup> *De Gen.* I (h IV, N. 142, Z. 6).

<sup>24</sup> *De coni.* I, 10 (h III, N. 49, Z. 3). Zu vergleichen (und näher zu untersuchen) wäre auch noch das *idem identificans* aus *De Gen.* (h IV, N. 149 f.), zumal Cusanus das *idem absolutum* ausdrücklich mit der *unitas* gleichsetzt (N. 150, Z. 1) und etwa auch das Aufstiegs-Abstiegs-Schema (*Ebd.* N. 149, Z. 15 f., des *idem* zum *non-idem* und des *non-idem* zum *idem*) wie in *De coniecturis* bezieht.

tet (entia complicans), ist es ihr eigentümlich (unitatis condicio est), das Seiende aus sich zu entfalten (explicare entia)<sup>25</sup>.

Wenn also Sein Einheit ist, so ist es doch komplikative, sich in Seiendes explizierende Einheit (wofür ja das Verhältnis der Eins zu den Zahlen das in *De coniecturis* bevorzugte Symbol ist<sup>26</sup>). So kann man also jetzt formulieren: Sein ist Einheit, Seiendes ist Einheit in Andersheit; oder unter Zuhilfenahme hegelscher Terminologie<sup>27</sup>: Sein ist das über das Andere sich mit sich selbst vermittelnde Eine.

<sup>25</sup> *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 5 f.).

<sup>26</sup> Siehe oben Anm. 8.

<sup>27</sup> die aber, jedenfalls was den Begriff der Vermittlung angeht, auch die cusanische ist, wie sich noch zeigen wird. Die Ähnlichkeit im Denken des Cusanus und Hegels verwundert nicht, wenn man beide auf dem Hintergrund letztlich von Plotin sieht. Vgl. etwa *Enn.* V 1, 4, 30 ff.; 10, 25 f. (Harder): „(Denken und Sein) existieren gewiß gemeinsam, und sie verlassen einander nicht, aber doch besteht dieses Eine, das zugleich Geist und Seiendes, Denken und Gedachtes ist, aus zweien, dem Geist als dem Denken, dem Seienden als dem Gedachten; denn es könnte das Denken sich gar nicht vollziehen, wenn nicht Andersheit da wäre, wie auch Selbigkeit. So ergeben sich als erste Prinzipien Geist, Seiendes, Andersheit, Selbigkeit; dazu muß man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen; Bewegung, sofern der Geist denkt, Ruhe um der Selbigkeit willen; Andersheit, damit es Denkendes und Gedachtes geben kann (denn sonst, wenn man die Andersheit ausscheidet, dann wird es Eines sein und nur schweigen; ferner müssen auch die Gegenstände des Denkens Andersheit zueinander haben) und Selbigkeit, da es mit sich selbst Eines ist. . .“. Dazu *Enn.* V 3, 10, 24 ff.; 49, 91 (Harder): „. . . immer muß das Denken in Andersheit (ἐν ἑτερότητι) sein und dabei auch notwendig in Identität (ἐν ταυτότητι). Und das, was im eigentlichen Sinne gedacht wird, muß im Verhältnis zum Geist sowohl ein Selbiges sein wie ein Anderes“. – W. BEIERWALTES, *Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XVI, 2, (Bonn 1972), S. 166–197, hat jüngst auf die Bedeutung der neuplatonischen *Andersheit* für „die Einheit des Geistes als eine dialektische“ (S. 172 f.) aufmerksam gemacht: „Das durch produktive Negation Sich-selbst-Anders-Werden und die in den Anfang als begriffenen zurückkehrende Vermittlung sind demnach die Momente einer absoluten Reflexivität, die sowohl logisch als theologisch verstehbar ist“ (zu Cusanus s. insbesondere S. 188; 196). Vgl. auch K. BORMANN, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der ‚Andersheit‘ und deren Quellen*: MFCG 10 (1973), S. 130–137. Was das Verständlichmachen der Möglichkeit von Andersheit in einer Einheitsmetaphysik angeht, so muß man sich nach Bormann offenbar schließlich mit dem Bild vom Schatten begnügen: „Die alteritas ist Schatten, Schatten ist der Finsternis des Nichts, dem Fehlen des metaphysischen Lichtes verwandt“ (S. 137). Die Andersheit soll nicht von Gott geschaffen sein, sondern vom Nichts stammen. Wie könnte sie dann aber etwas sein, „was die geschaffene Einheit irgendwie beseitigt oder zu beseitigen droht“ (S. 136 f.)? Wie kann denn vom Nichts irgendeine Wirkung auf Sein ausgehen? – Zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Andersheit und Negativität überhaupt, speziell aber in einer *henozentri-*

Nun ist aber ein solches Ausgehen von sich selbst in sein Anderes (der neuplatonisch-cusanische Gedanke des descensus) und dieses Zurückkehren zu sich selbst durch *Einigung*, durch Aufhebung der Andersheit (der neuplatonisch-cusanische Gedanke der περιστροφή und des ascensus), dieses (bei allem Ausgehen von sich und Rückkehren zu sich) unaufhebbare Bei-sich-selbst-Sein und Bei-sich-selbst-Bleiben, eine solche *Explication* ins Viele, die den Einheitscharakter doch unangetastet läßt, überhaupt nicht anders konzipierbar als als die innere Bewegtheit eines *Denkens*, das allein aus sich selbst seine Gegenstände setzt, diese in Andersheit von sich als dem Einen absetzt und sich dabei mit eben diesen seinen Gegenständen identifiziert, als ein *Denken*, das in all seinen *Gedanken* doch niemals seine Identität mit sich selbst je verliert<sup>28</sup>. Das ist die innere Dynamik des Geistes: *Gegenstandsetzung* als *Selbstvollzug*. So hat Hegel das Wesen des Geistes mit der konzisen dialektischen Formel zum Ausdruck zu bringen gesucht: Er ist „die Einheit im Anderssein mit sich“<sup>29</sup>.

Auch von ihrer dialektischen Dynamik her konnte also diese Einheit gar nicht anders gefaßt werden als als unitas mentis, als *Einheit des Geistes*, der „in sich alle Vielheit (einshaft) einfaltet (omnem complicat multitudinem)“, der „aus der Macht seiner komplikativen Einheit die Vielheit expliziert (ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat)“ und, da dies mit Explication von Vielheit notwendig mitgegeben ist, zugleich auch das *Ursprungsprinzip von Ungleichheit*, Andersheit (inaequalitatis generativa) ist<sup>30</sup>, aber dies wiederum so, daß Einheit nicht nur Prinzip von Vielheit (in der absteigenden Seinsmitteilung) ist, sondern zugleich auch Ziel der Vielheit (in der aufsteigenden Erkenntnisbewegung) bleibt. So erhellt sich die innere Verbindung dieser beiden Grundbegriffe der cusanischen *Transzendentalontologie*<sup>31</sup>, wie sie sich in *De coniecturis* darstellt: *Geist und Einheit*.

Von dieser Dynamik des Einen (als Ausgehen in sein Anderes, descensus) her ergibt sich nun auch als entscheidendes Merkmal der cusanischen Auffassung von Erkenntnis: alles von Erkennen ist *Einigung*, Aufhebung von Andersheit, Rückführung in die (ontologisch vorausliegende) Einheit (ascensus). Und so scheint schließlich *Einigung* überhaupt der Schlüsselbegriff für die ganze cusanische Denkbewegung zu sein, jedenfalls wie sie sich in dieser Phase seines Denkens darstellt. Denn in *Einigung* kommt zugleich auch die innere Beweg-

---

*schen Metaphysik* wie der Plotins, s. vor allem auch H.R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere, Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (München 1966) (S. 218: „die Negativität ... bleibt ein integrans der sie und die Positivität umfassenden Einheit“).

<sup>28</sup> Vgl. das oben über die Mathematik als Modellfall Gesagte (mit Anm. 8).

<sup>29</sup> SW (Jubiläumsausgabe) III, 316.

<sup>30</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 6, Z. 11 – 15).

<sup>31</sup> Diesen Terminus wählt W. Schwarz, um die *Wendung* im Erkenntniskonzept von *De docta ignorantia* zu *De coniecturis* zu kennzeichnen (a. a. O. S. 265).

heit von *Einheit*, der Gedanke ihrer Selbstvermittlung, also die dialektische Dynamisierung des Einheitsgedankens mit zum Ausdruck. Wie *die* Wahrheit Selbstvollzug des Absoluten als *der* Einheit ist, so endliches Erkennen, Erkennen von *Wahrem* Teilhabe an der Einheit, an der Einheit auch in ihrer Dynamik als *unitas uniens*, d. h. am schöpferisch-einigenden Wesen Gottes (wobei also *Teilhabe eo ipso* auch *Andersheit* beinhaltet). Damit wird auch deutlicher, daß der bloß konjekturale Charakter all unserer Erkenntnis sich nicht nur aus dem zugrunde gelegten (ontologischen) Wahrheitsbegriff, sondern auch aus den Besonderheiten der cusanischen Einheitsmetaphysik<sup>32</sup> ergibt. Wo die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein in Differenz getreten ist durch Andersheit, wo eine nachfolgende Identifikation erst Alteration wieder aufheben muß, dort ist vollständige Deckungsgleichheit, *praecisio veritatis*, überhaupt nicht mehr möglich. So gesehen ist Erkenntnis als endliche, obwohl überhaupt nur ermöglicht durch die *Einheit*, doch immer nur *Einigung* als bloße *Annäherung* an die Einheit, die selbst gerade als Inbegriff aller Bedingungen a priori der Erkenntnis erkenntnismäßig letztlich unerreichbar bleibt<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Wenn man von Einheitsmetaphysik spricht, wie es für Cusanus, jedenfalls im Hinblick auf *De coniecturis*, durchaus angebracht ist, braucht man damit nicht die ganze Kontroverse Einheits- gegen Seinsmetaphysik heraufzubeschwören. Diese ergäbe sich nur, wenn *Sein* in einem objektivistischen Sinne verstanden würde. Dieser stünde dann allerdings zu dem hier spielenden Einheitsbegriff (Einheit als Subjekt, als in sich bewegte Einheit des Denkens) im Widerspruch. Sein ist für Cusanus Einheit, so wie Sein Wahrheit, weil es Denken ist. Cusanus setzt selbst mehrfach ausdrücklich Einheit mit Sein gleich, in Formeln wie *unitas seu entitas absoluta*: *De coni.* II, 14 (h III, N. 145, Z. 2 f.), *unitas seu entitas suprema*: II, 17 (h III, N. 176, Z. 3 f.), *unitas absoluta quae est entitas omnium entium*: I, 5 (h III, N. 19, Z. 9 f. – vgl. I, 4 (h III, N. 12, Z. 7 f.)). Darauf hat auch R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Misc. Med., Bd. 2 (1963), Die Metaphysik im Mittelalter, S. 694, hingewiesen. Wenn Haubst allerdings, um Cusanus gegen „jenen genuinen Neuplatonismus“ abzugrenzen, „der das Sein begrifflich auf Kontingent-Begrenztes beschränkt und es darum vom Transzendent-Einen leugnet“ (ebd.), in der Verschiebung des Akzentes von der *Seiendheit* auf die *Einheit* nur so etwas wie einen methodischen, mit der Bevorzugung der Zahlensymbolik zusammenhängenden Kunstgriff sehen möchte („weil sich die *Entfaltung* der göttlichen Einheit in den drei kreatürlichen Seinsstrukturen durch die Progression der 1 zu 10, 100 und 1000 besonders anschaulich illustrieren läßt“), scheint er mir doch ihre Bedeutung zu unterschätzen. – Hinzuzuziehen zu diesem Fragenkomplex wäre neuerdings auch die umfassende Untersuchung von K. FLASCH *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*: Studien z. Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. VII (Leiden 1973).

<sup>33</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 1 f.): ... *unitas per se est inattingibilis. Alioquin praecisio, infinitum atque inattingibile, attingeretur ratione, quod est impossibile.*

Für die Philosophie des Geistes als der sich selbst über die Andersheit vermittelnden Einheit ist in dieser Phase des cusanischen Denkens weiterhin besonders kennzeichnend, daß diese Vermittlung sich gestaffelt über Zwischenstufen vollzieht, die als die verschiedenen Seins- und entsprechenden Erkenntnisweisen sich darstellen<sup>34</sup>. Die mehrfach gestaffelte Vermittlung hat sicher weit in den Platonismus hineinreichende problemgeschichtliche Voraussetzungen. Sie ergibt sich bei Cusanus aber offenbar auch aus einer Art Phänomenologie des Geistes und Reflexion des Erkennens, in denen ihm nicht nur der Unterschied des endlichen, *gegenständlichen* Erkennens von dem mit dem Sein identischen *entständlichen*, unendlichen Erkennen aufgeht, und innerhalb des endlichen Erkennens nicht nur der Unterschied von sinnlicher und geistiger Erkenntnis, sondern innerhalb dieser wiederum auch noch die Unterscheidung von intellectus und ratio, d. h. einem diskursiven, trennenden, analysierenden, die Gegensätze auseinander- und als Gegensätze feststellenden und einem höheren, intuitiven, zusammenschauenden Erkennen, einer höchsten Form der *Einigung*, in der sogar kontradiktorische Gegensätze noch zusammenfallen<sup>35</sup>.

Die Vermittlung des Einen mit sich selbst über das Andere vollzieht sich nun zugleich als *absteigende* und fortschreitend sich selbst (sozusagen) entäußernde, d. h. von der Einheit sich entfernende Seinsmitteilung und als *aufsteigende*, fortschreitend dem Einen sich nähernde, *einigende* Erkenntnisbewegung; zugleich, wobei aber dem Abstieg die logische Priorität zukommt und darum auch im Erkenntnisaufstieg die je höhere Stufe – sozusagen gegen den Richtungssinn des Aufstiegs – ein prius, d. h. das im Erkenntnisvorgang Bestimmende darstellt. Es ist die Vernunft, die

„die Andersheiten der Sinnesempfindungen (sensata) einigt in der Vorstellungskraft (phantasia), die Mannigfaltigkeit der Andersheiten der Vorstellungsbilder im Verstand (in ratione) und die mannigfaltige Andersheit der Verstandeserkenntnis in der einfachen Einheit der Vernunft (in intellectuali simplici unitate)“<sup>36</sup>.

Was im ersten Hinblick als *Aufstieg* sich darstellt, als eine Bewegung stufenweiser Annäherung *von unten nach oben*, von den sinnfälligen Einheiten über

<sup>34</sup> J. Koch spricht in den Annotationes zur Akademieausgabe von *De coniecturis* geradezu von einer „regula plurium inter opposita mediorum generalis“ (h III, S. 195, Annotatio 13; S. 202, Annotatio 19 unter 8).

<sup>35</sup> *De coni.* II, 2 (h III, N. 81, Z. 3 f.): Unmöglichkeit für den Verstand, über kontradiktorische Gegensätze hinwegzukommen; *De coni.* II, 1 (h III, N. 78, Z. 13 ff.): „In der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Unterschied zusammen, in der vernunfthaften vertragen sich kontradiktorische, in der verstandesmäßigen nur konträre Gegensätze, wie die Artgegensätze in der Gattung“; *De coni.* II, 1 (h III, N. 75, Z. 16 ff.): „Wenn du feststellst, daß dem einen ein anderes völlig unvereinbar entgegengesetzt ist, dann ist dies eine Wahrheit, deren Genauigkeit du nach der Verstandesmethode behauptest, die aber, vernunfthaft gesehen, der Genauigkeit ermangelt.“ Vgl. *De coni.* I, 6 (h III, N. 24) u. I, 7 (h III, N. 28, Z. 21 f.).

<sup>36</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 6 ff.).

die Einheiten des Verstandes (*Wahr-scheinliches*) und der Vernunft (*Wahres*) hin zur absoluten Einheit (*die Wahrheit*), erweist sich in transzendentaler Reflexion tatsächlich als *Abstieg* der Einheit, als *Einigung von oben*, von dem in der Abstiegsbewegung Früheren her (a priori).

„Es steigt also die Einheit der Vernunft in die Andersheit des Verstandes, die Einheit des Verstandes in die Andersheit des Vorstellungsvermögens, die Einheit des Vorstellungsvermögens in die Andersheit der Sinne hinab“<sup>37</sup>.

Anders gesagt, die Einheitsform ist nicht in den Dingen und wird nicht vom Verstand aus diesen, etwa durch Abstraktion, herausgehoben, sondern die *konfuse* und *indiskrete* Vielheit des Sinnfälligen wird durch die vom Verstand hinabsteigende Einheitsform überhaupt erst zum unterscheidbaren Gegenstand *geeinigt*. Die Verstandesgegenstände wiederum bieten dann das Material für die *höhere* Einigungsform der Vernunft dar. Nicht also vom *Untersten*, vom Sinnfälligen wird der Einigungsaufstieg bewegt, etwa als eine Aktuierung und Bestimmung der mens durch den extramentalen Gegenstand, sondern vom *Obersten*, als eine Abkunft von Differenzierungs- und Einigungsprinzipien von der mens her. Das Erkennen und seine Stufen gehören mit hinein in jene näherhin schwer zu fassende innerlich gegenläufige und doch identische Bewegtheit der geistigen Einheit:

„Der Geist (mens) unterscheidet und verknüpft gleichzeitig alles durch einen wunderbaren gegenläufigen Fortschritt, in dem die göttliche und absolute Einheit schrittweise in Vernunft und Verstand hinab- und die eingeschränkte sinnhafte Einheit durch Verstand und Vernunft aufsteigt“<sup>38</sup>.

In der einen großen Bewegung des Ausgehens des Einen von sich selbst in Andersheit, die einen realen Terminus hat: die endliche Welt und mit ihr zusammen den endlichen Geist, ist zugleich umschlossen und einbegriffen jene andere, sekundäre Bewegung, in der dieser endliche Geist als Ebenbild des unendlichen Geistes, als Ebenbild im Sein und so auch im Wirken, in der schöpferischen Hervorbringung, eine *rationale Welt* aus sich ausfaltet. So gibt es letztlich nur den Geist und seine Setzungen, cusanisch gesagt: jene *complicatio*, die der Geist darstellt, und seine Explikationen, die entitativ des göttlichen Geistes und die assimilativen des endlichen Geistes. Da aber der göttliche Geist die *complicatio omnium complicationum* ist, also auch noch den endlichen Geist mitsamt dessen Explikationen mitumgreift, gibt es schließlich in letzter Sicht überhaupt nur das Eine, das einshaft schlechthin alles in sich einfaltet, und seine Explikationen.

Göttlicher und menschlicher Geist stehen in verhältnismäßiger Beziehung zu ihren eigenen Schöpfungen. Das Erkenntnisproblem aber entscheidet sich darin, wie der menschliche Geist zu den göttlichen Schöpfungen steht<sup>39</sup>. Cusanus

<sup>37</sup> EBD. Z. 8 ff.

<sup>38</sup> *De con.* I, 4 (h III, N. 16, Z. 6 ff.).

<sup>39</sup> Vgl. W. SCHWARZ, a. a. O., S. 43.

sieht offenbar eine Möglichkeit, aus der Theorie der Erkenntnisweise des göttlichen Geistes (Entstehenlassen) auch eine Theorie des menschlichen Erkennens göttlicher Werke abzuleiten. Eben durch die Rückbeziehung auf den einen letzten Ursprung vermag der intentionale Terminus der Erkenntnisbewegung des menschlichen Geistes mit dem realen Terminus der Urbewegung des Geistes abbildhaft übereinzustimmen<sup>40</sup>. *Realseiend* ist unter diesen Voraussetzungen dann zwar nicht gleichbedeutend mit *extramental* in dem Sinne, daß es überhaupt nicht von der mens gesetzt wäre, aber doch in dem Sinne, daß es nicht vom menschlichen Geist hervorgebracht, ihm gegenüber also vor-gesetzt, ihm gegen-stehend ist. So ist eine entschiedene Einheits-(als Geist-)Metaphysik, die unter Beziehung einer Form von Dialektik (der Andersheit) auch angesichts der Vieleinheit des endlichen Geistes und der Vielheit der Dinge zu bestehen vermag, die Voraussetzung für eine Erkenntnislehre, deren ebenso entschieden transzendentalidealistische Konsequenz durchaus vereinbar ist mit einem sozusagen empirischen (d. h. auf die Erkenntniserfahrung des endlichen Subjektes bezogenen) Realismus. Anders gesagt: Der Idealismus des endlichen Geistes vermag nur deshalb sich als Realismus – in dem Sinne, daß es von seiner Setzung unabhängige und ihm doch nicht unzugängliche Gegenstände gibt – darzubieten, weil er umgriffen ist von einem absoluten Idealismus, dem Idealismus des unendlichen Geistes.

Es ist klar, daß eine in der Konzeption des schöpferischen Geistes fundierte idealistische Erkenntnisauffassung, die in der Mathematik und dem an den mathematica ansetzenden *transumptiven* Denken relativ leichtes Spiel und ihren Modellfall hat<sup>41</sup>, ihre eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen hat an der Sinneserkenntnis, der die sinnfälligen, extramentalen Dinge in anscheinend unaufhebbarer Ansicht gegen-stehen. Jedenfalls zeigt sich an dieser Stelle auch im Rahmen der sonst einheitlichen idealistischen Konzeption von *De coniecturis* doch auch wiederum die sich durchhaltende Auseinandersetzung jener zwei gegenstrebigen Tendenzen in der Gnoseologie des Cusanus<sup>42</sup>.

Kein Erkenntnisvollzug, der nicht Sein und Erkennen in Identität ist, ist absoluter Akt, reine Selbsttätigkeit *von oben* her. Auch das Höchste im endlichen Geist, die Vernunft, bedarf der Aktuierung, und als menschliche

---

<sup>40</sup> Vgl. *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 3 – 9): „Wie Gott selbst die Wesenheit aller Dinge ist, so ist auch die Vernunft, Gottes Ebenbild, aller Dinge Ähnlichkeitsbild (similitudo). Erkenntnis aber vollzieht sich durch Ähnlichkeit (per similitudinem). Da die Vernunft ein vernunfthaftes lebendiges Ebenbild Gottes ist, erkennt sie, wenn sie erkennt, in sich als der einen alles. Sich selbst aber erkennt sie dann, wenn sie sich in Gott so betrachtet, wie sie ist. Das ist dann der Fall, wenn Gott in ihr selbst ist. Alles zu erkennen bedeutet nichts anderes als sich als Ähnlichkeitsbild Gottes sehen. . .“.

<sup>41</sup> Siehe oben Anm. 5 u. 8.

<sup>42</sup> Siehe oben Anm. 3.

kommt sie zu dieser Aktuierung nicht anders als in der Begegnung mit der Welt, den sinnfälligen Gegenständen:

„Weil sie anders nicht aktuiert werden kann, wird sie Sinn, um durch dieses Mittel von der Potenz in den Akt zu gelangen“<sup>43</sup>.

Obwohl an sich schon die Art der Darstellung der Abhängigkeit der Vernunft von der Sinnlichkeit hier hellhörig machen könnte, wird man sich vielleicht fragen, ob es so auch bei Cusanus schließlich nicht doch wiederum auf die aristotelische Konzeption vom *Nous* als *tabula rasa* hinauskomme, der zu seinen Inhalten nicht anders kommen kann als durch die Begegnung mit den Erfahrungsgegebenheiten und schließlich eben durch irgend eine Art von Abstraktion<sup>44</sup>. Cusanus muß einen etwas komplizierten Vergleich erfinden, um diese von den Phänomenen des Erkenntnislebens her unabweisbare, seiner Gesamtkonzeption hier aber widerstreitende Abhängigkeit der geistigen Erkenntnis von der Sinnlichkeit und die darin liegende Verwiesenheit auf einen sinnfälligen extramentalen Gegenstand, der nur aposteriori erfaßt werden kann, einzubewältigen. Es ist das Bild von dem armen Adligen, der eigentlich von sich aus dazu berufen ist, Kriegsdienst zu leisten, diese Prärogative aber wegen seiner Armut nicht verwirklichen kann. Darum „unterwirft er sich vorübergehend, um dadurch die Mittel zu erwerben, durch die er sich in die Wirklichkeit des Kriegsdienstes bringen kann“<sup>45</sup>. Es ist dies ein Bild für die durch die Endlichkeit eingeschränkte Spontaneität, für die durch die Leibbindung des menschlichen Geistes gebrochene Apriorität der Vernunftkenntnis. Es ist dies zugleich aber auch ein Versuch, mit der Lösung dieser (ihm offenbar auch bewußt gewordenen) Schwierigkeit fertigzuwerden nach dem Schema der Verbindung von *Abstieg* und *Aufstieg*<sup>46</sup>, also im Rahmen der dialektischen Geistphilosophie, der Selbstvermittlung des Einen über sein Anderes. Die Vernunft „unterwirft sich selbst“, sie steigt herab zur Sinnlichkeit, aber nur um zu sich selbst als entfalteter Geistigkeit wieder aufzusteigen: „Es ist nicht die Absicht der Vernunft, Sinn zu werden, sondern vollkommener und in ihren Möglichkeiten verwirklichte Vernunft“. Wie der Adlige, wenn er (sozusa-

<sup>43</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 13 f.).

<sup>44</sup> Nach THOMAS V. AQ., *S. theol.* I, q. 55, a. 2 in corp., haben, während die Potenz der höheren Intelligenzien von Natur durch ein apriorisches Innesein ihrer Erkenntnisgehalte (per species intelligibiles connaturales) immer schon vollendet ist, die „endlichen Intelligenzien, nämlich die Menschenseelen“, auf Grund ihrer Leibgebundenheit „ihr intellektives Vermögen nicht von Natur aus in vollendeter Wirklichkeit. . ., sondern es wird sukzessiv dadurch vollendet, daß sie species intelligibiles von den Dingen her empfangen“. Auch bei Cusanus hebt sich „unser bißchen Vernunft (nostra intellectualis portio)“, die des Anreizes durch die Sinne bedarf, ab von dem Hintergrund „vornehmerer Geistwesen“, die „nicht der Sinne bedürfen“, weil sie immer im Akt sind. *De coni.* II, 16 (h III, N. 160, Z. 1 – 6).

<sup>45</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 15 ff.).

<sup>46</sup> EBD. Z. 10 f.

gen in der Selbstentfremdung) genügend Mittel gesammelt hat, um dann erst ganz er selbst zu sein und das zu leisten, was immer schon seine ureigene Angelegenheit war, so „kehrt die Vernunft zu sich selbst zurück in einer kreisförmigen vollkommenen Rückkehr (circulari completa reditione)“<sup>47</sup>. In der scheinbaren Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und von sinnfälligen Gegenständen zeigt sich Cusanus somit nichts anderes als jene Eigentümlichkeit (condicio) des Geistes, sich mit sich selbst zu vermitteln. Der Geist ist nicht nur der eine Ursprung alles Realseienden (als unendlicher Geist) und auch alles bloß gedanklich Seienden (mittels des endlichen Geistes), sondern er *steigt* auch, insoweit er als endlicher Geist sich einer Vielheit von Realseiendem gegenüber sieht, die er erkenntnismäßig bewältigen muß, zum Verstand und seinen Begriffen, zur Sinnlichkeit und ihren Vorstellungen *ab*, um über sie zu seiner Einheit zurückzukehren. Ja, indem der Geist bis in die Vielheit der Sinnlichkeit *absteigt*, vollzieht sich eben darin ein *Aufstieg* der Sinnenwelt über den schon vereinheitlichenden Verstandesbereich zur Vernunfteinheit, aus der Kontraktion zur Universalität, aus den Verschattungen zur lichten Klarheit<sup>48</sup>. Selbstvermittlung der Einheit über die Andersheit heißt hier also: der Vernunft über Verstand und Sinnlichkeit. So bleibt im ganzen vielschichtigen Erkenntnisvorgang, mag endliches Erkennen es noch so sehr mit Vielheit und Gegensätzen zu tun haben, doch die Einheit des Denkens gewahrt, das in sich schon einhaft *einfalet*, was immer ihm *ausgefaltet* als Verstandes- oder Sinnesgegenstand entgegentritt. Darum führt auch die Bewegung der Welterkenntnis, wie der Geist sie in den sich ständig ausweitenden Wissenschaften vollzieht, ihn nicht immer weiter von sich weg in eine einheitsferne Vielheit, sondern gerade immer tiefer in sich hinein und damit zugleich auch immer mehr über sich hinaus zur absoluten Einheit:

„Je eindringlicher nämlich er sich selbst in der von ihm explizierten Welt betrachtet, desto fruchtbarer wird er in seinem eigenen Innern, da sein Ziel ja der

<sup>47</sup> EBD. Z. 11–15. Der Kreislauf bei Proklos das Symbol für den neuplatonischen Gedanken der ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτὸν als Form der Bewegtheit des Geistes (s. h III z. d. St.). – Vgl. auch *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 11 ff.): „Die Vernunftkraft, die sich um ihrer Jagd willen verstandesmäßig und sinnlich ausweitet, sammelt sich wieder, wenn sie sich von dieser Welt hinweghebt. Es kehren nämlich die Vernunftkräfte, die in den Sinnes- und Verstandesorganen partizipiert werden, zu ihrem Vernunftzentrum zurück, um in vernunfthaftem Leben in der Einheit, aus der sie ausgeströmt sind, zu leben“.

<sup>48</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 157, Z. 4–14): „Wenn das Licht der Intelligenz in den Schatten der Sinnlichkeit absteigt und die Sinnlichkeit zur Vernunft im Dreierschritt aufsteigt, entstehen in der Mitte zwei Gebilde, die ich mit dem Namen Verstand bezeichnen will. . . [Unterscheidung im Verstand noch einer *apprehensiven* und *imaginativen* Stufe]. Die Vernunft steigt in unserer Seele nur deshalb in die Sinnlichkeit ab, damit das Sinnfällige zu ihr aufsteige. Das Sinnfällige steigt zur Vernunft auf, damit die Intelligenz zu ihm absteige. Der Abstieg der Vernunft zum Sinnfälligen und der Aufstieg des Sinnfälligen zur Vernunft ist dasselbe“.

unendliche Geist ist, in dem allein erst er sich in seinem Wesen schauen wird. . . Um so höher steigen wir zur Verähnlichung mit ihm auf, je tiefer wir in unsern Geist vordringen, da er selbst dessen einziges Lebenszentrum ist. Aus diesem Grunde trachten wir mit naturhaftem Verlangen nach Wissenschaft, die uns vervollkommnet"<sup>49</sup>.

Letztlich ist es der eine sich selbst bewegende, sich selbst darstellende, sich selbst anschauende, d. h. der sich selbst als Geist vollziehende Geist, der in aller Seinsvermittlung und allen Erkenntnisweisen tätig ist.

Dem Verhältnis der Erkenntnisweisen zueinander und den noologischen Folgerungen, die Cusanus daraus zieht, soll aber jetzt nicht weiter an Hand von *De coniecturis* nachgegangen werden, da diese Schrift in den letzten Jahren systematisch und quellenanalytisch mehrfach eingehend behandelt worden ist<sup>50</sup>. Die gleiche Spur soll darum anschließend noch in der weniger behandelten Schrift *De quaerendo deum* verfolgt werden. In ihr handelt es sich um eine Untersuchung „über den Sinn des Namens Gottes“ (circa nominis dei rationem)<sup>51</sup>. Es ist das cusanische Urthema: das Wissen des Nichtwissens, der Mensch vor dem unbekanntem Gott. Welcher Sinn kann überhaupt mit dem Gottesbegriff verbunden werden, wenn Gott wesentlich das ist, „was keine menschliche Vernunft begreifen kann“<sup>52</sup>? Und wie soll im menschlichen Horizont auch nur eine Suche möglich sein, wo soll sie ansetzen, wenn „der Suchende (zugleich) wissen muß, daß weder in der Welt noch in allem, was der

---

<sup>49</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 13 – 20).

<sup>50</sup> von der grundlegenden Monographie von J. KOCH, *Die Ars coniecturalis...* (siehe oben Anm. 3; dazu noch *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift De coniecturis gegebenen Problemen*: MFCG 4 (1964), S. 164–173), dem wichtigen quellenanalytischen Beitrag von R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Strassburg 84*: MFCG 1 (1961), S. 17 – 51, insbesondere S. 45 ff., der Aufsatzreihe S. OIDE, P. HIRT, R. HAUBST, *Zur Interpretation von De coniecturis*: MFCG 8 (1970), S. 147–198, bis hin zur lateinisch-deutschen Ausgabe mit Einführung und Anmerkungen von J. KOCH u. W. HAPP, *Philos. Bibl.* Bd. 268 (Hamburg 1971) und dem Erscheinen der Heidelberger Akademieausgabe mit großem Apparat und den Annotationes von J. KOCH (h III, Hamburg 1972). Dazu (im Rahmen umfassenderer Untersuchungen) M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, deutsche (vom Verfasser grundlegend überarbeitete) Ausgabe (Düsseldorf 1953), insbes. S. 159 ff.; W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung...* (siehe oben Anm. 3), insbes. S. 163 ff.; E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*: Monographien z. philosoph. Forschung Bd. 92 (Meisenheim am Glan 1972), insbes. S. 102 ff.; H. SCHNARR, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*: BCG Bd. 5 (1973), insbes. S. 40 ff.

<sup>51</sup> *De quaer.* Prol. (h IV N. 16, Z. 3 f.).

<sup>52</sup> *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z. 3).

Mensch erfaßt, etwas Gott Ähnliches ist<sup>53</sup>? Wie Cusanus an die Lösung dieser Aporie herangeht, nämlich durch Selbstreflexion des Erkennens in seinen verschiedenen Weisen und deren Rückführung auf ihre Möglichkeitsbedingungen, ist höchst bezeichnend für jene *transzendente Wende*, wie sie sich, offenbar unter dem Einfluß neuplatonischen Gedankengutes, im Übergang von *De docta ignorantia* zu *De coniecturis* bei Cusanus vollzogen haben muß.

Die Untersuchung in *De quaerendo deum* beginnt zwar *von unten*, vom scheinbar Nächstliegenden und Handgreiflichsten her, der sinnlichen Wahrnehmung, mit dieser aber, insofern sie selbst zum Gegenstandsfeld einer höheren Erkenntnisweise gehört: „Wir müssen also die Natur der sinnlichen Schau vor dem Auge der intellektuellen darlegen und daraus uns eine Leiter für den Aufstieg herstellen“<sup>54</sup>. Wäre die Sinneserkenntnis das einzige Erkenntnisvermögen im Menschen, würde sie nicht von einem höheren Erkenntnisvermögen überformt, dann wäre die Erkenntnisreflexion überhaupt nicht möglich, dann könnte die Sinneserkenntnis überhaupt nicht als solche in ihrer Eigenart und Begrenztheit erfaßt und gerade in der Erfassung ihrer Begrenztheit überstiegen werden. In der *absteigenden* Hierarchie der *Seinsweisen*, die mit der *aufsteigenden* Hierarchie der *Erkenntnisweisen* zusammengeht, nimmt die Welt des Sinnfälligen (*sensibilia*) die unterste Stufe ein. Ihr als ihrem Gegenstand gegenüber sind schon die Sinne als Erkenntnisvermögen *causa altior*, die Bedingung ihrer Möglichkeit und ihre lebendige Einheit: „Alles, was im Bereich der Sinnesgegenstände ausgefaltet ist, ist eingefaltet auf kraftvollere Weise und nach Art des Lebendigen und auf vollkommenerer Weise im Bereich der Sinne“<sup>55</sup>, oder wie es in *De coniecturis* lapidarer formuliert ist: „Es gibt keinen Sinnesgegenstand, wenn die Einheit der Sinne nicht existiert“<sup>56</sup>.

Haben so schon die Sinne als erkennende eine Priorität vor dem Sinnfälligen als dem Erkannten, so steht über ihnen der Verstand, der – wenn man es so sagen darf – noch *erkennender* ist als sie:

„Nicht der Geist, der im Auge ist, unterscheidet, sondern in ihm bewirkt ein höherer Geist die Unterscheidung. . . Dies beweist uns, daß der Geist, der im Sinn ist, durch ein höheres Licht, nämlich das des Verstandes, den Vollzug seiner Tätigkeit erreicht“<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> EBD. N. 18, Z. 14 f.

<sup>54</sup> EBD. N. 19, Z. 13 ff.

<sup>55</sup> EBD. N. 30, Z. 7 ff.

<sup>56</sup> *De coni.* I, 8 (h III, N. 72, Z. 1 f.).

<sup>57</sup> *De quaer.* 2 (h IV, N. 33, Z. 6–14) vgl. *De coni.* I, 8 (h III, N. 32): „Der Sinn empfindet (*sentit*) und unterscheidet nicht. Alle Unterscheidung stammt nämlich vom Verstand. . . Wenn also durch den Sinn. . . dieses von jenem Sinnfälligen unterschieden wird, so steigt dies aus dem Eigenbereich des Verstandes (*ex rationali proprietate*) herab. Deswegen verneint der Sinn als solcher nicht, verneinen ist nämlich Sache der Unterscheidung; der Sinn stellt nur fest, daß etwas Sinnfälliges da ist, aber nicht dieses oder jenes. Die Sinne benutzt also der Verstand als

Die Erkenntnisbewegung vollzieht sich also auf jeder Stufe immer schon kraft der nächsthöheren Stufe. Obwohl es sich bei der Erkenntnis um eine Bewegung des Aufstiegs handeln soll, wirkt (um es bildhaft zu sagen) die bewegende Kraft nicht in der Richtung *von unten nach oben*, nicht im Sinn einer Kausalität des Sinnesgegenstandes auf die Sinne und über diese auf den Verstand, sondern *von oben nach unten*, im Sinn einer erhellenden und so etwa Farben überhaupt erst sichtbar machenden Einwirkung der Sinne auf das Sinnfällige, einer einigenden und unterscheidenden Einwirkung des Verstandes auf das von den Sinnen bereitete Gegenstandsmaterial. Daß auch der Verstand, obwohl er selbst schon Subjekt von Erkennen und *erkennender* ist als die Sinne, doch auch noch Objekt von Erkennen und darin abhängig und bedingt durch ein noch höheres Erkenntnisvermögen ist, ein Vermögen der Unterscheidung, unabhängiger und deshalb (sozusagen) unbestechlicher *Beurteilung* auch noch der Verstandesurteile, das zeigt Cusanus hier am Beispiel der Differenzierung der logischen Modalität von Verstandesurteilen:

„Die Vernunft ist wie ein freies Sehen, d. h. sie ist ein wahrhaftiger und einfacher Richter aller Verstandesgründe. In ihr ist keine Beimischung mit den Eigengestalten des Verstandes, so daß ihr schauhaftes Urteil über die Verstandesurteile in der Mannigfaltigkeit dieses Bereiches klar ist. So urteilt nämlich die Vernunft, daß das eine Verstandesurteil notwendig, das andere möglich, das zufällig, das unmöglich, das beweisend, das sophistisch ist. . .“<sup>58</sup>.

Wie die Sinnenwelt sich vor dem Forum der Vernunft als nicht autark, als von Möglichkeitsbedingungen bedingt, die in ihr selbst, da von anderer Seinsart, nicht faßbar sind, wie also schon die Sinne (oder jedenfalls deren wahres Wesen) im Horizont des Sinnfälligen unbekannt sein und bleiben müssen, wie das Sehen – um bei dem cusanischen Exemplarfall zu bleiben – das Erkenntnisprinzip der ganzen Welt des Farbigen ist und trotzdem, um alle Farben unverfälscht wiedergeben zu können, selbst ohne Farbe sein muß, in analoger Weise zu- und zugleich übergeordnet ist das Vernunftsprinzip der Verstandeswelt:

„Das Verstandesmäßige wird nämlich von der Vernunft erfaßt, aber die Vernunft findet sich nicht im Verstandesbereich, da die Vernunft ist wie das (sehende) Auge und das Verstandesmäßige wie die Farben“<sup>59</sup>.

Die eingehendere Untersuchung der Sinneserkenntnis, des Verhältnisses des Sehens zu seinem *farbigen* Gegenstand und des Bedingtheitsbeides durch das Licht geschieht in *De quaerendo deum* nicht um ihrer selbst willen. Sie hat exemplarische Bedeutung nur im Rahmen dessen, was im Grunde der Entwurf

---

Werkzeug zum Unterscheiden des Sinnfälligen, doch er selbst ist es, der im Sinn das Sinnfällige unterscheidet“.

<sup>58</sup> *De quaer.* I (h IV, N. 25, Z. 5–11).

<sup>59</sup> EBD. Z. 2 ff.

einer transzendentalen Reduktion ist, in der der Erkennende in der Reflexion auf seine Erkenntnisweisen zurückgeht auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auf ihren verschiedenen Stufen und darin schließlich bis zum letzten Möglichkeitsgrund vorstößt, nicht nur aller Gegenstände der Erkenntnis, sondern auch noch des so reflektierenden, mit Hilfe der Vernunft die Reflexion so weit vorantreibenden Subjektes selbst. Die Untersuchung wird von Cusanus für die andern Stufen der Erkenntnis allerdings hier nur skizzenhaft weitergeführt:

„Auf gleiche Weise (wie von den Sinnen, die des Lichtes der Unterscheidungs-gabe des Verstandes bedürfen) denke dasselbe von der Vernunft, die das Licht des unterscheidenden Verstandes ist und von dieser erhebe dich zu Gott, der das Licht der Vernunft ist“<sup>60</sup>.

Worum es Cusanus mit all diesen gnoseologischen Untersuchungen geht, ist offenbar die Herausstellung der Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand. In der Hierarchie der Seins- und Erkenntnisweisen verhält sich die je höhere zu der niederen wie das Erkennende zu seinem Gegenstand, wie die einigende Einheit zum Vielen, dem disparaten Vielerlei der Sinneswelt, den auseinanderfallenden Gegensätzen der Verstandeswelt, wie das erhellende Licht zu seiner stufenweise fortschreitenden Abschattung<sup>61</sup>, wie die bestimmende Form zum bestimmbareren Material der Erkenntnis, wie das Wahre zum bloß dem Wahren Ähnlichen (des Verstandes) und dem Konfusen (der Sinnlichkeit). Das Erkennende als *causa altior* gehört jeweils selbst nicht zu dem Bereich, den es erkennend erfaßt bzw. setzt. Und, so läuft der Gedankengang, wie gleich noch zu zeigen sein wird, weiter, die Unfaßbarkeit Gottes bedeutet schließlich nichts anderes als die Unfaßbarkeit des absoluten prius jeder Gegenständlichkeit überhaupt, die Unerkennbarkeit der letzten Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis – Unfaßbarkeit, Unerkennbarkeit des Höchsten jedenfalls für den, der sich ihm *von unten*, von der Gegenstandsseite, den *sensibilia* oder *rationabilia*, her zu nähern sucht, ihn noch in einem Bereich der Gegenständlichkeit, und sei es auch der der *intelligibilia*, zu finden trachtet. Anders gesagt (so stellt sich die Problematik für Cusanus): Wenn jede Erkenntnisweise eine Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, die sie zugleich übersteigt, wie soll dann begriffen werden, was auch die Vernunft noch bedingt und über sie hinausgeht? Es ist, als ob die Farbe das Sehen begreifen wollte und dieses, was als Möglichkeitsbedingung aller Farbigkeit gerade nicht von der Welt der Farbigkeit sein kann, doch in dieser ihrer eigenen Welt, in der es nichts gibt, nichts antreffbar ist, was nicht farbig ist, doch wie einen farbigen Gegenstand unter anderen feststellen wollte. Es ist, als wollte der Verstand, der nur erkennt, indem er unterscheidet, die Gegensätze auseinanderhält, in

<sup>60</sup> *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 1 ff., dazu N. 35, Z. 8 ff.).

<sup>61</sup> nach der Gleichung von *Einheit* und *Licht*, *Andersheit* und *Dunkelheit* in den sich gegenläufig durchdringenden Pyramiden der figura P (*De coni.* I, 9: h III, N. 41 f.).

dessen Welt also allein das Sich-nicht-Widersprechende überhaupt Gegenstand sein kann<sup>62</sup>, die zusammenschauende Vernunft mit ihren Koinzidenzeinsichten begreifen wollte<sup>63</sup>. Daraus folgt nun für die Erfäßbarkeit des Wesens des Absoluten, den gesuchten *Sinn des Namens Gottes* insbesondere: Was als das Bedingende selbst nicht zum bedingten Erkenntnisbereich gehört, kann in ihm überhaupt nicht mit seinem eigentlichen Namen benannt werden, sondern höchstens annäherungsweise, symbolisch, im übertragenen Sinne nach den Bedingungen und beschränkten Möglichkeiten eben dieses Bereiches. So würden die Farben (um im Rahmen des bildhaften Beispiels des Cusanus zu bleiben), wenn sie über die Tatsache ihres Bedingt- und Bestimmtheits durch ein Höheres aufgeklärt würden und es benennen sollten, auf keinen Fall weiter als bis zur Konzeption eines Höchsten im Bereich der Farbigeit kommen. Da ihnen jeder Name fehlt für etwas, was nicht zur Welt der Farben gehört, würden sie „die höchstmögliche Schönheit der leuchtendsten und vollkommensten Farbe“ zu ihrem König erklären<sup>64</sup> und damit, das Licht und das Sehen selbst anvisierend, es zugleich doch verfehlen. Sollte nun der Verstand, obwohl „nirgends im ganzen Bereich des Verstandes die Vernunft berührt“ wird, diese höhere Richterinstanz namhaft machen wollen, so würde er sie doch nicht anders als Grenze und als letzte Vollendung seines eigenen Bereiches hinstellen können<sup>65</sup>. Auch er würde also, indem er das ihn bedingende und zugleich übersteigende Erkenntnisprinzip anvisiert, es doch zugleich in seinem eigentlichen Wesen gerade verfehlen. Und wenn Cusanus in *De coniecturis* sich selbst korrigiert, daß er in *De docta ignorantia* von Gott nicht *divinaliter*, sondern *intellectualiter* gesprochen habe<sup>66</sup>, dann kann das nur heißen, daß er auf dieser Stufe der Entfaltung seiner Lehre vom Nichtwissen und der Koinzidenz auch die Aussagen der Vernunft über Gott noch zu wörtlich genommen, den bloß konjekturalen Charakter auch der Vernunftausagen noch nicht genügend in Rechnung gestellt habe, daß er noch nicht zu durchschauen vermochte, daß auch jener Ineinsfall der Gegensätze, obwohl der Verstand ihn schon nicht mehr zu begreifen vermag, noch nicht das absolut Eine, das Absolute selbst ist, sondern nur das Letzte, was menschliches Erkenntnisvermögen auf seiner höchsten Stufe in seinem Hindendenken auf

---

<sup>62</sup> *De coni.* II, 2 (h III, N. 81). „Zu wissen, daß sich alles auf dieses Prinzip, daß das Zusammenfallen kontradiktorischer Gegensätze vermieden werden muß, zurückführen läßt, tut allen Wissenschaften, die man mit dem Verstand erforschen kann, Genüge“ (8 ff.).

<sup>63</sup> „Wenn du über die Vernunftwahrheit Untersuchungen anstellst, muß du dich der Vernunftbegriffe bedienen, die keinen unvereinbaren Gegensatz kennen, da die Unvereinbarkeit nicht von der Natur der Vernunftseinheit sein kann“ (*De coni.* I, 6; h III, N. 25, Z. 1 ff.). Siehe oben Anm. 35.

<sup>64</sup> *De quaer.* 1 (h IV, N. 23, Z. 12 f.).

<sup>65</sup> *De quaer.* 1 (h IV, N. 25, Z. 13 ff.).

<sup>66</sup> *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 1 ff.); dazu auch I, 5 (N. 21, Z. 1 ff.).

Gott gerade noch faßt. Und erst wenn die Vernunft auch ihr eigenes Wissen noch als bloßes Näherungswissen weiß<sup>67</sup>, wenn sie von der gerade noch erreichten *Mauer des Paradieses* aus<sup>68</sup> Gott in jenem überhellen Lichte sieht, das für sie undurchdringliches Dunkel ist<sup>69</sup>, darf sie hoffen, nicht mehr bloß *intellectualiter*, sondern *divinaliter* von Gott zu sprechen – soweit dies überhaupt außerhalb des Wortes Gottes selbst möglich ist.

Bei der Konzeption einer Hierarchie der Erkenntnisweisen, wie Cusanus sie in *De quaerendo deum* vorlegt, in der die je höhere die niedere bedingt, beherrscht, erleuchtet, ist die entscheidende Frage natürlich die, ob in dem stufenweisen Aufstieg (scalaris ascensus)<sup>70</sup> mit der in der Selbsterfahrung des Erkennenden sich eröffnenden, noch über den Verstand hinausgehenden Erkenntnisweise der Vernunft die höchste und die Endstufe erreicht ist. Wenn auch die höchste Erkenntnisweise noch eine Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, die als solche sie notwendigerweise zugleich übersteigt, dann muß diese dann die absolut höchste, das schlechthin unbedingt Bedingende, *ὑπόθεσις ἀνυπόθετος*, sein. Wenn über der sogar Widersprüche noch einigenden Vernunft eine noch höhere Einheit auftaucht, dann kann diese nur die absolute Identität vor jeder Differenz, dann muß diese die Identität von Erkennen und Sein<sup>71</sup> oder, in der Wahrheitsstaffelung von *De coniecturis* gesagt, die Wahrheit selbst sein, das eine Wahre, das Eine als Wahrheit über all dem bloß Wahrscheinlichen (verisimilia) des Verstandes und auch noch dem mannigfachen Wahren der Vernunft.

Tatsächlich „können auch die Vernunftnaturen nicht leugnen, daß auch ihnen ein König vorgesetzt ist“<sup>72</sup>.

Dies ist „der König der Könige. . . , denn er ist der König der vernunfthaften Natur, welche die Herrschaft hat über die Verstandesnatur, welche herrscht über die Sinnlichkeit, die wiederum herrscht in der Welt der sinnfälligen Dinge“<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 14 ff.): Auch die scharfsinnigste Antwort auf die Frage nach Gott bleibt „konjunktural, da eine genaue Antwort sowohl für den Verstand als auch für die Vernunft unaussagbar und unerreichbar bleibt“.

<sup>68</sup> nach dem Bild aus *De vis.* 9 (p I, fol. 103<sup>v</sup>, Z. 17; vgl. auch das ganze Kapitel 10).

<sup>69</sup> „deum. . . lucem omni cognitione inaccessibilem“ *Comp.* I (h XI/3, N. 2, Z. 11 f.).

<sup>70</sup> *De quaer.* 2 (h IV, N. 32, Z. 3).

<sup>71</sup> in der Sprache der Zahlensymbolik: die 1 noch vor der 10 als Wurzel der Zehnerpotenzen (siehe *De coni.* I, 3; h III, N. 10 f.).

<sup>72</sup> *De quaer.* I (h IV, N. 26, Z. 1 f.).

<sup>73</sup> *De quaer.* I (h IV, N. 27, Z. 4 – 8). – Die Grundstruktur einer Art *noologischen Gottesbeweises* ist bei AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* II, vorgezeichnet. Die Wahrheit, unter deren Richtmaß, was niemand leugnen wird, auch noch die Vernunft, das höchste in der Hierarchie der Erkenntnisvermögen (8 ff.) steht, weist sich eo ipso als Gott selbst aus. „. . . das Dasein Gottes wird sich offenbaren, sobald ich. . .

Der Aufweis der Tätigkeit des Verstandes (als des Unterscheidungsvermögens) in der Sinnlichkeit, der Vernunft (als des zusammenschauenden Erkenntnisvermögens) im Verstand führt also weiter zum Aufweis des Wirkens Gottes in der Vernunft, in dessen *Licht* wir schließlich, wenn eben auch vermittelt durch jene stufenweisen Abschattungen, alles erkennen, was wir überhaupt erkennen. Das ist das Kernstück dieses ganzen Gedankenganges, das auch noch im Wortlaut folgen soll:

„Wenn du durch das, was du beim Sehen erfahren hast, so weiter schreitest, wirst du erfahren, wie Gott. . . so alles ist, was in einem jeden Seienden, was es gibt, ist, wie das unterscheidende Licht (des Verstandes) in den Sinnen und das vernunft-hafte Licht in den Verstandesurteilen. . . und in seinem Licht all unser Erkennen ist, so daß nicht wir es sind, die erkennen, sondern eher er in uns. Und wenn wir so zur Erkenntnis Gottes emporsteigen, werden wir, obwohl er selbst uns unbekannt bleibt<sup>74</sup>, doch nur in seinem Lichte, das auch in unserm Geiste herrscht, bewegt. . . Wie das Sein von ihm abhängt, so auch das Erkenntwerden“<sup>75</sup>.

„Nicht wir, sondern eher er in uns“ – wie immer man das verstehen will: Gott ist jedenfalls im Denken immer schon anwesend, nicht als sein Ergebnis,

---

zeigen werde, daß es ein Sein gibt, das über der Vernunft steht“ (14). – „... erhabener ist als unser Verstand und die Vernunft. Siehe, das ist die Wahrheit“ (34). „Keiner urteilt über sie, und niemand urteilt richtig ohne sie. Das alles macht offenbar, daß sie ganz ohne jeden Zweifel besser ist als unser Verstand, der für sich allein nur durch sie weise wird, um nicht über sie, aber mit ihr über alles andere zu urteilen“ (38).

<sup>74</sup> Cusanus wird hier offenbar selbst auf den drohenden Widerspruch zwischen einer seiner Grundthesen und dem tatsächlichen Vorgehen seines eigenen Denkens aufmerksam. Obwohl er die Inkommensurabilität des unendlichen Gottes zu allem endlichen Denken so sehr betont, erscheint Gott doch immer wieder wie selbstverständlich am Ende seiner Ableitungen. Auch hier, wo Gott in der Reflexion der Erkenntnis auf ihre Möglichkeitsbedingungen als letzte Stufe des Aufstiegs von der Sinneserkenntnis her erscheint, ist nicht ein eigentlicher Gottesbeweis geführt, sondern nur eine Art ursprüngliches Gottesverständnis des Erkennenden als solchen zur Explikation gebracht. Dieses *Emporsteigen zur Erkenntnis Gottes* geht für Cusanus offenbar durchaus zusammen mit der oben herausgestellten Unmöglichkeit, Gott bei seinem eigentlichen eigenen Namen zu nennen, das Wesen Gottes zu erfassen. Wie ein solches Erkennen des Unbekannten (und unbekannt Bleibenden) möglich sein soll, dafür gibt *Theol. complem.* 2 (p II, fol. 93<sup>r</sup>) eine Verständnishilfe durch die ausdrückliche Unterscheidung von *Daß-ist* und *Was-ist*. Man kann das eine wissen ohne das andere, insbesondere wo es sich um Grund und Möglichkeitsbedingung von Wissen überhaupt handelt (vgl. Verf. *Zusammenfall der Gegensätze und Philosophie des Nichtwissens*: Gegenwart und Tradition, Festschrift für B. Lakebrink, (Freiburg 1969), S. 98 ff.).

<sup>75</sup> *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 3–12). Vgl. *De con.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 3 ff.): „Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist die genaueste, auch daß der Geist alles in ihr und durch sie bewirkt. Jeder suchende und forschende Geist sucht nur in ihrem Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzte“.

sondern als seine Voraussetzung, als dasjenige, was, transzendentallogisch gesehen, dasein muß, damit überhaupt gedacht werden kann<sup>76</sup>.

Ist in einer transzendentalen *Reduktion* die letzte, die unbedingte Möglichkeitsbedingung von Erkennen überhaupt erreicht, von der letzten Spur des Lichts in der äußersten Abschattung der Sinneserkenntnis her die Lichtquelle selbst, dann kehrt sich in einer transzendentalen *Deduktion* die Perspektive um: Alles Erkennen erscheint als von vornherein von dem Einen, das absolutes Erkennen ist, her ausgehend. Ist ein solches Absolutes, dann ist es in allen Erkenntnisweisen immer schon am Werk und in einer transzendentalen Reflexion auf sie und ihre Möglichkeitsbedingungen letztlich auch erreichbar. Das transzendental-transzendierende Denken (d.h. das nicht in die Tiefe der Dinge auf ihre Seinsgründe, sondern in die eigenen Tiefen des Subjektes auf die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis transzendierende) erfährt sich in eben diesem Transzendieren als aufgehoben in einem deszendierenden Denken. Es wird offenbar, daß das Denken nur deshalb seinen *Aufstieg* in der Sinnlichkeit ansetzen konnte, weil es in dieser, logisch früher, im *Abstieg* an seinen Endpunkt angelangt ist, daß es den Weg seiner Identifikation nur deshalb bei der konfusen Vielheit beginnen konnte, weil diese nichts anderes ist als das Äußerste seiner Alteration. Transzendental gesehen ist alles Erkennen nicht nur letztlich (im ascensus) Erkennen Gottes, sondern von vornherein (im descensus) Erkennen Gottes – wobei *Gottes* zugleich und in einem genitivus obiectivus (transzendental-reduktiv) als auch genitivus subjectivus (transzendental-deduktiv) ist. Schärfer als Cusanus in *De coniecturis* kann man das gar nicht formulieren:

„Die göttliche Vernunft (intellectus divinus) ist allein alles, was in einer jeden Vernunft erkennt (in omni intellectu intelligit) und in einem jeden Erkennbaren erkannt wird (in omni intelligibili intelligitur)“<sup>77</sup>.

In der Perspektive der dialektischen Geist/Einheitsmetaphysik, wie sie im Denken des Cusanus in der Phase von *De coniecturis* vorliegt, kann man also schließlich sagen: Sein ist die Bewegtheit des Einen, das sich durch Alteration über die Seinsstufen und durch Identifikation über die Erkenntnisstufen mit sich selbst vermittelt. Das All des Seienden erscheint dann als konstituiert durch die absteigende Bewegung der Seinsmitteilung von dem Einen her, das Geist ist, bis hin zum Sinnfälligen, das als die weitestmögliche Entfernung des

---

<sup>76</sup> W. SCHWARZ, a. a. O. S. 182. Vgl. S. 285 f.: „Worauf beruht denn die Evidenz des Hypothesisbeweises? Doch darauf, daß der Geist die Hypothesis in sich schaut, in seinem Denken am Werk sieht. 'Ich denke, und insofern ist Gott notwendigerweise in mir', so könnte man den Cartesianischen Existenzbeweis abwandeln. Das Sein, das Hypothesis des Denkens ist, ist selbst Denken. . . Der Hypothesisbeweis war der Aufweis der Realität des apriorischen Bestimmungsgrundes meines Denkens in meinem Denken“.

<sup>77</sup> *De con.* II, 12 (h III, N. 168, Z. 27 f.).

Einen in die Andersheit zugleich den Punkt der Umkehr zur Wiedervergeistigung markiert.

Am Ziel der transzendentalen Reduktion (in der sich also die Hierarchie der Erkenntnisweisen und ihre Bedingungsbeziehungen eröffnet haben) kehrt sich dann auch die Aporie des Anfangs von *De quaerendo deum* gleichsam um: Wenn es zunächst unmöglich erschien, Gott zu finden, ja auch nur zu suchen, da „weder in der Welt noch in allem, was der Mensch begreift, etwas Gott Ähnliches“ angetroffen werden kann<sup>78</sup>, so heißt es jetzt: „Wenn in rechter Weise gesucht wird<sup>79</sup>, ist es unmöglich, ihn, der überall ist, *nicht* zu finden“; denn „alles ist Gott, der der Ursprung des Entströmens ist, die Mitte, in der wir uns bewegen und das Ziel, in das alles zurückfließt“<sup>80</sup>. Diese überraschende These von der Unmöglichkeit, Gott *nicht* zu finden, von *De quaerendo deum* geht zusammen mit der von der Selbstverständlichkeit des Absoluten, das in jeder Frage nach ihm immer schon vorausgesetzt wird und das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann, wie sie Cusanus in *De coniecturis* vertritt<sup>81</sup> – Thesen, die doch offenbar in einer gewissen Spannung zur Lehre vom unaufhebbaren Nichtwissen wie überhaupt zur Thematik von der *Gottsuche* und vom *deus absconditus* stehen.

Überhaupt scheint, was das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen angeht, die Einführung des dialektischen Prinzips der Selbstvermittlung, der Einheit durch Andersheit, zu einer bedeutsamen Akzentverschiebung im Verhältnis zur Grundkonzeption von *De docta ignorantia* zu führen. Zwar wird auch in *De coniecturis* von Anfang an die Grundregel von der Inkommensurabilität der Wahrheit mit dem dem menschlichen Geist erreichbaren Wahren ausdrücklich betont, um den bloß konjekturalen Charakter alles menschlichen Erkennens zu unterstreichen<sup>82</sup>. Tatsächlich aber dient dann durchgehend der Vergleich von mens nostra und mens divina zur gegenseitigen Erhellung. Dabei wird sowohl das Vergleichbare, insbesondere das Schöpferische des Geistes in der Hervorbringung seiner Welt, als auch die darin sich zeigende Andersheit herausgestellt: daß das Schöpfertum des endlichen Geistes nicht auf die Realwelt, sondern auf die Gedankenwelt sich bezieht<sup>83</sup>. Wenn alles endliche Erkennen sich auch nur als Annäherung, unbeendliche Annäherung an die Wahrheit

---

<sup>78</sup> *De quaer.* I (h IV, N. 18, Z. 4 f.).

<sup>79</sup> Nach dem Gang der Untersuchung ist zu verstehen: eben auf dem Weg der transzendentalen Reflexion.

<sup>80</sup> *De quaer.* I (h IV, N. 31, Z. 13–17).

<sup>81</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 5 ff.).

<sup>82</sup> *De coni.* Prol. (h III, N. 2, Z. 6 ff.): „Wenn unser tatsächliches Wissen zum größtmöglichen, für den Menschen (aber) unerreichbaren Wissen (nämlich der praecisio veritatis) in keinem Verhältnis (nulla proportione) steht, so macht der ins Ungewisse führende Abfall unserer schwachen Fassungskraft von der Reinheit der Wahrheit unsere Aussage über das Wahre zu Konjekturen“.

<sup>83</sup> *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 1–13).

darstellt, so werden endliches und unendliches Erkennen doch von vornherein in ein Verhältnis gebracht; zwar in das Verhältnis der Andersheit, aber mit *Andersheit* ist von vornherein nicht bloß der Gegensatz angezeigt, sondern zugleich auch die Vermittlung, ja gegenseitige Vermittlung:

„Es wird also die Einheit nur durch Vermittlung der Andersheit (mediante alteritate) erreicht. . . Und aus demselben Grund wird auch die Andersheit nicht durch sich selbst erreicht, so daß die Andersheit nur vermittels der Einheit (mediante unitate) erreicht wird“<sup>84</sup>.

Der Kreislauf der absteigenden Seinsvermittlung und des vermittelten Erkenntnisanstieges läßt das Andere dem Einen gegenüber nicht als ein *ganz Anderes* erscheinen, sondern eben als Anderes des Einen, als *sein* Anderes. „Die Vernunft ist Andersheit der unendlichen Einheit“<sup>85</sup>. Und so ist in der Vernunft auch die unendliche Einheit, im Menschen als Vernunftwesen auch Gott gegeben, wenn auch in Andersheit. Und so sind die Konjekturen der Vernunft auch die Wahrheit in Andersheit<sup>86</sup>. Die Wahrheit, die *absolute Einheit*, die von Anfang an als unerreichbar hingestellt worden war, ist tatsächlich immer schon in allem Denken gegenwärtig und wirksam und in allen Fragen unbezweifelbar<sup>87</sup>. So etwas wie *Konjektur* vermochte sich von vornherein überhaupt nur auf der Folie der unendlichen Wahrheit, eben als das Endliche bloßer Annäherung abzuheben.

Es war gerade die Endlichkeit, die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis – das zeigte sich besonders deutlich in den Darlegungen zu *De quaerendo deum* –, von der aus in einer Art transzendentaler Reduktion der Aufstieg und Überstieg zur unbedingten Bedingung, zum Absoluten sich vollzog. Das von sich aus unerreichbare Absolut-Eine wird von seinem Andern her, zumindest in seinem Dasein, faßbar. Und so scheint zunächst durchgehend der Weg von unten nach oben durch die Stufen der Einheit aufwärts zu gehen, hin zu dem Einen jeweils von seinem Anderen, zum komplikativ Einen von seiner Explanation her:

„Da so auch die körperliche Form 'Zahl' im Verhältnis zur Einheit der Seele ist, so sehen wir auch. . . die Einheit der Seele nicht in sich, sondern sinnhaft in ihrer körperlichen Ausfaltung. Ebenso sehen wir die Intelligenz nicht in sich, sondern in der Seele, und die erste einfachste absolute Einheit sehen wir nicht in sich ihrem Wesen nach, sondern in der Intelligenz, wie in ihrer Zahl und einem Zeichen“<sup>88</sup>.

In der Perspektive der transzendentalen *Reduktion* erscheint also das cusani-

---

<sup>84</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 3–7).

<sup>85</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 6 f.).

<sup>86</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10 f.).

<sup>87</sup> Siehe *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 3 ff.), vgl. auch II, 16 (h III, N. 162, Z. 1–3). Siehe I, 5 (h III, N. 19, Z. 2–5): „Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat“ (siehe bis Z. 12).

<sup>88</sup> *De coni.* I, 7 (h III, N. 27, Z. 10 ff.).

sche Denken tatsächlich zunächst wie eine *Metaphysik von unten*, wie ein Weg des Aufstiegs und Überstiegs vom erfahrungsmäßig oder in den Erkenntnisphänomenen Gegebenen auf seine Gründe und Möglichkeitsbedingungen hin. Aber nur deshalb vermag das Andere überhaupt jeweils *als* Anderes, als Anderes im Verhältnis zum Einen und damit im Anderen das Eine zugänglich zu werden, weil es von vornherein das Andere des Einen ist. Nur deshalb vermag sich die Andersheit zur Einheit hin zu erhellen, weil – nach der Symbolik von figura P – sie eben nichts anderes ist als die zur Andersheit sich abschattende Einheit.

„Gott ist das Licht der Intelligenz, weil er deren Einheit ist; so ist auch die Intelligenz Licht der Seele, da sie deren Einheit ist“<sup>89</sup>.

Tatsächlich ist also das seinsmäßige prius auch ein prius auf dem Erkenntniswege. Das *absteigend* Sein und Einheit Vermittelnde ist zugleich auch das von vornherein den *Aufstieg* Erleuchtende, durch sein Licht überhaupt Ermöglichende<sup>90</sup>. In der Perspektive der transzendentalen *Deduktion* – beide Perspektiven der transzendentalen Methode durchdringen sich bei Cusanus unauflöslich – erscheint sein Denken also als durchgehend *a priori* bewegt und bestimmt, als eine *Metaphysik von oben*. Wie die Vernunft nur *ist* durch Gott, so erkennt sie auch nur durch sein Licht und in seinem Lichte<sup>91</sup>.

Der Gegensatz und die Vermittlung, d. h. also die Dialektik sowohl von Einheit und Andersheit als auch entsprechend von *der* Wahrheit und dem konjunktural Wahren des endlichen Geistes, d. h. von Gott und menschlichem Erkennen wird in *De coniecturis* von Anfang an klar und deutlich in einem Satz ausgesprochen und dem Ganzen zunächst thesenhaft vorangestellt:

„Es wird also erkannt die Einheit der unerreichbaren Wahrheit durch konjekturale Andersheit und die Konjektur der Andersheit in der einfachsten Einheit der Wahrheit“<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> EBD. Z. 8 f.

<sup>90</sup> *Licht, Ausstrahlung* als Bild für Seinsmitteilung und *Licht, Erleuchtung* als Bild für Ermöglichung von Erkenntnis. So ist *Licht* Bild für den zugleich deszendierenden und transzendierenden Geist, Bild für Vermittlung und für eine Teilgabe, die für den Teilgebenden keinerlei Seinsminderung bedeutet. Vgl. *De quaer.* 2 (h IV, N. 37): Das Licht, das von Gott stammt, „stellt die Vermittlung (medium) zwischen geistiger und körperlicher Natur dar“. Durch dieses Licht „steigt die körperliche Welt wie durch ihr Einfaches (per suum simplex) zur geistigen Welt auf. Es bringt die Gestalten so in das Sehen, daß die Form der sinnfälligen Welt zum Verstand und zur Vernunft aufsteigt und durch die Vernunft ihr Ziel in Gott erreicht. So ging auch die Welt selbst ins Sein hervor, so daß diese körperhafte Welt durch Teilhabe am Licht das ist, was sie ist usw.“. Siehe schon ab N. 33 ff. und auch *De coni.* II, 14 (h III, N. 140).

<sup>91</sup> Vgl. *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 9 – 12).

<sup>92</sup> *De coni.* I, Prol. (h III, N. 2, Z. 9 ff.).

Das Eigenartige und von der Grundregel der *docta ignorantia*, der strikten Unvergleichlichkeit des Unendlichen mit dem Endlichen, her Merkwürdige ist doch dieses: daß nicht nur die Andersheit der Sinnlichkeit in der Einheit des Verstandes, die Andersheit des Verstandes in der Einheit der Vernunft erfaßt wird, sondern ausdrücklich auch und ohne daß in diesem System der stufenweisen Vermittlung auch nur ein besonderer Abstand sichtbar würde<sup>93</sup>, die Andersheit der Vernunft in der göttlichen Einheit:

„Da alle Andersheit nur in der Einheit erreichbar ist, kann die Vernunft, die ja Andersheit ist, da sie nicht die absolute göttliche, sondern menschliche Vernunft ist, sich selbst, wie sie ist, nur in der göttlichsten Einheit betrachten. Die Vernunft kann weder sich selbst noch irgendetwas Vernunfthaftes (*intelligibile*) in seinem Wesen erreichen außer in jener Wahrheit, die die unendliche Einheit von allem ist, und sie kann diese unendliche Einheit nur schauen in der vernunfthaften Andersheit“<sup>94</sup>.

So gesehen, ist also Gott, weit davon entfernt der Unerreichbare und Unbekannte zu sein, gerade auch in den Fragen der Vernunft tatsächlich immer schon gegenwärtig und ihr in dem Maße bekannt, als sie sich selbst erkennt, da sie ja in der Erfassung ihrer Andersheit auch immer schon das Eine, dessen Anderes sie ist, miterfaßt; da sie in der Erfassung ihrer Beschränktheit zugleich auch jene Schranke übersteigt, die sie als das Höchste im Stufenbau der Seins- und Erkenntnisweisen allein noch einschränkt, noch von dem schlechthin Einen und Absoluten trennt.

Der Abstand von den sinnfälligen Körperdingen bis zum absoluten Geist macht zwar eine stufenweis vermittelnde Überbrückung (*scalaria media*) notwendig<sup>95</sup>, diese verbindet dann aber in ihrem letzten Glied, der Vernunft, zwar in jener dialektischen Vermittlung, aber eben doch auch noch mit der unendlichen Vernunft. Es scheint sich eine glatte Proportionalität zu ergeben: „So verhält sich also die Vernunft zum Verstand, wie Gott selbst zur Vernunft“<sup>96</sup>. Die fortschreitende Wiederaufhebung der Andersheit in die Einheit, die stufenweis aufsteigende *Einigung*, die durch das prius der absteigenden *Einheit* ermöglicht ist, und damit die Erhebung „von dem Wahren zu der Wahrheit, Ewigkeit und Unendlichkeit“ stellt sich dar als die *letzte Vollendung der Vernunft*:

„Sie steigt durch die in sie hinabsteigende Göttlichkeit (*per theophaniam in ipsum descendentem*) kontinuierlich hinauf zur Annäherung und Verähnlichung mit der göttlichen und unendlichen Einheit, die ihr unendliches Leben, ihre Wahrheit und ihre Ruhe ist“<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 20) heißt es *continue ascendit* (siehe weiter unten im Text).

<sup>94</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 9 ff.).

<sup>95</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 166, Z. 2 ff.).

<sup>96</sup> *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 17 f.).

<sup>97</sup> *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 18 ff.). Cusanus folgt hier offenbar dem von

Wenn sich aber Cusanus hier nicht nur weitgehend von den neuplatonischen Gedanken der *ἔνωσις* und *ὁμολώσις θεῶ* beeinflussen läßt, sondern diese Formulierungen auch als adaequater Ausdruck seines eigenen Denkens zu betrachten sind, muß man doch anmerken, daß es sich dann nicht mehr um eine Fortführung der Docta-ignorantia-Konzeption von der Unvergleichlichkeit des Unendlichen mit dem Endlichen, von dem erkenntnismäßig unüberbrückbaren Abstand zwischen Gott und Geschöpf handelt, sondern um eine, wenn auch dialektische, aber dialektisch vermittelnde Bewegung der Vernunft, die Gott mit umgreift, in der durch eine bis zum letzten durchgeführte transzendente Reflexion sie Gottes als des innersten movens eben dieser ihrer eigenen Bewegtheit inne wird<sup>98</sup>.

Zu einem besonders kritischen Punkt des erörterten Systementwurfes des Cusanus aus der ersten Hälfte der vierziger Jahre sei schließlich noch eine weitere Frage angefügt. In der Vier-Einheiten-Lehre von *De coniecturis* ist die Sinneserkenntnis und ihr Verhältnis zur geistigen Erkenntnis ohne Zweifel das phänomenologisch noch am meisten Greifbare, und sicher nicht zufällig ist in *De quaerendo deum* bei der Grundlegung des Aufstiegs zur Gotteserkenntnis in den Erkenntnisphänomenen der Sinneserkenntnis der breiteste Raum gewährt. Stellt das Verhältnis des endlichen Geistes zur Sinnlichkeit im Erkenntnisvorgang nicht vielleicht überhaupt das Modell dar für die Konzeption von Geist schlechthin, nach dem dann also auch das Verhältnis des absoluten Geistes zum endlichen Geist gedacht werden soll? Wie die Vernunft sich um ihrer

---

Boethius, Ps. Dionysius, Meister Eckhart herkommenden Gedanken, daß die höchste Seelen- und Erkenntniskraft des Menschen, die Intelligenz, deren Gegenstandsgebiet Gott und das Göttliche ist, etwas rein Geistiges, geradezu Göttliches, eine Art *deificatio* des endlichen Denkens ist (vgl. M. GRABMANN *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*: Abh. d. Bayr. Ak. d. Wiss., Philos.-Philolog. u. histor. Kl., XXXII. Bd., 7. Abhdlg. (München 1927), S. 88).

<sup>98</sup> Wenn Analogie als das (genau nur schwer abzusteckende) Feld zwischen Univozität und Äquivozität anzusehen ist, dann bedeutet die Lehre vom *Fehlen jeder Proportion* zwischen Gott und Geschöpf von *De docta ignorantia* (zumindest!) eine Schwerpunktverschiebung in Richtung Äquivozität, die *Vermittlungslehre* von *De coniecturis* aber (zumindest!) eine Schwerpunktverschiebung in Richtung Univozität. Die Problematik des Verhältnisses des cusanischen Denkens zur Analogia entis ist noch nicht ausgeschöpft. In einer ersten Grundlegung aufgerissen wurde sie von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis* (siehe Anm. 32). Darin S. 689 f.: „Das bedeutet näherhin, daß das intellektuale und rationale Erkennen mitsamt allem Fragen und Forschen schon seinerseits von dem Apriori, nämlich von der impliziten, aber unbedingt-gewissen Voraussetzung eines absoluten, alles tragenden Seins- und Wahrheitsgrundes ausgehe, und daß umgekehrt das Transzendieren über alles Sinnenfällige und Logisch-Rationale hinaus auf ein Schauen der Wahrheit in sich hin einen Grundzug des gesamt menschlichen Erkenntnislebens bilde“.

Aktuierung willen mit dem Sinnfälligen vermitteln, wie sie, um ganz und eigentlich sie selbst zu sein, erst aus sich herausgehen mußte, soll so etwa, würde man weiter fragen, auch das absolute Eine einer Art Aktuierungshilfe von seiten des Anderen bedürfen? Wie die Vernunft zu ihrer Selbstvollendung erst gelangt nach *Abstieg* in das Sinnliche und Wiederaufstieg aus ihm, so käme dann auch das Absolute erst auf dem Weg über das Endliche eigentlich zu sich selbst. Soll demnach auch das Absolute als eine Bewegung, als Bewegung der Vermittlung mit sich selbst, d. h. nicht als absolute Identität, sondern als Identifikation über Alteration gedacht werden, die absolute Einheit also vielmehr als eine Einigungsbewegung, als Komplikation des aus ihm selbst explizierten Vielen? Zwar wäre dann, so wie im endlichen Geist das Auftreten von Sinnlichkeit sich als eine Alteration der Vernunft erklärte, auch das Auftreten eines endlichen Geistes als Alteration des unendlichen verständlich gemacht. Aber läßt sich eine solche im Wesen der Einheit begründete dialektische Selbstvermittlung überhaupt noch mit der Absolutheit des Absoluten und auch mit der Endlichkeit des Endlichen vereinbaren?

Oder sollen vielleicht Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolutheit und Eingeschränktheit (*contractio*), Einheit und Andersheit selbst nur als bloß vom endlichen Geist auseinandergehaltene Gegensätze hingestellt werden<sup>99</sup>, so daß also auch diese letzten Positionen des vernunfthaften Transzendenzdenkens vor Gott selbst ihren Sinn verlören? So würde man sich auch hier, nachdem man einmal, und wenn auch nur für eine bestimmte Phase des cusanischen Denkens, einen geschlossenen Systementwurf in den Griff bekommen zu haben meinte, schließlich dann doch auch wieder an eine jener Selbstkorrekturen<sup>100</sup> des Cusanus erinnern und sich eine jener Warnungen gesagt sein lassen müssen, wie sie sich etwa in der aus der gleichen Zeit wie *De quaerendo deum* stammenden kleinen Schrift *De filiatione dei* findet. Gerade auf einem Höhepunkt, zu dem ihn der Schwung seines Einheitsdenkens geführt hat, bei der Beschreibung dessen, worin eigentlich die *Vergöttlichung* (*theosis*) besteht – in der „Hinwegnahme (nämlich) aller Andersheit und Verschiedenheit und der Wiederauflösung (*resolutio*) von allem in das Eine“, in das Eine, das Gott ist, „in dem alles einhaft ist und der auch das Überströmen des Einen in alles ist“ – fügt Cusanus gleich mit aller Nüchternheit hinzu:

„Aber glaube nicht, daß diese Aussagen genau zutreffen, denn das Unaussprechliche wird durch Aussagen nicht erreicht“.

Das alles sei nichts als die gerade „für diesmal sich ergebende, wenn auch ganz unzureichende Konjektur über die *theosis*“<sup>101</sup>. Die (transzendente) Transzendenzbewegung des Denkens, die die Vernunft über sich selbst hinaus hin auf die absolute Einheit, *die* Wahrheit und diese als Gott geführt hatte, wird ohne

---

<sup>99</sup> Siehe die Verweise in Anm. 67–69.

<sup>100</sup> Siehe Anm. 66.

<sup>101</sup> *De fil.* 3 (h IV, N. 70, Z. 1 – N. 71, Z. 8).

Halt weiter hinaus getrieben. Gott ist die Einheit und die Wahrheit – für das endliche vernunftthafte Denken<sup>102</sup>, aber Gott in sich ist auch die Einheit und die Wahrheit, ja selbst das Sein *nicht*, sondern schlechthin über allem, als was er, wenn auch in unzugänglicher Ferne, für die menschliche Vernunft gesichtet werden könnte, über allem, was immerhin als eine, wenn auch konjekturale, Antwort auf die Frage des Gott Suchenden *circa dei nominis rationem* genommen werden könnte.

„Wenn du, wie wir es in unseren anderen Büchern entwickelt haben, ganz genau hinhörst, dann ist die Wahrheit selbst nicht Gott in seiner eigenen Herrlichkeit, sondern eine Weise Gottes, durch die er für die Vernunft im ewigen Leben mitteilbar ist. Denn Gott in seiner Herrlichkeit ist nicht der Vernunft zugänglich (intelligibilis) oder wißbar. Er ist weder die Wahrheit noch das Leben, noch 'ist' er, sondern als der eine einfachste Ursprung geht er allem der Vernunft Zugänglichem (intelligibile) voraus“<sup>103</sup>.

Und entsprechend heißt es dann sogar von der *Einheit*, jenem Urbegriff dieser ganzen Metaphysik<sup>104</sup>, über den hinaus nun wirklich kein Weg des Denkens weiter zu führen schien:

„So ist Gott der Urgrund (auch noch) über dem Einen und seinem Maß. Im Einen und im Maß des Einen stellt er sich (nur) als teilhabbar dar“<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> *De coni.* II, 1 (h III, N. 75, Z. 22 ff.): „Genauigkeit wird also nur in dem Sinne erreicht, daß jede Genauigkeit an der absoluten Wahrheit, die Gott ist, in Andersheit so teilhat wie alles Sein (esse) am absoluten Sein (entitas)“. *De fil.* 3 (h IV, N. 62, Z. 8 – N. 63, Z. 4): „Diese Erscheinungsweise der absoluten Wahrheit ist, eben weil sie das letzte lebenspendende Glück der Vernunft darstellt, die auf diese Weise die Wahrheit genießt, Gott selbst, ohne den die Vernunft nicht glücklich sein kann. . . . Findet man doch nicht eine vernunftthafte Spur außerhalb des Bereiches der Wahrheit, noch kann es nach dem Urteil der Vernunft je irgendetwas außerhalb des Himmels der Wahrheit geben“.

<sup>103</sup> *De fil.* 3 (h IV, N. 63, Z. 4 ff.). Vgl. ebd. 4 (N. 78, Z. 1 ff.): „Der Unsagbare kann also in keiner Weise genannt oder erreicht werden. Der das Absolute bezeichnende Name, sei es nun Sein (entitas), Gottheit, Gutheit, Wahrheit oder auch Kraft oder was immer sonst, nennt gar nicht den unnennbaren Gott, sondern drückt diesen an sich nicht nennbaren Gott (nur) in verschiedenen vernunfthaften Weisen aus. Auf diese Art ist der Unsagbare sagbar. . .“; (N. 80, Z. 1 ff.): „Gott der über allem Absoluten und Verschränkten steht, ist durch keinerlei, auch nicht die äußerste Entschränkung (absolutio) erreichbar, wie er in sich ist, sondern eben nur in entschränkt-unbedingter Weise. Auf diese Weise nun haben die vernünftigen Wesen teil an dem Nichtteilhabbaren. . .“. Selbst also *das Absolute* ist Gott nur *für uns*, auch das noch ist kein *göttlicher*, sondern nur ein vernunftthafter Gottesname. –

<sup>104</sup> die sich ihrer problemgeschichtlichen Verankerung im Parmenideismus und Neuplatonismus durchaus auch bewußt ist; siehe *De fil.* 5 (h IV, N. 83).

<sup>105</sup> *De fil.* 4 (h IV, N. 78, Z. 6 ff.): *Deus igitur est principium supra unum et modum, qui in uno et modo ipsius unius se participabilem exhibet.* Vgl. schon *Doct.*

Einheit, Wahrheit, Geist, wie sie sich im Erkennen und seiner Reflexion kundtun, so also schließlich das Erkennen selbst, all das ist nichts als *Mitteilung* Gottes nach dem Maße endlicher Fassungskraft.

DISKUSSION  
(unter Leitung von Klaus Kremer)

DUPRE: Ich habe mich sehr gefreut, hier „über die Nähe“ Hegels zu hören. Dazu möchte ich zwei Punkte anfügen. In erster Instanz möchte ich Ihnen widersprechen. Sie haben davon gesprochen, daß in *De coniecturis* die Einführung des dialektischen Prinzips der Selbstvermittlung geleistet wird. Damit bin ich vollkommen einverstanden. Aber Sie sprechen dann von einem Bruch gegenüber *De docta ignorantia*, und hier glaube ich nicht, daß das stimmt. Wenn wir uns nämlich fragen, wie diese dialektische Selbstvermittlung geleistet wird, ist natürlich die Antwort dialektisch. Soll diese Feststellung aber nicht im Formalen bleiben, dann, glaube ich, werden wir auf den Gedanken der *docta ignorantia* verwiesen. Dabei, scheint mir, können wir das Nichtwissen je nachdem mit dem vergleichen, was Hegel den „Schlaf der Begriffe“ nennt. Und in diesem Sinn ist eben die Idee der *docta ignorantia* zu begreifen: einerseits bedeutet sie hermeneutische Erweckung, andererseits ist sie aber auch ein Prinzip, das uns heranläßt an das, was dialektisch Selbstvermittlung genannt werden kann. Der zweite Punkt ist eine Frage. Sie sprechen davon, daß der Terminus „Dialektik“ (im Sinne Hegels) bei Cusanus nicht da ist, und ich glaube auch, daß das stimmt. Trotzdem sprechen Sie davon, daß wir Cusanus dialektisch interpretieren müssen. Ich werde das morgen auch versuchen. Die Frage, die ich jedoch hier habe, ist die: Inwieweit entspricht der *coniectura*-Begriff dem Sinn und der Aufgabe der Dialektik? Ich glaube nämlich, daß Cusanus im *coniectura*-Begriff genau sagen will und vielleicht sogar mit größerem Erfolg sagt, was Hegel im Gedanken der Dialektik auszusprechen versucht. Es zeigt sich nämlich gerade hier, daß durch die *methodus coniecturalis a priori*, wie Leibniz<sup>1</sup> das nennt, die Wahrheit nicht bloß als Qualität, sondern als Realität, das haben Sie auch gesagt, ins Wort hineingenommen wird. Und damit fängt der Satz, der auf dem Hintergrund der *coniectura* verstanden wird,

---

*ign.* I, 24 (h I, S. 41, Z. 9 ff.): „Mehrheit oder Vielheit ist gemäß dem Verstandesdenken der Einheit entgegengesetzt. Daher kommt (eine solche aus dem Gegensatz zur Andersheit gedachte) Einheit Gott nicht zu, sondern Einheit, der nicht Andersheit oder Mehrheit oder Vielheit entgegengesetzt ist. Das ist der größte Namen, der alles in der Einfachheit der Einheit einfaltet, und dieser Name ist unaussprechlich und über aller Vernunft“.

<sup>1</sup> Ms. LB Hannover, LH XXXVII, 3 Bl. 2 – 4 (zit. nach *historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, hrsg. von J. RITTER, Darmstadt 1971, Sp. 467).

an, ein spekulativer Satz zu werden; der sich als Satz auflöst, aber in dem eben hier die Unterschiede – etwa im Sinne der Spannung von *sensus-ratio-intellectus* – begriffen werden; er bestätigt damit in und an seiner eigenen Existenz das, was gesagt werden kann und soll. Kurzum, inwieweit können wir in der *coniectura*-Konzeption die Idee der Dialektik selbst, nicht nur im Sinne des Vorläufigen, sondern im Sinne des Identischen sehen?

STALLMACH: Zum ersten: Ich möchte Ihnen nicht widersprechen. Aber wie soll man die Lehre vom Nichtwissen, die ja vor allem sich auf Gott bezieht, verbinden mit der These von *De coniecturis*, daß Gott das Selbstverständliche ist, das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann? Zum zweiten, was den Terminus der Dialektik angeht: Sicher ist, daß Cusanus selbst dieses sein Vorgehen nicht als ein dialektisches bezeichnet. (Der Terminus „Dialektik“ kommt bei Cusanus auch vor, aber noch in dem platonischen Sinne.) Aber der Gedanke, daß das Eine sich mit sich selbst über das Andere vermittelt („*mediante alteritate*“), ist der Sache nach dialektisch. (Das zur Dialektik gehörige Moment der „Vermittlung“ wird auch terminologisch ausdrücklich.) – Dem, was Sie zu *coniectura* sagten, würde ich zustimmen. Das ist ein dialektischer Gedanke: „Wahrheit in Andersheit“.

ORTH: Herr Stallmach, ich hätte nicht den Mut, das Wort in dieser schwierigen Sache zu ergreifen, wenn Sie nicht Cusanus mit Begriffen und Argumentationen behandelt hätten, die auch aus dem Bereich der neueren Philosophie stammen, z.B. der Huslerschen Transzendentalphilosophie<sup>2</sup>. Ich denke an ‘transzendente Reduktion’, ‘Abschattung’ usw. Für einen bloß abstrakten und sekundären Leser cusanischer Texte scheint es in der Tat mit neueren Philosophien vergleichbare Problemstellungen zu geben. Nun haben Sie in Ihrer Grundthese einen Gegensatz zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* herausgearbeitet: das erste Werk zeige, daß das Absolute nicht zu erfassen sei und warum es nicht zu erfassen sei; das zweite Werk hingegen zeige, daß das Absolute sogar in der wissenschaftlichen, d. h. rationalen Erkenntnisarbeit gegenwärtig ist. Dieser Gegensatz scheint mir aber ein Scheingegensatz zu sein; oder, besser gesagt, es ist ein typischer Gegensatz, der in der neueren Transzendentalphilosophie immer wieder auftaucht, um dann allerdings meist – wenigstens prinzipiell – vermittelt zu werden. Es zeigt sich nämlich bei dem Versuch der transzendentalen Erkenntnisbegründung, daß zwei Ausgangstypen in Anspruch genommen werden müssen: nämlich einmal die mehr oder weniger konkrete menschliche Subjektivität als Instanz wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher, versuchsweise rationaler Orientierungsbemühungen und zum anderen eine Rationalität, die prinzipiell über die zunächst manifeste menschliche Erkenntnisfähigkeit hinausgeht. Gleichwohl muß sich diese über den Menschen hinausgehende Rationalität in der menschlichen Rationalität bewähren und kann nur an ihr aufgewiesen werden. Könnte es demgemäß nicht so sein,

<sup>2</sup> Zum folgenden: vgl. Anm. 8 unten S. 268.

daß die beiden Schriften des Cusanus sich gleichsam gegenseitig erhellen? In *De docta ignorantia* würde dann das Thema überhaupt einmal gestellt worden sein. Mit dem Ergebnis: es gibt Grundlagen menschlichen Erkennens, die als solche und ihrem eigentlichen ontologischen Wesen nach nicht zu erfassen sind; damit würde Cusanus eine deutliche Warnung vor falschen und voreiligen Ontologisierung einer übermenschlichen Rationalität ausgesprochen haben. In *De coniecturis* würde dann – sicherlich unhistorisch und modern gesprochen – gezeigt werden, daß die über den einzelnen Menschen hinausgehenden rationalen Momente zumindest funktional in den menschlichen Erkenntnisvollzügen anwesend sein müssen. Das wird auch deutlich, wenn Sie davon sprechen, daß das Prius nicht nur ein zu erreichendes Ziel ist, sondern immer schon vorausliegt. Einen solchen Gedankengang legt in der Tat auch *Husserl* nahe. Die volle Rationalität, so meint er, wird formal als Idee und Präsumption vorausgesetzt und muß vorausgesetzt werden. Husserl fordert dann ein sogenanntes Lokalisationsapriori und verbindet damit die Ansicht, daß das transzendente Subjekt seine transzendentalen Leistungen nur um den Preis erbringen kann, daß es als sensible lokalisiert ist und sich organisiert hat. Die absolute Transzendentalität oder das transzendente Absolute kann dann allerdings auch nur im Rahmen solcher konkreten Subjektivität aufgewiesen werden. Das erinnert mich an Wendungen bei Cusanus über den Menschen: in terra locatus est, deus occasionatus. Der *deus occasionatus* mag auch mit dem modernen Topos l’homme situé verglichen werden. Man darf also sagen, daß in den gewöhnlichen rationalen und wissenschaftlichen Erkenntnisvollzügen deutlich gemacht werden kann, daß ein transzendentes Fundament dabei funktional anwesend ist, allerdings nur in sehr formalen Strukturen einer nur formal zu bezeichnenden Leistung. Wenn also der Vergleich, zu dem Sie mich motivieren, erlaubt ist, dann fällt der Widerspruch zwischen den beiden genannten Schriften des Cusanus hinweg. Vielmehr bezeichnen dann die beiden Schriften zwei wichtige Seiten eines komplizierten Problems und handeln sie nacheinander ab, um sie nachher als zwei zusammengehörige Argumentationsstränge wieder verbinden zu können.

STALLMACH: Sie sind der bessere Kenner der Husserlschen Phänomenologie. Man müßte einen Vergleich mit den cusanischen Ansätzen einer Transzendentalphilosophie einmal näherhin durchführen.

ORTH: Herr Stallmach, ich hätte Sie gern um eine kritische Stellungnahme gebeten. Denn es ist leicht möglich, daß die Interpretation, die ich in meinem Votum über Cusanus gegeben habe, gegen den Strich der Quellen geht, zumal ich hier ohne alle philologischen Umstände sehr weit auseinanderliegende philosophische Texte verglichen habe. Deshalb würde ich sehr gerne von Ihnen, als einem Kenner der Quellen, wissen, ob meine Interpretation plausible Fundamente in den philologisch recht verstandenen Texten hat.

STALLMACH: Es könnte durchaus sein, daß auf diesem Weg sich eine Mög-

lichkeit der Überbrückung dieses (zumindest scheinbaren) Bruches zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* eröffnet.

MADSEN: Ich möchte auch eine Frage stellen, die sich auf das Verhältnis zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* bezieht. Im ersten Buch *De docta ignorantia*<sup>3</sup> steht, ich kann das jetzt nicht genau zitieren, aber ungefähr so: im Bereich des Endlichen gilt, daß Maß und Gemessenes immer verschieden sind. Würden Sie auch dieses Begriffspaar mit dem Begriffspaar Einheit-Andersheit in *De coniecturis* vergleichen? Oder welche Schwierigkeiten würden sich dann einer solchen Interpretation gegenüberstellen? Gilt etwa für den Bereich des Verstandes, daß Gott, Einheit und Maß zusammenfallen? Wäre das eine noch deutlichere Positivierung von Gott, wie hier ja wohl einige Leute der Meinung sind, daß diese Positivierung schon ziemlich weitgegangen ist? Oder ist die Möglichkeit offen, daß überhaupt die Divergenz von Maß und Gemessenem ein Index der Andersheit ist?

STALLMACH: Ja, sicher. Wie Sie sagen, gehört die Divergenz von Maß und Gemessenem zum endlichen Bereich; der endliche Bereich ist ja der Bereich der Andersheit. Ich würde sogar sagen: Überhaupt jegliche Differenz setzt Andersheit voraus oder hängt mit dem Auftreten von Andersheit zusammen. Die absolute Einheit ist vor jeder Differenz, auch der von Maß und Gemessenem. Dadurch entsteht ja das ganze Problem, wie es überhaupt zu einer Differenz komme. Woher stammt die Andersheit? Das ist das Grundproblem eines jeden konsequenten Einheitsdenkens. Als Lösung sehe ich – wenn man nicht mit einem „Nichts“ als einem Anderen zum Sein, das ihm in irgendeiner Weise wirklich gegenzustehen vermöchte, rechnen kann – rein philosophisch keine andere Denkmöglichkeit als eben diese Selbсталteration des Einen, durch die es sich mit sich selbst vermittelt: in einer Seinsteilgabe ohne jede eigene Seinsminderung und ohne jede Aufhebung von Einheit.

MEINHARDT: Herr Stallmach, gestatten Sie zunächst eine *captatio benevolentiae*: Ich war von Ihrem Vortrag fasziniert, und zwar, weil es auch mich immer fasziniert, *Hegel* und *Cusanus* nebeneinander zu lesen. Sich mit *Cusanus* zu beschäftigen und sich gleichzeitig für *Hegel* zu interessieren – das ist ein „fascinosum“: manches sieht da doch sehr ähnlich aus. Nun ist das *fascinosum* zugleich ja auch ein *tremendum*, und das *tremendum* bedeutet für mich hier, herauszukriegen, worin der Unterschied liegt. Da möchte ich die vorsichtige Frage stellen, ob Sie dem *fascinosum* nicht ein wenig unterliegen und den Unterschied zu sehr „weginterpretieren“. Es ist mir an einer Kleinigkeit aufgefallen: Gott verhält sich zu Vernunft zu Verstand zu Sinnlichkeit wie 1:10:100:1000. Das steht so in *De coniecturis*. Da aber sehe ich in meiner Erinnerung *Josef Koch* aufspringen, wie er das so schön konnte<sup>4</sup>: „Um Gottes

<sup>3</sup> *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 8 – 9).

<sup>4</sup> Vgl. etwa J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 16, Köln und Opladen 1956, S. 27 ff.

willen, der große Einschnitt liegt zwischen 1 und 10! Dieses 'wie' darf man nicht durch ein Gleichheitszeichen wiedergeben. Diese Eins ist ja nicht die erste der Zahlen, sie ist nicht eine Zahl wie die 10, sondern sie liegt vor allen Zahlen!" Ich habe eben im Text noch einmal nachgesehen, *De coniecturis* I, 6<sup>5</sup>. Ich lese die Stelle erst einmal in der deutschen Übersetzung vor: „Es verhält sich also die Intelligenz zum Verstand wie Gott selbst zur Intelligenz.“ Was aber steht im Lateinischen? „Habet se igitur intelligentia ad rationem. . . – und jetzt nicht *sicut*, sondern *quasi* deus ipse ad intelligentiam“. Ich würde fast sagen: in diesem Wort „quasi“ liegt der Unterschied zu Hegel. Das genauer auszuführen ist freilich eine harte Sache; ich wüßte nicht, wie ich genau übersetzen sollte. Aber ich möchte doch darauf hinweisen: quasi, nicht sicut!

STALLMACH: Das ist richtig. Man muß dieses quasi bedenken und deutlicher hervorheben, als ich es getan habe. Aber wie immer es genauer zu verstehen ist, das Unverhältnismäßige wird in diesem Satz doch in irgendein Verhältnis gebracht.

MEINHARDT: Aber in ein Verhältnis, das keine proportio (im Sinne von Gleichung) ist! Daher kommt es vielleicht auch, daß Sie einen Bruch annehmen zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. *Nulla proportio!* in *De docta ignorantia*, ja, – aber dem widerspricht eigentlich nicht das „habet se . . . quasi“ in *De coniecturis*. Im Sinne einer mathematischen proportio gilt „nulla proportio“ weiterhin. Ich meine, es wäre jetzt eigentlich einmal ein Buch fällig über den *Unterschied* zwischen Cusanus und Hegel.

STALLMACH: Gerade auch den Unterschied muß man bedenken, das ist völlig richtig.

DUPRE: Ich möchte mich hier nicht allzu sehr in diese Debatte einlassen, wo Sie so wunderbar mit dem Problem von Einheit, Andersheit und Differenz gearbeitet haben. Ich möchte aber bemerken, daß es vielleicht auch umgekehrt so geht, daß man mit der Einheit und Differenz arbeitet und dann zur Andersheit kommt. Ich weiß, es ist wahrscheinlich eine unauflösbare Frage. Aber ich wollte doch erwähnen, daß Cusanus im *Complementum theologicum*<sup>6</sup> die interessante Bemerkung macht, daß Gott neben dem Nichts den Punkt erschaffen habe, um von dorther eben die Vielheit des Seienden ableiten zu können. Das deutet doch darauf hin, daß wir hier von Sein und Differenz ausgehen müssen. Aber vielleicht ist das präzise die Identität von Denken und Sein, von der Sie auch gesprochen haben.

STALLMACH: Ist das nicht nur ein Bild, nach dem Gott vorgestellt wird wie ein Mathematiker, der seine Gedankenwelt durch Setzung mathematischer Gebilde aufbaut?

---

<sup>5</sup> *De con.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 17 – 18).

<sup>6</sup> *Theol. complem.* 9: Schr. III, S. 678.

DUPRE: Ich glaube nicht. Ich glaube, es ist ontologisch gemeint.

STALLMACH: Ja, dann aber transzendental-ontologisch im Sinne einer reduktiven Reihe von Möglichkeitsbedingungen des Seins – und entsprechend des Erkenntnisaufbaus (was nicht zeitlich-genetisch verstanden werden darf).

DUPRE: Es ist doch etwas anders. Ich meine, wenn das ontologisch zu interpretieren ist, dann zeigt sich gerade in der Realität des Mathematischen – und da kommt dann die *analogia*, das *quodlibet in quolibet* hinzu – der Prozeß des Seienden. Das ist, wie mir scheint, doch etwas anderes, als Herr Schwarz es darstellt.

WYLLER: Ich möchte versuchen, Herrn Orth von Cusanus her zu unterstützen. Denn auch ich habe das Gefühl gehabt, daß der liebe Altmeister Koch heute in seinem Grabe revoltiert hat.

STALLMACH: Das hätte mir leid getan.

WYLLER: Weil doch kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der Schematik von *De coniecturis* und der *nulla proportio* von *De docta ignorantia* besteht. Man muß zunächst nach dem Ansatz, dem Ort des Denkens in *De coniecturis* fragen. Dieser ist wohl im gemeinsamen Begriff der beiden Grundsätze, die Sie, Herr Stallmach, so richtig herausgehoben haben, zu lokalisieren, nämlich in der Idee der *positiva assertio*. *De coniecturis* ist *positiv* gedacht und fundiert, *De docta ignorantia negativ*. (Man vergleiche, wie in der Österreichischen Cusanus-Ausgabe, um das Negative noch zuzuspitzen, der rein negative Dialog *De deo abscondito* an das I. Buch *De docta ignorantia* angefügt ist.) Das Positive der späteren Stufe fußt auf dieser negativen Erkenntnis, und zwar so, daß das positive Denken erst durch diese negative Fundierung sich selbst als eine *coniectura*, d. h. als in der *alteritas* verwurzelt, verstehen kann. In dieser *alteritas* des Denkens wird das Ganze – Gott, Welt und Mensch – gespiegelt und zwar symbolhaft. Cusanus versucht verschiedene Welt-Modelle und anthropologische Modelle – von Ps.-Dionysios und Raimundus Lullus her übernommen – aufzubauen, alles aber schematisch, symbolhaft und nicht substantiell, alles nur formal und funktionell, wie Herr Orth das gesagt hat. Eben weil dies alles positiv gedacht ist, muß es konjunktural verstanden werden. Der wahre Sinn dieser Modellanschauung kommt erst im zweiten Werk zum Vorschein, wo nämlich das Denken zur Realität des Individuellen durchbricht.

STALLMACH: Wenn man den besonderen Charakter von *De coniecturis* recht bedenkt, muß man sich tatsächlich fragen, ob diese Schrift überhaupt hineinpaßt in das Ganze der geistigen Entwicklung des Cusanus. Oder ob, um das Wort vom *fascinosum* von vorhin wieder aufzugreifen, für Cusanus nicht das Fragment aus der *Theologia Platonis* des Proklos, das er sich aufgezeichnet hat<sup>7</sup>, zunächst in ähnlicher Weise ein *fascinosum* gewesen ist wie für mich

<sup>7</sup> Näheres: R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Straßburg 84*: MFCG I (1961), S. 17 – 51, insbes. S. 34 – 51.

vielleicht Hegel (vor welcher Gefahr Sie mich gewarnt haben); und ob er in dieser Stimmung des Fasziniertseins eine Schrift geschrieben hat, die er von *De docta ignorantia* her im Grunde vielleicht selbst nicht recht verantworten konnte. Bei der *coniectura* – darin liegt sicher ein wichtiger Unterschied – handelt es sich um eine positive Behauptung, die wirklich an der Wahrheit teilnimmt, wenn auch in Andersheit. Aber es ist eben doch eine Form des Wissens der Wahrheit. Dann, Herr Wyller, wenn ich Sie recht verstanden habe, wollen Sie sagen, daß die Schrift *De coniecturis* selbst sozusagen nur eine Konjektur ist. Sie haben sich auf die symbolhaften und bildhaften Vergleiche bezogen, die in ihrer Fülle das Verständnis fast eher hemmen statt fördern. Ich habe das alles weggelassen und versucht, den reinen Gedankengang herauszuarbeiten. Ich habe den Cusanus beim Wort zu nehmen versucht: Was hat er denn da eigentlich selbst gedacht, und was sind die Konsequenzen dieses von ihm so Gedachten? (Ich habe also mich nicht nur quellenanalytisch gefragt: Was hat er von Proklos übernommen?)

KREMER: Meine Frage, Herr Kollege Stallmach, geht in eine etwas andere Richtung. Ich habe mir die folgende Formulierung mitgeschrieben: die durchgehende Priorität des Erkennens gegenüber seinem Gegenstand. Ich habe folgende Frage: Spielt bei Cusanus nicht eben doch beim Erkenntnisprozeß das Assimilieren eine Rolle? Und zwar folgender Art: Es gibt einen schlechten *Assimilationsbegriff*, nach dem sich der Geist den äußeren Dingen anpaßt, der von der Stoa her kommt, und bei dem immer noch das Wachstäfelchen im Hintergrund steht; es gibt aber auch einen anderen Assimilationsbegriff im Erkenntnisprozeß, und der scheint mir bei Cusanus zu prävalieren, wo ein assimilare gemeint ist an die Urbilder. Denn wenn der Geist schon ein numerus ist, der sich auszählt, scheint er also nicht ganz leer zu sein. Deshalb würde ich meinen, daß man hier nicht rundweg von einer Priorität des Erkennens gegenüber dem Gegenstand sprechen kann. „Gegenstand“ natürlich jetzt nicht mehr auf das Ding da draußen bezogen, sondern auf die Exemplaria oder Urbilder. Dieselbe Frage möchte ich aufwerfen in bezug auf das Dictum, das Sie an den Anfang Ihrer Ausführungen stellten: daß im Absoluten Sein und Denken dasselbe sind. Wir kommen bei Cusanus aus dem Umkreis des Neuplatonischen nicht heraus; und da darf ich auf eine Diskussion bei Plotin<sup>8</sup> verweisen, die darum geht, wie die Identität von Sein und Denken im Nous zu verstehen sei. In dem transzendenten Nous fallen für Plotin Sein und Denken zusammen, ὄν und νοεῖν sind da also ein und dasselbe. Die Diskussion geht gerade darum: was ist das Frühere? Das νοεῖν, das Denken, das seine Gegenstände setzt, oder ist das Frühere eben doch das Sein? Gegenüber den Mittelplatonikern, die die Ideen als Gedanken Gottes ausgelegt haben, bedeutet das: Ist die Idee deshalb, weil sie gedacht wird, oder wird sie gedacht, weil sie ist? Meine Frage auch hier: Was prävaliert bei Cusanus, das Sein gegenüber dem Denken, oder das

---

<sup>8</sup> *Enn.* V 9, 8, 8 – 15. Vgl. auch VI 6, 6, 19 – 33; V 9, 7, 16.

Denken gegenüber dem Sein? Ich würde für das Umgekehrte plädieren. Aber ich bin nicht so weit Cusanus-Fachmann, um das definitiv beurteilen und auch belegen zu können.

STALLMACH: Zur ersten Frage. Diesen Satz habe ich so gesagt, wie Sie ihn zitiert haben, und den kann man auch belegen. Durchgehende Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand – wenn man das auf das unendliche Erkennen bezieht, ist dies in der ganzen Denktradition, in der auch Cusanus steht, an sich selbstverständlich. Ich stimme auch zu: Was das endliche Erkennen angeht, gibt es eine *assimilatio*, aber eine *assimilatio* an die Urbilder. Diesen aber geht das unendliche Erkennen voraus, oder sie sind identisch mit dem unendlichen Erkennen; also auf alle Fälle geht das Erkennen überhaupt voraus. Das ist der Gedanke der ontologischen Wahrheit, der Wahrheit, die Gott selber ist, an die sich das endliche Denken angleicht oder an der es auf irgendeine Weise teilhaben muß, wenn es wahres Denken sein soll. – Zur zweiten Frage, die die Identität von Denken und Sein betrifft. Von Josef Koch ist der Gegensatz von Einheitsmetaphysik und Seinsmetaphysik betont worden. Ich habe gesagt, daß es nicht notwendig ist, einen solchen Gegensatz heraufzubeschwören. Cusanus betont mehrfach, daß die Einheit das Sein des Seienden ist. (Herr Haubst hat in seinen Untersuchungen gerade auch darauf hingewiesen, um den einheitsmetaphysischen Gedanken in der extremen Form abzuweisen<sup>9</sup>.) Man kann keine Prävalenz des einen vor dem andern statuieren, wenn Identität gelten soll. Bei Plotin allerdings ist das Eine offenbar auch noch vor dem Sein. Auch der jüngere Eckhart spricht ganz ausdrücklich von einer Priorität vor dem Sein, in diesem Fall des intellectus. Gott erkennt nicht, weil er ist, sondern er ist deshalb, weil er erkennt<sup>10</sup>. Aber wie eine solche Priorität gedacht werden soll, bleibt problematisch.

KREMER: Darf ich nochmals auf einen Punkt hinweisen: Sie meinten, man könne hier nicht von einer Prävalenz des einen Elements, also etwa des Seins vor dem Denken oder des Denkens vor dem Sein, sprechen. Ich würde Cusanus doch mehr in der Richtung der ganzen antiken Philosophie sehen, die gerade eine Prävalenz des Gegenstandes – Gegenstand natürlich jetzt nicht im Sinne eines Dinges verstanden – annimmt. Und da gibt es m. E. kein bezeichnenderes Wort als das, was im platonischen Parmenides<sup>11</sup> steht, wo Platon die Frage aufwirft: Kann es überhaupt den Gedanken von einem Nichts geben, *νόημα δὲ οὐδενός*? Ist das überhaupt möglich? Von daher würde ich Cusanus in dieser Tradition sehen und in diesem Falle, bei aller Identität, eine Prävalenz des Seins vor dem Denken annehmen.

HIRSCHBERGER: Ich möchte, Herr Kollege Stallmach, meiner Freude Ausdruck geben, daß Sie das Buch von Willi Schwarz so positiv gewertet haben;

<sup>9</sup> R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Misc. Med. Bd. 2: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963, S. 686 ff, insbes. S. 694.

<sup>10</sup> *Quaestiones Parisienses* I, N. 4: (LW V, S. 40, Z. 5).

<sup>11</sup> *Parmenides*, 132 B 7 f.

denn das Buch läuft Gefahr, daß es zerrissen wird. Und zwar deswegen, weil die Stärke des Herrn Schwarz nicht die historisch-philologische Methode ist. Bis das Ding entstand, habe ich viele Diskussionen mit ihm geführt und immer wieder versucht, ihn auf die Quellen hinzuweisen, um zu zeigen, man müsse auch verstehen zu zitieren. Und zitieren kann man nur, wenn man vorher viel gelesen hat. Aber Herr Schwarz ist der Meinung: Zuerst kommt das Denken und dann das Sein. Er hat eine idealistische Vergangenheit und hat sie nie vergessen. Infolgedessen spekuliert er gerne. Ich möchte das erwähnen, weil ich glaube, daß die Cusanus-Forschung auch interessiert sein muß am Mitdenken, nicht bloß an den historisch-philologischen Hintergründen. Ich glaube, ich darf das sagen, weil ich der letzte sein möchte, der nicht auf die Quellen zurückgeht und nicht historisch und nicht philologisch arbeitet; aber wir brauchen das andere auch. Nicht deswegen, weil heute ein gewisser Widerwille gegen die Historie besteht. Was da gesagt wird, ist ja Unverstand. Aber ich glaube, man muß Cusanus mitdenken, damit er aus den Gelehrtenstuben heraus in das Denken unserer Zeit hineinsprechen kann. Das möchte ich sagen zu Schwarz<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Abschließend verwies Hirschberger auf eine zweite Arbeit aus seiner Schule: K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, die das Historische wieder stärker betone.

## NOMINALISTISCHE VORLÄUFER FÜR DIE ERKENNTNISPROBLEMATIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

Das Thema selbst soll zunächst einer kurzen Erläuterung unterzogen werden, die ich negativ und positiv durchführen möchte. Ich beabsichtige keinen literarkritischen Beweis für eine unmittelbare Abhängigkeit der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues von den Häuptern der Nominalistenschule. Ebenso wenig soll durch die Formulierung des Themas die Erkenntnistheorie des Cusanus von vornherein in den Nominalismus eingeordnet werden. Allerdings läßt sich nicht übersehen, daß seine kritische Einstellung zur menschlichen Erkenntnis auf der Linie der durch den Nominalismus verbreiteten Erkenntniskritik liegt. Mit dem Begriff der konjekturalen Erkenntnis verneint Nikolaus den Anspruch auf eine genaue und wesenhafte Erkenntnis der Dinge prinzipiell.

Der Nominalismus ist in der Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte immer stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dabei trat eine verschiedenartige, oft gegensätzliche Beurteilung dieses Phänomens offen zu Tage<sup>1</sup>. Behält man die Bezeichnung *Nominalismus* für die erkenntniskritische Richtung der scholastischen Theologie und Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts als Arbeitsbegriff bei<sup>2</sup>, so sollte man sich stets die Differenziertheit dieser *Schule* vor Augen halten, die sich wohl nur auf dem Wege von Einzeluntersuchungen gerecht beurteilen läßt. Gemeinsam ist den Magistern eine grundsätzliche Kritik an der menschlichen Erkenntnismöglichkeit, vor allem für die Gotteserkenntnis. Damit geht Hand in Hand eine Ausweitung des Erkenntnisinteresses auf die empirische Welt sowie eine Vorliebe für Logik

---

<sup>1</sup> E. Hochstetter hat in seiner begriffsgeschichtlichen Studie über den Nominalismus des 14. Jahrhunderts gezeigt, wie die Bedeutung dieses Begriffes sowohl im Laufe der Geschichte als auch bei den Historikern der Neuzeit wechselt. Vgl. E. HOCHSTETTER, *Nominalismus?*: Franciscan Studies 9 (1949), S. 370 – 403. Zur Aktualisierung der Frage haben nach dem Impuls, den Hochstetter durch sein Werk, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (Berlin 1927) gab, die Ockham-Forschungen von Phil. Böhner beigetragen. Eine Zusammenstellung der Ockham-Studien Böhners, die er in zahlreichen Artikeln veröffentlichte, hat E. M. Buytaert in der Einleitung zu der verdienstvollen Sammlung der Böhner-Artikel vorgelegt; vgl. PHIL. BOEHNER, O.F.M., *Collected Articles on Ockham*, ed. by Eligius M. Buytaert, O.F.M. Introduction VII–X: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series 12. Louvain – Paderborn 1958.

<sup>2</sup> Auch Hochstetter trat in seinem kritisch gehaltenen Artikel: *Nominalismus?* für die Beibehaltung dieser Bezeichnung ein. Er verwies auf die gleiche Stellungnahme von M. Baumgartner und F. Ehrle. Vgl. a. a. O. S. 370 f.

und Mathematik. Diese beiden Disziplinen haben die Methode der Theologie stark beeinflusst.

*Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues* meine ich im Sinne einer zweifachen Zielsetzung. Ich möchte von nominalistischen Magistern des 14. Jahrhunderts aus auf die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues schauen. Zugleich soll diese Formulierung erinnern, daß der Kueser selbst das menschliche Erkennen zum zentralen Problem seiner philosophischen und theologischen Reflexion gemacht hat. Dies soll in einer mit den *nominalistischen Vorläufern* vergleichenden Weise zuerst an der Gotteserkenntnis aufgezeigt werden, sodann in einem zweiten Teil an der Erkenntnis der empirischen Welt. Der dritte Teil dient einer Methodenreflexion über die Erkenntnis- und Ausagetchnik des Nikolaus von Kues unter dem Blickpunkt einer philosophiegeschichtlichen Vorbereitung durch den Nominalismus.

## I. Die Gotteserkenntnis

### 1. Die übernatürliche Gotteserkenntnis

Ich gehe aus von einem Text im *Dialogus de deo abscondito*, der uns nicht nur vom Inhalt her, sondern vielleicht noch mehr durch seine methodische Gestaltung tief in das Denken des Nikolaus von Kues einführt. Wir finden ja wiederholt mitten in den subtilsten, durch die mathematische Methodik nüchtern wirkenden Ausführungen des Cusanus plötzlich Texte von unglaublicher Lebendigkeit, in denen die Grundgedanken seiner Theologie hervorbrechen. Ich möchte an dem vorliegenden Text drei Merkmale hervorheben: Seine personal-dialogische Form, die Gegenüberstellung von *Philosophen* (Heiden) und *Christen* (Glaubenden), die Lehre von der absoluten Verborgenheit Gottes für die Erkenntnis.

Schon die Form des Dialogus, wodurch die theologische Frage nach Gott zum Gegenstand eines Gespräches zwischen einem Heiden und einem Christen gemacht wird, bedingt eine starke Anschaulichkeit. Der Dialog beginnt mit einer dramatischen Szenerie. Ein Heide schaut auf einen betenden Christen. „Et ait Gentilis: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas non quidem falsas, sed cordiales. Quaero, quis es?“<sup>3</sup> Die Frage nach Gott wird so im personalen Bereich gestellt. Die zu erwartende Antwort entstammt nicht einer noch so sorgfältig durchdachten Theorie, sondern dem in Wahrheit und Erschütterung Erlebten: „Video te fundere amoris lacrimas, non quidem falsas, sed cordiales!“ Die ersten drei Antworten entwerfen das Programm des ganzen Traktates: „Ich bin ein Christ. Ich bete Gott an. Ich bete ihn an, den ich nicht kenne und weil ich ihn nicht kenne“<sup>4</sup>. Die theologische Aussage

<sup>3</sup> Vgl. *De deo abscond.*: Schr. I, S. 300.

<sup>4</sup> Vgl. EBD. „Christianus sum.“ Gentilis: „Quid adoras?“ Christianus: „Deum.“ G.: „Quis est deus, quem adoras?“ Christianus: „Ignoro“. . . „Quia ignoro, adoro.“

dieses Geständnisses lautet: Der gläubige Christ allein kann sagen, wer Gott ist, wohl wissend, daß er den verborgenen Gott glaubt und verkündet.

Der Dialogus bewegt sich im Grunde genommen in einer Methodik, die von Anfang an für die Reflexion der Scholastik grundlegend war. Mit dem Beginn der Scholastik tritt die *Gottesgelehrtheit* aus dem Stadium einer glaubensimmanenten Reflexion (bei den Vätern) heraus<sup>5</sup> und bewegt sich nun stärker im Angesicht der Philosophie. So drängte die Entwicklung zu einer grundsätzlichen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Sie fand in der *Hochscholastik* ihre klassische Formulierung bei Thomas von Aquin<sup>6</sup>. Angesichts der steten Gegenüberstellung, in der sich der christliche Glaube vor den arabischen Philosophen und Theologen sowie den jüdischen Religionsphilosophen befand, konnte die Antwort des hl. Thomas nicht eine abschließende Lösung der Frage bedeuten. Duns Scotus griff das Problem auf und vollzog dabei einen bedeutsamen Wechsel in der Formulierung der Frage, die nun aus dem Bereich der inhaltlich-theoretischen Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie in denjenigen des personalen Dialoges zwischen Philosophen und Theologen versetzt wird. Die Frage lautet von jetzt ab: Was vermögen die Philosophen im Vergleich zu den Theologen über Gott zu sagen? Gilson hat in seinem Werk über Scotus wiederholt darauf hingewiesen<sup>7</sup>. Scotus grenzte die Möglichkeiten der Philosophen für die Gotteserkenntnis kritisch ein, da diese sich in der heilsgeschichtlichen Situation der Sünde und der Unerlöstheit befinden.

Die kritische Abgrenzung von Glaube und Theologie gegenüber der Philosophie und dem Anspruch der Philosophen verschärft sich bei Robert Holcot. Nur der Theologe vermag über Gott wahrhaft zu reden, weil er die Wahrheit von Gott selbst empfangen hat. Was die Philosophen über Gott wahrhaft erkannten und sagten, empfangen sie aus der Quelle der göttlichen Wahrheit selbst. Holcot verweist auf das Wirken der Propheten, die vor den Philosophen lebten und lehrten und daher auch für die Philosophen als eigentliche Quelle der Wahrheit anzusehen sind<sup>8</sup>. Mit beißender Ironie wendet sich Holcot gegen

---

<sup>5</sup> Ich bin mir bewußt, daß dieses Urteil sehr allgemein ist. Auch die Vätertheologie machte sich viele Begriffe der Philosophie dienstbar. Jedoch finden wir in ihr noch keine breite und systematische Begegnung mit den Philosophen der Antike und ihren Denkwürfen. Selbst bei Klemens von Alexandrien, der wohl am stärksten das antike Gedankengut aufgenommen hat, herrscht das apologetische Interesse absolut vor. Vgl. dazu: J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*: ErfThSt 21 (1968).

<sup>6</sup> Vgl. dazu B. GEYER, *Der Begriff der scholastischen Philosophie* – Festaussage für Adolf Dyroff: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, Bonn 1926, S. 112–125.

<sup>7</sup> Vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*. Übertr. von Werner Dettloff. Düsseldorf 1959, S. 24, 36, 346, 664, 671, 674.

<sup>8</sup> Ich verweise auf meine Holcot-Monographie: F. HOFFMANN, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhThMA NF, Bd. 5, (1972), S. 104.

Averroes, den Verächter jeglichen Glaubens – sei es der Christen oder der Juden oder der Sarazenen<sup>9</sup> –, der gesagt habe, daß wohl ein *Gesetzhöreriger* (worunter nach dem Textzusammenhang der Glaubende zu verstehen ist) zur Philosophie gelangen könne; wer diese jedoch einmal erfahren habe, könne nicht mehr zum Glauben gelangen<sup>10</sup>. Diesen philosophischen Rationalismus wehrte Holcot an der Grenze ab. Der Philosoph ist für die Gottesfrage nicht zuständig. Es gibt nur einen wahren Gottesbegriff, und diesen erhält der Glaubende aus der Offenbarung, während der Philosoph mit *Gott* etwas anderes als den wahren Gott bezeichnet und somit sein Gottesbegriff im Verhältnis zu dem des Glaubenden äquivok zu nennen ist<sup>11</sup>.

Setzen wir hier die entsprechenden Texte aus dem *Dialogus* des Nikolaus Cusanus daneben, so stoßen wir auf eine verblüffende inhaltliche Übereinstimmung, wenn auch die Form des Dialoges (und wohl auch die persönliche Liebenswürdigkeit des Cusanus) eine versöhnlichere Ausdrucksweise bedingt haben. Holcot setzt ein mit der Frage nach der logischen Wahrheit des Gottesbegriffes<sup>12</sup>, Nikolaus mit dem Begriff von Wahrheit überhaupt. Wäh-

---

<sup>9</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Utrum theologia sit scientia*, ed. J.T. Muckle: MS XX, Toronto 1958, S. 127–153; 145: Et ideo ribaldus ille pessimus Commentator Averrois, omnium legum contemptor, qui legem Christianorum, Judaeorum et Sarazenorum plane contemnit, II Metaphysicae commento 18, quia posuerunt creationem esse, et specialiter Christianorum, quae ponit trinitatem, deridet, commento 38 prope finem.

<sup>10</sup> Vgl. EBD.: Iste enim omnem legem contemnit in prologo quem scribit super 3 librum physicorum, dicens: Videmus modernos loquentes dicere quod primo addiscunt philosophiam, non possunt postea addiscere leges, sed qui primo addiscunt legem, non absconduntur eis postea aliae scientiae. Die folgenden Sätze heben den philosophischen Rationalismus des Averroes mit aller Schärfe hervor. Vgl. a. a. O., sowie F. HOFFMANN a. a. O. S. 375 f. Anm. 226.

<sup>11</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *I Sent.* q.4 (Ink. fol. d VII vb 7 – 14): Dico tamen quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mentalem: *deus est* demonstrata propositione mentali, quae est in mente fidelis catholici, immo nunquam talem conceptum habuit, sicut correspondet isti voci *deus* in mente fidelis. Unde iste terminus: *deus est* in usu communi est aequivocus inter colentem idolum et colentem verum deum.

<sup>12</sup> Auf dieser durch die formale Logik bestimmten Methodik beruht auch der umstrittene Begriff der Logica fidei bei Holcot. Für die Berechtigung dieses Begriffes stützt sich Holcot auf die Kommentierung des Aristoteles durch Averroes; vgl. ROBERT HOLCOT *I Sent.* q.5 (Ink. fol. e V ra 27–49): Ad quintum, quando accipitur. . . Similiter non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in his, quae fidei sunt. Et ideo sicut fides est supra physicam naturalem ponens res produci per creationem, ad quam philosophia naturalis non attingit, ita moralis doctrina fidei ponit quaedam principia, quae scientia moralis non concedit. Eodem modo rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali. Dicit enim Commentator secundo Metaphysicae commento decimo quinto, quod quaedam logica est universalis omnibus scientiis et quaedam propria unicuique scientiae. Et si hoc est

rend Holcot beim logischen Wahrheitsbegriff ansetzt, geht Nikolaus vom metaphysischen Wahrheitsbegriff aus. „Man kann die Wahrheit nur durch sich selbst erfassen“. „Es gibt keine Wahrheit außerhalb der Wahrheit“. „Es gibt nur eine einzige Wahrheit“<sup>13</sup>. Ausgehend von diesem eingrenzenden und ausschließenden Wahrheitsbegriff formuliert Nikolaus den Gottesbegriff des Glaubenden: „Ich verehere Gott, nicht den, den ihr Heiden fälschlich nennt und zu kennen glaubt, sondern Gott selbst, der die unsagbare Wahrheit ist“<sup>14</sup>. Nikolaus bringt die sachliche Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie in das dialogisch-personale Gegenüber von Philosophen und Theologen. Der *Philosoph*, mit dem *Heiden* synonym, wird durch den *Theologen* kritisch zurückgewiesen. Der Gottesname, den der Heide gebraucht, ist falsch. Den wahren Gottesnamen kennt nur der Glaubende. Hier treibt Nikolaus allerdings den frommen Skeptizismus weiter in eine apophantische Theologie und Mystik hinein. Er läßt den Glaubenden bekennen, daß der wahre Gott, den er wissend-unwissend anbetet, die unsagbare Wahrheit ist. Ich möchte hier auf einen Holcot-Text <sup>15</sup> verweisen, in dem die menschliche

---

verum, a multo fortiori oportet ponere unam logicam fidei. Holcots Überlegungen über die Logik als Erkenntnis- und Aussageinstrument gehen von der Verschiedenheit der Sachbereiche aus. Die Möglichkeit einer für alle Sachbereiche gültigen Logik wird zwar entsprechend dem Text des Kommentators zugegeben, dann jedoch für den Bereich des Glaubens verneint. Vgl. DERS. a. a. O. (Ink. fol. e V r b 8–16): Sed quid est dicendum: Estne logica Aristotelis formalis vel non? Dico quod si non vis vocare logicam formalem nisi illam, quae tenet in omni materia, sicut dicit Commentator primo Physicorum commento XXV: Sermo concludens per se debet concludere in omni materia, tunc patet quod non. Si vis vocare logicam formalem illam, quae per naturalem inquisitionem in rebus a nobis sensibilibus notis non capit instantiam, dico quod sic. Ich verweise auf die Ähnlichkeit dieser methodologischen Abgrenzung der verschiedenen Erkenntnis- und Seinsweisen mit der *Regionentheorie* des Nikolaus. Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln – Opladen (1956), S. 37 – 42.

<sup>13</sup> Vgl. *De deo abs.*: Schr. I, S. 300 u. 302.

<sup>14</sup> Vgl. EBD.

<sup>15</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *IV Sent.* q.3 (Ink. fol. m VIII ra 52-b 26; Text nach den Hss. korrigiert): Ad quaestionem sine dubitatione et distinctione dicendum est quod sic, cuius credibilitatem persuadeo sic: Suppono unam propositionem, quam ponit beatus Augustinus in quadam epistula ad Volusianum, quae est talis: Dicemus deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Unde accipitur illa communis propositio in scola quod in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. Et loquitur de incarnatione Christi et eius nativitate. Ex quo arguitur sic: Deus potest facere plus quam possumus intelligere, et potest facere, cuius modum et causam non possumus (sufficienter add. RBM) investigare. Unde ista consequentia non est bona: Homo non potest declarare sufficienter, quomodo sub speciebus panis et vini existat realiter corpus Christi; ergo non potest sic esse in re vel ergo non debet credi sic esse in re. Nam ex quo indubitanter credimus deum plus posse facere

Ratio und die logische Kunstfertigkeit vor dem Geheimnis in Schranken gewiesen werden. In diesem Lehrstück – es handelt sich um die dogmatische Lehre über die Eucharistie – dürfe man nicht übertrieben logisch argumentieren. Die Unerklärbarkeit des göttlichen Geheimnisses habe ihren Grund in der göttlichen Allmacht, die alles menschliche Begreifen übersteigt und gefangenimmt. Damit will Holcot nicht einen theologischen Irrationalismus empfehlen. Nicht die argumentative Methode soll aus der Theologie verbannt werden, sondern nur die fälschliche Meinung, in der Theologie zu einer perfekten Erklärung der göttlichen Geheimnisse zu gelangen. Gott bleibt in seinem Handeln wie in seinem Wesen über alles menschliche Begreifen erhaben. Der zitierte Text zeigt, wie tief dieser echte und fromme *Agnostizismus* in der theologischen Lehrtradition verankert ist, beruft sich Holcot doch ausdrücklich auf Augustinus.

Die übernatürliche Erkenntnis, die der Glaube gewährt, ist der eigentliche und dem Ziel entsprechende Weg zu Gott<sup>16</sup>. Von ihr aus begreift Nikolaus die natürliche Gotteserkenntnis. Mit dieser muß man sich dennoch viel eingehender beschäftigen, weil hier die entscheidenden erkenntnistheoretischen Aussagen zur Frage der Gotteserkenntnis überhaupt zu finden sind.

## 2. Die natürliche Gotteserkenntnis

Im *Nominalismus* führten zwei methodische Beweggründe zu der Kritik an der natürlichen Gotteserkenntnis: Die strikte Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes und gewisse erkenntnistheoretische Folgerungen aus der Suppositionslogik. Von Wissenschaft im eigentlichen Sinne kann nur gesprochen werden, wenn eine Erkenntnis sicheres Wissen vermittelt. Dies setzt aber entweder die unmittelbare intuitive Erkenntnis des gewußten Gegenstandes

---

quam nos possumus ex naturalibus investigare, consequens est in his, quae dicit nobis esse credenda, captivemus intellectum nostrum. Nec hoc est mirabile, si deus velit nos in quibusdam singularibus ab eo institutis captivare intellectum nostrum, cum intellectus noster sit tam debilis quod non sufficit cuiuscumque rei minimae de toto mundo demonstrando naturam comprehendere, nisi ideo desinimus rerum naturas in operationibus admirari, quia ad eas sic videre sumus usitati (assueti RBM), sicut dicit beatus Augustinus et Gregorius similiter. Et ideo dicendum est, sicut Magister dicit dist. 11 c. 4 (IV Sent. d. 11 c. 2; ed. 2, 1916 p.802): *Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Quod non est sic intelligendum quod homo non debeat circa illa, quae sunt fidei, arguere et respondere, sed non debet aestimare se posse rationem perfectam assignare.* Vgl. EBD. (fol. m VIII va 16–27): *Ad quaestionem igitur dicendum est quod sic. Et licet creduntur adduci posse rationes, non tamen congruit, ut adducantur nec sufficienter adduci possunt, quia in factis mirabilibus et miraculosis tota facti ratio est potentia, scientia et voluntas facientis. . . Primo dicendum est quid est forma. Pro quo sciendum quod non est nimis logice loquendum in ista materia.*

<sup>16</sup> Vgl. dazu H. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*: BGPhThMA NF 3, (1971), S. 158 f. Dort auch die notwendigen Texthinweise.

voraus oder die evidente Einsicht in die Prinzipien. Unter diesen sind nicht allein die obersten Denk- und Seinsprinzipien zu verstehen, sondern auch die Prämissen des Syllogismus im Verhältnis zur Schlußfolgerung. Sowohl Ockham wie Holcot begründen ihre Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis von dieser Position aus. Beide Autoren gestatten einen weiteren Begriff von Wissen und Wissenschaft, der es erlaubt, verschiedene Arten von wissenschaftlichem Habitus auch im Bereich des Glaubens und der Theologie unterzubringen. Jedoch wird von beiden Autoren der Wissenschaftscharakter der Theologie grundsätzlich aufgegeben<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ich bringe die Quellennachweise für diese Ausführungen nun im inhaltlichen Zusammenhang. WILHELM OCKHAM: 1. Die Theologie hat es allein mit Glaubenswahrheiten zu tun. Vgl. *Prol. Sent.* q.1. (Ink. fol.a rb 49 – va 2): Circa tertium sciendum est, quod omnes veritates necessariae viatori ad aeternam beatitudinem habendam sunt veritates theologicae. Hoc patet per beatum Augustinum XIV De trinitate c.1 (PL 42,1037) sic dicentem: Non itaque quicquid sciri potest ab homine in humanis rebus, ubi plurimum supervacuae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuo, sed id tantummodo, ubi fides saluberrima, quae ad veram vitam ducit, gignitur, nutritur, defenditur ac roboratur. 2. Der Begriff Wissenschaft kann in einem doppelten Sinn gebraucht werden. Eine Wissenschaft kann verschiedene wissenschaftliche Habitus enthalten. Vgl. EBD. (fol.a va 31 – vb 9): Ad primum istorum ad praesens dico, quod scientia dupliciter accipitur: Uno modo pro collectione multorum pertinentium ad notitiam unius vel multorum determinatum ordinem habentium. Scientia isto modo dicta continet tam notitiam incomplexam terminorum quam notitiam complexam et hoc principiorum et conclusionum. Continet etiam reprobationes, errores et solutiones falsorum argumentorum. Continet etiam divisiones necessarias et definitiones ut frequenter. . . Et scientia illo modo non est una numero, sed continet multos habitus non tantum specie sed etiam frequenter genere distinctos, ordinem tamen aliqualem inter se habentes, propter quem ordinem specialem. . . possunt dici una scientia. . . (EBD. b 25 – 33): Aliter accipitur scientia pro habitu existente in genere qualitatis distincto contra alios habitus intellectuales scilicet contra intellectum, sapientiam, artem et prudentiam, et illo modo eadem veritas non pertinet ad distinctas scientias, quia unius conclusionis non est nisi una scientia illo modo dicta, quia quaelibet talis scientia est una res numero non continens notitiam aliarum praemissarum nec plurimarum conclusionum. 3. Die eigentlichen Aussagen über Gott gehören in den Bereich der Theologie. Vgl. EBD. (fol. a II ra 3 – 23): Similiter dato quod tales veritates sic probantes passiones entis de deo pertinent praecise ad Metaphysicam, tamen omnes veritates enuntiantes passiones proprias de deo solo et sub propria ratione deitatis. . . pertinent ad scientiam de deo sub propria ratione deitatis, sicut tales veritates: Deus est trinus, deus est infinitus, deus est causa omnium prima, deus est actus primus, et sic de multis aliis veritatibus enuntiantibus de deo passiones soli deo convenientes et contentas in deo secundum rationem propriam deitatis secundum eos. Ergo ista pertinent ad scientiam de deo sub propria ratione deitatis. . . 4. Dieses Glaubenswissen hat den Glauben zum Prinzip. Daher kann keines seiner Gegenstände in den Bereich der eigentlichen Wissenschaft gehören. Vgl. *Prol. Sent.* q. 3 (fol. c V va 17–43): Ideo dico ad istum articulum quod theologus respectu

Auf die Suppositionslogik näher einzugehen, übersteigt die Grenzen dieses Beitrages bei weitem. Nur soviel sei gesagt: Sowohl Ockham wie Holcot

credibilium augmentat habitum fidei acquisitae, quando fides acquisita praecedat studium suum ... Praeter autem istum habitum de facto et in maiori parte studens in theologia ... acquirit multos habitus scientiales, qui in aliis scientiis possent acquiri ... Quod autem talis habitus praeter fidem et habitus connaturales, qui possunt naturaliter acquiri, non sit scientia proprie dicta, patet. Nihil scitur evidenter, ad cuius assensum requiritur fides, quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide quam e converso. Sed secundum omnes sanctos et omnes opinantes contrarium sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta.

Ich füge hier die entsprechenden Texte aus HOLCOTS *Quodlibet* an: *Utrum theologia sit scientia* (ed. Muckle; an manchen Stellen habe ich den Text der Edition nach den Handschriften korrigiert). Wir können Holcots Ausführungen in folgende Schritte einteilen: 1. Mit dem Begriff *scientia* lassen sich drei Unterscheidungen vornehmen. Vgl. a. a. O., S. 129: Secundo igitur pono distinctiones de hoc nomine scientia. Et dico quod ad praesens potest accipi tripliciter. Uno modo pro firma adhaesione alicui vero. Et sic accipitur valde improprie, quia sic fides posset dici scientia et sic forte loquitur Augustinus XIV De Trinitate c. 8 (cf. PL 42,1075): Scimus ea, quae a fide dignis fideliter dicuntur et quae in historiis legimus. Secundo modo dicitur scientia notitia evidens alicuius veritatis sive contingentis sive necessarij, sicut scimus istam: Sol lucet; ignis calet. Et istas: De quolibet dicitur alterum contradictorium et de nullo eorum ambo; impossibile est idem esse et non esse. Et sic scientia includit notitiam intuitivam complexam de contingentibus et intellectum principiorum. Et sic scientia est improprie dicta. Tertio accipitur scientia pro notitia evidenti alicuius necessarij nata fieri evidens per propositiones necessarias ad ipsum demonstrative applicatas. Et sic accipit Philosophus scientiam primo Posteriorum capitulo 9. Et sic non est nisi conclusionis in demonstratione, et sic forte secundum quosdam est una qualitas causata vel nata causari ex duabus qualitatibus, videlicet de duabus notitiis duarum praemissarum. 2. Holcot unterscheidet in einer an Duns Scotus erinnernden Weise zwischen der Theologie der Seligen und derjenigen der Pilger. Die Theologie der Seligen kann nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne bezeichnet werde, weil sie keinerlei Unvollkommenheit in sich schließt. Vgl. a. a. O., S. 130. 3. Die Theologie der Pilger ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, weil ihre Aussagen nicht das Ergebnis eines demonstrativen Beweises sind. Vgl. a. a. O., S. 133: Quarta conclusio: Nulla notitia, quam viator potest naturaliter acquirere de articulis fidei, est scientia secundo modo vel tertio dicta. Haec probatur dupliciter: Primo sic: Omne scitum secundo modo vel tertio vel est per se notum vel deductum demonstrative ex per se notis, vel notum evidenter in notitia intuitiva extremorum. Sed articuli fidei nullo istorum modorum sunt cogniti. Ergo etc. . . . Quinta conclusio est ista: Nulla propositio deducta ex duabus praemissis creditis vel ex altera praemissa credita et altera scita est conclusio scita proprie. . . Sexta conclusio est ista: Nulla notitia de veritatibus mere theologicis, et quae in nulla humana probatur scientia, potest dici notitia scientifica. Patet ista conclusio, nam tales veritates vel sunt articuli vel ex eis sequentes. EBD. S. 136: Decima conclusio et sequitur ex praemissis: Nulla Theologia, quam viator potest naturaliter acquirere, est scientia.

begründen die Unerreichbarkeit Gottes für die menschliche Erkenntnis ausdrücklich mit dem Begriff der Supposition<sup>18</sup>.

Holcot nennt noch einen anderen Grund für die Unerreichbarkeit Gottes durch die menschliche Erkenntnis, den wir bei Nikolaus Cusanus wiederfinden werden: die Gebundenheit der natürlichen Erkenntnis an die Sinne. Nichts die Sinne Übersteigendes kann durch eine sinnhaft festgestellte Wirkung bewiesen werden, erst recht nicht in einem demonstrativen Beweisverfahren. Darum kann auch nicht die Existenz Gottes oder seine Wirk- und Finalursächlichkeit mit der natürlichen Vernunft bewiesen werden, noch auch daß er das Ziel unseres Glückseligkeitsstrebens sein kann. Der Gottesbeweis aus der Wirk- oder Zielursächlichkeit der Geschöpfe scheitert nach Holcot an der Mangelhaftigkeit der Beweisgründe<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 3 q. 2 I: Ita potest dici in proposito, quod quamvis nihil terminet actum intelligendi nisi unus conceptus, qui non est deus, quia tamen ille conceptus est proprius deo, et quicquid potest praedicari de deo, praedicatur vere de illo conceptu, quamvis non pro se sed pro deo, ideo dicitur deus cognosci illo conceptu. Et haec est intentio omnium sanctorum frequenter innuentium, quod nullus in hac vita potest deum cognoscere. EBD. d. 1 q. 5 N: Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota: essentia divina est, in qua non subicitur illa essentia, quae est deus, sed unus conceptus, qui non est divina essentia nec est deus. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet: Utrum theologia sit scientia*, a. a. O., S. 133: Suppono quod non possumus deum naturaliter cognoscere modo in via de lege consueta in se, sic quod nihil concurrat in ratione obiecti cogniti aliud a deo, sed cognoscimus deum in aliquo conceptu composito sibi proprio vel in aliquo conceptu simplici instituto ad placitum, qui erit aequivalens illi conceptui composito, et talis conceptus supponit pro deo. Et ideo dicimus quod, quando illum conceptum intelligimus, quod intelligimus deum, non quidem in se sed in alio, et illi conceptui attribuimus, quicquid potest deo attribui, non pro se sed pro deo supponenti.

<sup>19</sup> Ich entnehme den Text der Quaestio quodlibetalis: *Utrum creatura rationalis sit a deo facta ad fruendum finaliter solo deo*. Ich zitiere nach der Hs. Cambridge, Pembroke College 236, fol. 170<sup>v</sup>, Z. 47 – 62: Nam non potest probari naturali ratione deum esse vel creatorem vel redemptorem vel quod homo in aliquo alicui rei insensibili teneatur; igitur etc. Assertum probo sic: Omnis nostra cognitio ortum habet a sensu. Igitur quod non potest per aliquem effectum sensibilem probari esse, non potest cognosci ab homine naturali ratione. Sed nihil insensibile potest probari esse per aliquem effectum sensibilem, et hoc demonstrative. Igitur non potest ratione naturali probari deum esse super omnia diligendum. Unde videtur quod, si non potest probari naturali ratione deum esse efficientem causam vel finalem vel simpliciter deum esse, sequitur quod nec potest probari ratione naturali deum esse debitum obiectum fruitionis. Sed quod primum non possit probari, patet per insufficientiam argumentorum, quae sunt adducta hucusque, quae satis facile est impedire.

So verlor das thomatische *Modell*<sup>20</sup> von der Theologie als *Scientia subalternata* seine Wirkung. Zugleich mit dieser Entwicklung läuft die Kritik an der Möglichkeit eines Gottesbeweises oder einer Gotteserkenntnis mit dem Lichte der natürlichen Vernunft. Die klare Lehre des hl. Thomas hat Holcot gekannt und im Sinne seiner eigenen Theorie umgedeutet. Die Beweisbarkeit Gottes verstehe Thomas im Sinne einer Beweisbarkeit an sich, die jeder *Propositio necessaria* zukomme – und eine solche sei der Satz: *Deus est* –, aber nicht als Beweisbarkeit *quoad nos*. In einer parallelen Unterscheidungsweise deutet Holcot den Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas für die Theologie: Die theologischen Sätze seien – so meine Thomas – in sich wißbar, ihre Wahrheit werde von uns aber allein im Glauben erfaßt<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Gottlieb Söhngen bemerkte, daß der von Johann Auer in Anlehnung an das moderne physikalische Denken vorgeschlagene Modell-Begriff „nicht ohne Analogiedenken auskommt“. Wenn ich hier diesen Begriff auf die Bezeichnung der Theologie als *Scientia subalternata* durch Thomas von Aquin anwende, so möchte ich damit anregen, den Begriff im Ganzen des thomatischen Systems zu verstehen. Dann steht er m. E. in einer dienenden, instrumentalen Rolle – *Hilfsbegriff* –, dessen Aufgabe darin besteht, den Wissenschaftscharakter der Theologie von der Mitte des Glaubens her zu begründen. Je mehr Glaube und natürliche Erkenntnis zueinander in ein problematisches oder gar gegensätzliches Verhältnis gerieten und je stärker die formalmethodischen Fragen in der Gotteserkenntnis die metaphysische und spekulativ-theologische Sicht überlagerten, desto mehr verlor das Modell der *Scientia subalternata* seine Bedeutung. Dies lag aber in der Entwicklung jener Theologie des 14. Jahrhunderts, die man, zuweilen allzu summarisch, mit der Bezeichnung *nominalistisch* bedachte. Zum Begriff der *Scientia subalternata* und seiner Rolle im theologischen Denken des hl. Thomas vgl. THOMAS V. AQ., *Prologus in Sententias* q. I, 3 (ed. Mandonnet 13 f.); *S. theol.* I 19. a. 2; F. HOFFMANN, a. a. O. S. 84 – 88, 122 f. Zur Rolle des Modell-Begriffes in der Theologie vgl. J. AUER, *Die Bedeutung der „Modell-Idee“ für die „Hilfsbegriffe“ des katholischen Dogmas*. Festschrift für Gottlieb Söhngen: *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, S. 259–279. GOTTLIEB SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft: Mysterium salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. I, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 936.

<sup>21</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet Utrum theologia sit scientia*, a. a. O., S. 146 – 147: *Modo dicit S. Thomas secunda secundae q. 1, articulo 7, quod, sicut omnia principia continentur in primo principio, ita omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deum esse et providentiam habere circa hominem, secundum illud Hebr. XI, 6: Accedentem ad deum oportet credere quia est et quia inquirentibus se remunerator sit. Sic in esse divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo ad salutem hominum dispensantur. Ex his patet quod unum de primis credibilibus secundum eum est deum esse, et omnes propositiones quas credimus de deo, quae sunt de praedicatis absolutis et aeternaliter deo convenientibus, includuntur in isto, et per consequens non est demonstrabile a nobis. Quod autem dicit quod deum esse est demonstrabile, verum est in se, quia est propositio necessaria, et taliter demonstrabilis et nata fieri evidens per*

Die Schranke, die der *Nominalismus* gegenüber der Theologie des hl. Thomas errichtet hat, dürfte wohl sinngemäß am treffendsten aus dem Gegensatz von *spekulativer Synthese* und *formal-logischer Kritik* gedeutet werden. Nikolaus Cusanus zeigt in seiner kritischen Gotteslehre deutliche Übereinstimmungen mit der *nominalistischen Schule*. Solche Lehrpunkte werden aber bei ihm nicht logisch-kritisch, sondern theologisch-metaphysisch begründet. In diesem methodischen Ansatz steht er Thomas näher als den *Nominalisten*.

Dies gilt *vorerst* für den Grundsatz: *Sensus non percipit deum*. Die Sinneserkenntnis vermag für die Gotteserkenntnis erstens nichts zu leisten, weil sie von Gott, der kein Objekt körperlicher Dinglichkeit ist, keine Erfahrung erlangt. Doch die Untauglichkeit des Sinnes für die Gotteserkenntnis liegt *zweitens* und tiefer begründet in der Angewiesenheit der Ratio auf den Sinn. Da wir nur das erkennen, was von den Sinnen seinen Ausgang nimmt, ist Gott auf diesem Wege, nämlich dem der menschlichen Ratio, nicht erreichbar<sup>22</sup>. Holcot sagte hundert Jahre früher, daß die von der Sinneserkenntnis ausgehende Beweisführung für Gott an der Mangelhaftigkeit der Argumente scheitere<sup>23</sup>. Wenn man hier den theologischen und ontologischen Gegensatz zum Analogiedenken des hl. Thomas hervorhebt<sup>24</sup>, so ist eine Differenzierung der Analyse sowohl für die thomasischen wie für die cusanischen Aussagen sehr wichtig. Die Seinsanalogie eröffnet ja für die Erkenntnis den Weg von der sinnhaften Welt zum höchsten Sein, nämlich Gott<sup>25</sup>. Man muß aber bei einem Vergleich zwischen Nikolaus und Thomas auf die klassische Stelle zurückgreifen, an der uns eine Analyse des Analogiebegriffes vorgelegt wird, nämlich in *De veritate* q. 2 a. 11. Dort hebt Thomas durch die Unterscheidung von *Analogia proportionis* und *Analogia proportionalitatis* gerade die Andersartigkeit des göttlichen Seins gegenüber dem geschöpflichen hervor, wie der Vergleich mit dem körperlichen und dem intellektuellen Sehen zeigt<sup>26</sup>. Die Analogie zwischen dem geschöpfli-

---

discursum sillogisticum, tamen a nobis viatoribus demonstrari non potest. Quando autem dicit quod Theologia est scientia, vult dicere quod veritates theologicae sunt in se scibiles, hoc est, ita verae quod de eis potest esse scientia, et tamen quod istae sint verae nos credimus tantum.

<sup>22</sup> Vgl. *Sermo XX*, ed. R. HAUBST (h XVI/3, N. 5): Nihil intelligimus, nisi a sensibus ortum capiat. Deus sic non est attingibilis.

<sup>23</sup> Siehe oben Anm. 19.

<sup>24</sup> So J. KOCH a. a. O. S. 13; H. G. SENGER a. a. O. S. 162 – 164.

<sup>25</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 13 a. 3, 5 sq. und 10. Auf diese Stellen verweist auch SENGER für den Analogie-Begriff bei Thomas; vgl. a. a. O. S. 162 Anm. 20.

<sup>26</sup> THOMAS V. AQ., *De ver.* q. 2 a. 11: Est enim quaedam convenientia inter ipsa, quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem, inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Vgl. auch Anm. 30.

chen und göttlichen Sein beruht nicht auf einem bestimmten Verhältnis zwischen beiden, weil die göttliche Vollkommenheit durch keine geschöpfliche Beschaffenheit bestimmt werden kann<sup>27</sup>. Nach Thomas ist also auf das göttliche Sein nur ein Analogiebegriff anwendbar, der die seinsmäßige Andersheit von Gott und Geschöpf enthält.

Auffallend ist ferner an dieser Thomasstelle die Anwendung von Zahlenrelationen zur Erhellung der Proportion. Der Unterschied zwischen der Ähnlichkeit von zwei Zahlen und derjenigen von zwei Proportionen – Zahlenverhältnissen – also zwischen Proportion und Proportionalität wird mit Hilfe von Zahlen dargestellt. „Es gibt nämlich eine Übereinstimmung der (Dinge) selbst, die in einer (gewissen) Proportion zueinander stehen, dadurch, daß sie eine bestimmte Entfernung oder eine andere Beziehung zueinander haben, z. B. der (Zahl) 2 mit der Einheit dadurch, daß sie deren Doppeltes ist. Manchmal wird auch eine Übereinstimmung von Zweien bemerkt, zwischen welchen keine Proportion besteht, sondern eher eine Ähnlichkeit von zwei Proportionen untereinander, wie (etwa) die (Zahl) 6 mit der (Zahl) 4 darin übereinstimmt, daß, wie die (Zahl) 6 das Doppelte der (Zahl) 3 ist, so die (Zahl) 4 (das Doppelte) der (Zahl) 2. Die erste Übereinstimmung ist nun (jene) der Proportion, die zweite (aber jene) der Proportionalität“<sup>28</sup>.

Bochenski<sup>29</sup> hat diese klassische Stelle der thomasischen Analogielehre eingehend behandelt. Die Quelle ist Aristoteles. Thomas hat allerdings die aristotelische Lehre in diesem Punkte selbständig weitergeführt. Das für die Relationenproportion – also für die Proportionalität – von Thomas gebrachte Beispiel ( $6:3 = 4:2$ ) muß im Gesamttext verstanden werden; sonst besagt es eine Identität der Relationen. Dies gerade will Thomas für die Proportionalität in Abrede stellen, wie die anderen Beispiele zeigen<sup>30</sup>. Thomas lehrt in der *Analogia proportionalitatis* eine Ähnlichkeitsrelation zwischen zwei Relationen.

---

<sup>27</sup> Vgl. EBD.: Quia ergo in his, quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de deo et creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad deum, per quam possit divina perfectio determinari.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 26 (Übersetzung nach Bocheński, siehe folg. Anm.).

<sup>29</sup> Vgl. J. M. BOCHENSKI, *Logik*. Freiburg – München 1956, S. 205 – 208 (N. 28, 18 – 28, 21).

<sup>30</sup> Vgl. EBD. den Text, der zwischen den in Anm. 26 u. Anm. 27 gebrachten Sätzen steht: Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis. Unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine, quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente.

Die Analogielehre des hl. Thomas muß ja auch im Einklang stehen mit jenen harten Aussagen über die gnoseologische Transzendenz Gottes, wie sie z. B. im Prooemium der 3. Quaestio der *Summa theologiae* I steht: „Sed quia de deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de deo, quomodo sit, sed quomodo non sit“. Bochenski verwendet den modernen Begriff der *Isomorphie*, um den Gegensatz zwischen dem thomasischen Analogiebegriff und der von Thomas mit der gleichen Entschiedenheit vertretenen erkenntnismäßigen Andersheit Gottes zu überwinden. „Der scheinbare Widerspruch verschwindet, wenn man eingesehen hat, daß man es mit der Isomorphie zu tun hat. Denn diese erlaubt tatsächlich, etwas aus einer Relation auf eine andere zu übertragen, ohne daß man dadurch irgend etwas über die Relata erfahren würde“<sup>31</sup>.

Isomorphie bedeutet Ähnlichkeit der Gestalten und Strukturen bei Verschiedenheit der Inhalte. Zu ihrer Darstellung eignen sich vorzüglich mathematische Größen. Die Mathematik erlaubt wegen ihrer absoluten Präzision, die in der Abstraktion von der Erfahrung begründet ist, und wegen ihres durchgängigen Formalismus, Relationsgleichungen aufzustellen, in denen das Inhaltliche wesentlich verschieden sein und dennoch von einem zum anderen Relatum Ähnlichkeit und Entsprechung festgestellt werden kann. Diese liegen dann in den Strukturen. Ein Blick auf das von J. Koch meisterhaft dargestellte Schema der *Ars coniecturalis* des Nikolaus zeigt anschaulich, wie dieses Denken von einer Isomorphie der Strukturen durchwaltet ist<sup>32</sup>.

Beurteilt man das Verhältnis des konjekturalen Denkens bei Nikolaus zur *Analogia entis* bei Thomas nur ontologisch, dann wird man dem Problem nicht gerecht. Ontologisch steht Nikolaus zweifellos der platonisch-aristotelischen Tradition näher als dem Nominalismus, und eine *Quaestio disputata* über diese Frage kann mit theologisch und ontologisch kaum zu bestreitenden Gründen diese metaphysische Verwandtschaft des Cusanus zu den großen Systematikern der Hochscholastik nachweisen<sup>33</sup>.

Die Analogie vermittelt nach Thomas für den menschlichen Geist die rechte Benennung Gottes, wobei in gleicher Weise auf die Möglichkeit einer solchen Benennung und auf ihre kritische Einschränkung Bedacht genommen werden muß. Der thomasische Analogiebegriff soll also das rechte Verständnis für die in den Gottesprädikationen angewandten Namen eröffnen<sup>34</sup>. Zwar darf man

<sup>31</sup> Vgl. J. M. BOCHENSKI, a. a. O., S. 207.

<sup>32</sup> Vgl. J. KOCH a. a. O. S. 42.

<sup>33</sup> Für die Frage der *Analogia entis* hat dies R. Haubst getan. Vgl. DERS. *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Die Metaphysik im Mittelalter, Misc. Med. Bd. 2, (1963), S. 686 – 695. Die knappen Gegenargumente, die H.G. SENGEL (a. a. O. S. 162) vorträgt, überzeugen mich nicht. Das von ihm zitierte Werk von K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*: Symposion Bd. 31, Freiburg-München (1969), bes. S. 62 u. 215f., war mir nicht erreichbar.

<sup>34</sup> BOCHENSKI verweist in seinem Kommentar zu der hier ausführlich behandelten Stelle aus *De ver.* q.2 a.10 darauf. Vgl. a. a. O., S. 206: „Es handelt sich in diesem

diese der Erfahrungswelt entnehmen, doch erfahren sie durch die scharfsinnige Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein, die sich aus dem thomasischen Analogiebegriff der *Analogia proportionalitatis* ergibt, in ihrer Anwendung auf das göttliche Sein eine sachliche Veruneigentlichung. Nikolaus geht am Ende des Dialoges *De deo abscondito* noch einen Schritt weiter und erklärt kritisch,

„daß im Bereich der Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden ist. Und daß Gott nichts entspricht, daß er sich vielmehr jeder Gedankenvorstellung entzieht (*Deus potius aufugiat omnem conceptum*), da er als etwas, das nicht die Verfassung eines Geschöpfes besitzt, im Bereich der Geschöpfe nicht gefunden werden kann“<sup>35</sup>.

Gehen wir aber noch einen Schritt vor diesem Schlußteil zurück, so sehen wir uns plötzlich in ein Schulbeispiel einer *Analogia proportionalitatis* versetzt, in dem die semantische Funktion dieser Analogie offen darliegt. Nachdem Nikolaus den Namen Gott von *theo*, ich sehe, abgeleitet hat, fährt er fort: „Gott ist in unserem Bereich wie das Sehen im Bereich der Farbe“. Ich füge sogleich den Schlußsatz dieses Abschnittes hinzu: „Gott verhält sich zu allem (anderen) wie das Sehen zu den sichtbaren (Dingen)“. In die Form einer Gleichung gebracht, erhalten wir folgendes Gebilde:

Nikolaus		Thomas	
$\frac{\text{Deus}}{\text{omnia}}$	$\approx$	$\frac{\text{visus}}{\text{visibilia}}$	
		$\frac{\text{visus}}{\text{oculus}}$	$\approx$
			$\frac{\text{intellectus}}{\text{mens}}$

Ich habe neben die aus dem cusanischen Text gesetzte Proportionsvergleichung diejenige gesetzt, die dem thomasischen Text in *De veritate* q.2 a.11 entspricht. Beidemale erkennen wir eine Isomorphie der Strukturen bei wesentlicher Verschiedenheit der sachlichen Inhalte. Verfolgen wir den Zwischentext, der den Inhalt zwischen den beiden Vergleichungssätzen füllt. Er besagt: Gott ist nicht von unserem Bereich, wie das Sehen nicht von der Art der Farbe ist. Das Sehen gibt jedoch erst jeder Farbe den Namen. Aus dem Schlußsatz: *Deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia*, ergibt sich, daß alles (andere) seinen „Namen von Gott hat“, obwohl nichts von all dem Gott und seinem Namen entspricht, d. h. Ähnlichkeit der Proportionalität bei sachlicher Differenz!

Der *Skeptizismus*, den Nikolaus in der Frage der Gottesprädikation ausspricht, wird also von der anderen Seite her kritisch zurückgenommen. Man braucht

---

Text ganz ausdrücklich um eine semantische Frage – Thomas spricht von Namen – und es ist auffallend daß er selbst, wie auch sein bester Kommentator Kajetan, die Analogie fast immer unter dem Titel *Von den Namen . . .* behandelt. Damit sind natürlich nicht bloße Laute, sondern . . . sinnvolle Worte gemeint“. Vgl. J. M. BOCHEŃSKI a. a. O. S. 206. THOMAS DE VIO CAJETANUS O.P., *De nominum analogia*, ed. P. ZAMMIT, Roma 1934, Z. 1469–1534.

<sup>35</sup> Vgl. *De deo abscondito*: Schr. I, S. 308 – 309.

nur noch einmal im Schlußteil des *Dialogus De deo abscondito* einen kleinen Schritt zurückzugehen zu folgendem Text:

Der Heide fragt: „Ihr nennt doch Gott 'Gott'?" Der Christ: „Ja". Der Heide: „Sagt ihr damit etwas Wahres oder Falsches?" Der Christ: „Keines von beiden! Denn wir sagen nicht das Wahre, wenn wir sagen, daß das sein Name ist, und auch nichts Falsches, denn es ist nicht falsch, daß das sein Name ist".

*Gott* ist also nicht sein Name, weil Gottes Vollkommenheit alle Möglichkeit der menschlichen Aussagbarkeit übersteigt. Dennoch gebraucht der Christ den Namen *Gott* für Gott *ob similitudinem perfectionis* – so steht es wörtlich im Text, dem dann die Erklärung folgt, die ich oben unter dem Stichwort der Analogia proportionalitatis analysiert habe. Wenn wir uns vor Augen halten, daß für den Theologen Nikolaus Cusanus *Gott* vor allem ein Erkenntnisproblem und Theologie eine Aufgabe der rechten Gottesprädikation ist, dann rückt auch die Frage nach der Analogie in ein anderes Licht. Methodisch sehen wir ein solches Denken in der Gefolgschaft der vom Nominalismus vorangetriebenen Erkenntniskritik. Systematisch-theologisch ist es dem hl. Thomas nicht so fern, wie es auf Grund einzelner, besonders zugespitzter Bemerkungen zuweilen erscheinen mag.

## II. Die Erkenntnis der Welt

Neben der Erkenntniskritik ist die Hinwendung zur empirischen Welt ein typisches Merkmal der vom *Nominalismus* beeinflussten Entwicklung des 14. Jahrhunderts. Genauer wird man sagen müssen, daß im 14. Jahrhundert das Interesse an der Erforschung der Welt in einem zu der vorangegangenen Zeit unvergleichlichen Maße wuchs. Dies zeigt sich in der großen Zahl von Abhandlungen über Fragen der Physik, der Astrologie, der Mathematik. Die Verfasser solcher Traktate finden wir freilich nicht nur in den Reihen der Ockham-Schüler. Ich erinnere nur an den in die Scotistenschule zu zählenden Autor des *Tractatus De proportionibus velocitatum motuum*<sup>36</sup>. Sein Einfluß auf dem Gebiet der Physik und der Mathematik war jedoch nicht begrenzt auf die Anhänger des Scotismus oder des Realismus im erweiterten Sinne des Wortes. Anneliese Maier hat der spätscholastischen Physik und Mathematik zahlreiche Studien gewidmet. Aus diesen läßt sich ohne Schwierigkeit ersehen, wie stark die Entwicklung des mathematisch-physikalischen Denkens von *nominalistischen* Magistern vorangetragen wurde. Ich nenne hier nur als ein Beispiel ihre Studie zur Impetustheorie<sup>37</sup>, in der A. Maier die Entwicklung des Problems bei folgenden Magistern darstellte: Petrus Johannes Olivi, Wilhelm Ockham,

<sup>36</sup> Hrsg. von H. CROSBY, Madison 1955.

<sup>37</sup> Vgl. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rom (1951). Ich verweise auf den Abschnitt II: Die Impetustheorie, S. 113 – 314.

Franciscus de Marchia, Johannes Buridan, Nicolaus von Oresme, Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen. Freilich wird man berücksichtigen müssen, daß in dieser Entwicklung sich neue Schulen bilden, die grundsätzlich quer hindurch gehen durch die bekannten schematischen Richtungen von *Realisten*, *Nominalisten* und *Scotisten*. A. Maier glaubt, zwei besonders hervorragende Schulen feststellen zu können:

„Die eine hatte sich in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts in Oxford gebildet, unter den Mitgliedern des Merton College und mit Thomas Bradwardine, dem großen Logiker, Mathematiker und Theologen. . . als Mittelpunkt; die andere entsteht etwa gleichzeitig in Paris mit dem schon genannten Johannes Buridan als Schulhaupt. In diesem letzten Kreis haben in der zweiten Jahrhunderthälfte zwei Gelehrte eine führende Rolle gespielt, deren Namen auch in die deutsche Universitätsgeschichte eingegangen sind: es ist Albert von Sachsen, der im Jahr 1365 Paris verließ und der Gründer der Universität Wien wurde, und Marsilius von Inghen, den wir nach einer brillanten Lehrtätigkeit in Paris und einigen Wanderjahren, die er mindestens zum Teil in Italien zugebracht hat, als ersten Rektor der Universität Heidelberg wiederfinden“<sup>38</sup>.

Auch unter den hier aufgezählten Namen überwiegen die Anhänger Ockhams. Dazu kommt, daß Nikolaus Cusanus seine erste und für seine Methodik vielleicht entscheidende Universitätsbildung in Heidelberg empfing, das zu der Zeit, da er dort seine Studien begann, eine Hochburg der *Via moderna* war „mit einer die Nominalisten Buridan und Marsilius von Inghen sowie Johannes Gerson in den Vordergrund rückenden Studienordnung“<sup>39</sup>. Wir wissen heute aus der hier zitierten Studie von R. Haubst, daß diese *nominalistische* Inauguration des Cusanus niemals zu einer ausgesprochenen Gegnerschaft gegen Thomas von Aquin geführt hat. Nicht wenige Zitate bezeugen eher das Gegenteil. Doch wird man mit Recht fragen müssen, ob dieser Anfang auf dem Weg zum Magisterium<sup>40</sup> nicht die starke Hinwendung des Cusanus zur Empirie, seine Vorliebe für physikalische und mathematische Experimente mit entscheidend beeinflußt hat. Mag auch die Verwendung mathematischer Symbole für die theologische Spekulation, vor allem für die Gotteslehre, unter dem Einfluß neuplatonischen Denkens stehen, so muß doch beachtet werden, daß Nikolaus auch sein Interesse dem exakten mathematischen Denken in einem Maße gewidmet hat, daß sich Vergleiche seiner Überlegungen und Ergebnisse mit der Problematik der neueren Zeit anbieten<sup>41</sup>. Das Ergebnis der

<sup>38</sup> A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* I, Rom (1964), Kap. 16: Die Stellung der scholastischen Naturphilosophie in der Geschichte der Physik (S. 413 – 424), S. 419.

<sup>39</sup> Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*: MFCG Bd. 5, (1965), S. 15 – 62; 19.

<sup>40</sup> Nikolaus verließ Heidelberg nach drei Semestern als Baccalaureus in artibus; vgl. R. HAUBST, a. a. O.

<sup>41</sup> Ich verweise hier nur auf die beiden Beiträge in MFCG: J. E. HOFMANN, *Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues*: MFCG Bd. 5,

sehr vorsichtig urteilenden Studie von E. Hofmann zeigt, daß bei Nikolaus im Laufe der Jahre das Interesse an der Geometrie, das vor 1440 gering war, beträchtlich wuchs und schließlich zu einer selbständigen Durcharbeitung und Weiterführung mathematischer Fragen führte. Er hat nun Kenntnis von einer Reihe geometrischer Schriften wie etwa der des Albert von Sachsen und des Bradwardine, von dessen *Geometria speculativa* Nikolaus wohl unmittelbar abhängig war<sup>42</sup>.

Man ist immer wieder erstaunt, in welchem Maße Nikolaus Cusanus sich wissenschaftlichen Fragen gewidmet hat, die rein sachlich den Themen seiner sublimer theologischen Spekulation fern lagen. Darüber hinaus besaß er die geistige Kraft zum kirchenpolitischen Wirken auf höchster Ebene. Schon viel früher setzte eine Entwicklung ein, die eine solche Gestalt wie die des großen Cusanus ermöglichte. Ich glaube, daß im 14. Jahrhundert ein völlig neues Leitbild des Theologen entsteht, der sich nun auch Aufgaben der wissenschaftlichen Erforschung rein säkularer Bereiche vornimmt, besonders auf den Gebieten der Logik, der Mathematik, der Astronomie und der Politik. Die Bedeutung Wilhelm Ockhams, der für diese Wende den entscheidenden Anstoß gab, kann gar nicht überschätzt werden, ebensowenig die Mittlerrolle, die Thomas von Aquin durch seine Aristoteles-Kommentare und seine in die theologische Reflexion integrierte Methodenreflexion für die Kontinuität vom 13. zum 14. Jahrhundert zufiel<sup>43</sup>.

Diese Hinwendung zur Erkenntnis der empirischen Welt blieb nicht ohne Folgen für die theologische Methodik, die nun in einer oft verfremdenden Weise von der formalen Logik durchzogen wird. Solche Formalisierung wird durch Verwendung mathematischer Gleichungen und geometrischer Figuren noch verstärkt. Ich will im 3. Teil dieses Referates zu zeigen versuchen, wie gerade auf dem Gebiet der Erkenntnis, das ja auch im Mittelpunkt des cusanischen Denkens steht, Nikolaus vielleicht eine Mittlerrolle zukommt zwischen dem durch Logik, Methodenreflexion und die Verwendung mathematischer Formeln formalisierten *Nominalismus* und dem breiten Strom einer Theologie, in der alle kritische Reflexion hinter dem Ziel der tieferen Gotteserkenntnis zurückgestellt wird, entsprechend der Parole des hl. Augustinus: „Credo, ut intelligam; intelligo ut credam“.

### III. Die Erkenntnisproblematik

1. Die nominalistische Erkenntniskritik wurde durch drei Hauptthemen vorangetrieben: Eine Metaphysik des Individuellen; eine schroffe Gegenüberstellung

---

(1965), S. 98 – 136. N. STULOFF, *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft*: MFCG Bd. 6 (1967), S. 55 – 64.

<sup>42</sup> Vgl. J. E. HOFMANN, a. a. O., S. 132.

<sup>43</sup> Ich verweise auf meine Ausführungen zum Analogiebegriff des hl. Thomas, vor allem auf seine semantische Relevanz.

von Seinswelt und Erkenntnisbereich; die Frage nach Bedeutung und Gültigkeit der Aussage.

Die Erkenntniskritik Ockhams, die das Wesensverhältnis von Begriff und Sache in Frage stellt, erhebt sich auf einer Seinslehre, in der das Einzelne zugleich das einzig Existierende ist. Hochstetter hatte bereits auf diesen wesentlichen Unterschied des Ockhamismus zu jeder Art von *Realismus* hingewiesen, der, so *gemäßigt* er auch sein mochte, von der Grundgleichung zwischen Begriff, Wesensform und Idee lebte:

„Der ockhamistischen Betrachtung aber kehrt sich dieses Symbolverhältnis um. . . Jetzt sind die Dinge selbst die Urform, die Repraesentata, und die Ideen und Begriffe sind die Repraesentantia, die Symbole (. . .), deren Recht und Wahrheit an der Individualität des Wirklichen gemessen und immer wieder an ihm geprüft werden muß“<sup>44</sup>.

Auch Guelluy erklärte die Erkenntnislehre Ockhams aus dessen ontologischen Vorstellungen von der Struktur der Welt. Womit es der menschliche Geist bei der Erforschung der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, das seien allein die einzelnen Realitäten, die sich voneinander real unterscheiden – nämlich kraft ihrer Singularität. Daher schließt Ockham aus der wirklichen Welt die formale und die begriffliche Unterscheidung aus. Ockhams Metaphysik richtet ihr Augenmerk auf die Existenz des Einzenen, nicht auf die Natur des Allgemeinen<sup>45</sup>.

Bei Robert Holcot können wir diese *Metaphysik des Singulären* aus seiner Vorstellung erschließen, die er vom Zustandekommen des Begriffes hat. Obwohl er den Ausdruck *species* für das Erkenntnisbild gebraucht, das der Intellekt von einer Sache gewinnt, bestreitet er eine Ähnlichkeit zwischen diesem Erkenntnisbild und dem extramentalen Ding und führt die Entstehung der *species* auf die Wiederholung eines ähnlichen Sinneseindrucks zurück. Daraus ergibt sich, daß der Allgemeinbegriff auf einer Art von Gewöhnung infolge gleicher Sinneserfahrungen beruht<sup>46</sup>. Dies bedeutet die Preisgabe des

---

<sup>44</sup> E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, S. 24 f. Anm. 2.

<sup>45</sup> Vgl. R. GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain 1947, S. 109; 157.

<sup>46</sup> Ich zitiere hier einen Text aus der Quaestio Holcots: *De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum*. Die Quaestio steht in der Inkunabel Buch I, q. 2, allerdings auf einen Bruchteil verstümmelt. In den Handschriften findet sie sich an verschiedenen Stellen, wie ich in meiner Holcot-Studie angegeben habe (vgl. a. a. O., VII: Beschreibung des literarischen Materials). Ich zitiere nach der Hs. London, Royal British Museum 10 C VI (RBM) fol. 131, lin. 38 – 62 (dort als *IVSent. q. 10*) und Oxford, Oriol College 15 (O) fol. 207vb, Z. 20 – 38 (dort als *Prologus*): Illa res, quae est species in intellectu non est naturalis similitudo obiecti eo modo, quo duo alba dicuntur similia vel aliquid huiusmodi, quibus demonstratis vere dicitur: Ista sunt similia; sed similitudo

*universale in re*, womit wir konsequenterweise in das ontologische Weltverständnis Ockhams gelangen. Noch entschiedener leitet der Oxforder Dominikaner Crathorn die *Species* aus der Empirie ab. Sie ist für ihn das natürliche Abbild des außerseelischen Dinges, artgleich mit dem Ding. Sie wird gleichgesetzt mit dem physiologischen Sinnesreiz, der durch das äußere Ding über die Nervenbahnen im Gehirn ausgelöst wird. Crathorn stützte sich auf die physiologischen Erfahrungen und Erkenntnisse der Ärzte, um das Zustandekommen der *species* in den Gehirnzellen zu beschreiben<sup>47</sup>. Diese sensualistische Vorstellung vom Zustandekommen der Erkenntnis mußte notwendig zu einer schroffen Gegenüberstellung von Sinneserfahrung und Denken führen. So verbindet sich mit dieser *Metaphysik des Singulären* eine Erkenntnislehre, die eine scharfe Unterscheidung von Seinswelt und Erkenntniswelt, Seinswelt und Sprache vornimmt. Crathorn hat ganz ausdrücklich den Eigenbereich der Sprachwelt betont. Zwischen der durch das extramentale Ding hervorgerufenen *Species* und dem dafür geformten Wortzeichen gibt es keine *similitudo*. So kommt es bei Crathorn zu einer ausgeprägten Trennung von extramentalem Ding, geformtem Begriff – gesprochenem Wort – und geschriebenem Wort<sup>48</sup>. Diese erkenntniskritische Bewegung würde man aber zu Unrecht mit der Bezeichnung *Skeptizismus* abqualifizieren. Ein solches Pauschalurteil übersieht die Bedeutung, die den logischen und sprachtheoretischen Überlegungen und Dis-

---

omnino dicitur aequivoce de talibus qualitatibus spiritualibus et qualitatibus extra. Immo duae species sunt similes inter se vere et una species est similitudo alterius, sed non est similitudo obiecti sive rei extra proprie loquendo et univoce, quia sic forent eiusdem speciei. Sed quia sic experimur in nobis et quando habemus notitiam alicuius rei absentis et occurrit nobis alia res sibi consimilis, causatur in nobis actualis notitia rei absentis, sicut si vidi prius Herculem et postea videam unum statuum, quae est figurata et colorata sicut Hercules fuit, quando eum vidi, iam statim moveor ad cogitandum de Hercule ita quod ista similitudo est causa illius cogitationis actualis de Hercule. Et propter hanc experientiam transtulerunt philosophi ista nomina: species, ydolum, imago, exemplar (extra) ad significandum tales qualitates requisitas ad intelligendum, licet in nullo sunt similes rebus extra in essendo, et dicuntur apud philosophos similes in repraesentando, non in essendo, id est quod non sunt essentiae talis naturae, qualis naturae sunt obiecta extra.

<sup>47</sup> Vgl. die eingehende Darstellung der erkenntnistheoretischen Kontroverse zwischen Holcot und Crathorn von H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn*: PhJ 77 (1970), S. 321 – 354; 79 (1972), S. 106 – 136. Besonders der zweite Teil ist für diese Problematik wichtig: II *Das significatum per propositionem*. Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens, dort die Seiten 112 – 118; dort auch die Zitate aus den *Quaestiones Crathorn*, von denen wir bis heute nur eine kleine Auswahl in der bekannten Edition von J. Kraus besitzen: *Quaestiones de universalibus Magistorum Crathorn O.P., Anonymi O.F.M., Joannis Canonici O.F.M.*, ed. J. KRAUS: *Opuscula et textus*. Series Scholastica, Monasterii 1936. Ich bereite eine kritische Edition des gesamten Textes vor.

<sup>48</sup> Vgl. H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn*, II, S. 116 – 120.

kussionen für die Weiterentwicklung der Aussagetechnik und die Vertiefung der Erkenntnistheorien zukommt. Schepers hat dies in der zitierten Studie an der Kontroverse Holcot – Crathorn dargestellt. Ich begnüge mich hier mit diesen wenigen summarischen Hinweisen und will von dieser Skizze aus auf die *Erkenntniskritik* des Nikolaus Cusanus blicken.

2. Schon der Titel seines immer wieder im Mittelpunkt des Interesses stehenden Werkes *De docta ignorantia* erinnert uns an die erkenntniskritische Zielsetzung des Cusanus. Doch im Unterschied zu den *Nominalisten* bewegt sich seine Erkenntniskritik nicht in Fragen der Erkenntnis- und Aussagetechnik, sondern ist eingebettet in eine umgreifende metaphysische und theologische Konzeption. Dies zeigt sich schon in den ersten Sätzen der *Gelehrten Unwissenheit*, in denen Nikolaus von dem durch Gott jedem Geschöpf geschenkten Verlangen spricht, auf die bestmögliche Weise das zu sein, wonach seine Natur verlangt und wozu sie angelegt ist. Dies ist für den menschlichen Geist:

„das Wahre, das er in unstillbarem Streben, alles durchforschend, zu erreichen verlangt, in liebender Umarmung ergreift und erkennt; und wir zweifeln nicht, daß das wirklich Wahre jenes ist, dem kein gesunder Geist widersprechen kann“<sup>49</sup>.

Kräftiger kann das Vertrauen auf die Erfüllung des menschlichen Wahrheitsstrebens – oder der *metaphysische Dogmatismus*, wie es Kant nennen würde – kaum ausgesprochen werden.

Nachdem Nikolaus mit den Begriffen – und Erkenntnisoperationen – von *Comparatio* und *Proportio* einen Erkenntnisweg für seine weiteren Bemühungen umschrieben und darin der Zahl eine entscheidende Rolle zugesprochen hat, kommt er bald zu der ersten kritischen Einschränkung der Erkenntnis, die in der lapidaren Feststellung liegt, daß es in der Erkenntnis der empirischen Dinge keine Genauigkeit gibt<sup>50</sup>. Die Tragweite dieser Behauptung wird einem bewußt, wenn man sich erinnert, daß es gerade die Mathematik, also das Reich der Zahl ist, das in sich größte Präzision verbürgt.

Dazu kommt an der gleichen Stelle ein ausdrücklicher Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Sprachausdruckes gegenüber allen Dingen, die wir sehen<sup>51</sup>. Nikolaus verknüpft diesen Hinweis zwar mit einem Zitat aus Kohelet, aber eine solche Aussage hat hier nicht nur die Bedeutung einer frommen Erinnerung, sondern dient einer erkenntniskritischen Vorentscheidung. Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die natürlichen Dinge unserer Erkenntnis und unserer Aussage nicht in ihrer Eigentlichkeit zugänglich sind. Diese

---

<sup>49</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 1: Schr. I, S. 194 f.

<sup>50</sup> Vgl. EBD. S. 196: Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur. . .

<sup>51</sup> Vgl. EBD. (Fortsetzung der vorigen Anm.): . . . adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles. Vgl. PLATON, *Apologie* VI, 8. Eccl. 1,8: Cunctae res difficiles: non potest eas homo explicare sermone.

Einsicht ist nicht das im 1. Buch der *Gelehrten Unwissenheit* erstrebte Ziel, das ja von der Gotteserkenntnis handelt. Dennoch ergeben sich auch solche das Erkennen der empirischen Welt betreffende Einsichten. Dies liegt an der Verschränkung der Erkenntniskritik mit den höchsten Gegenständen der philosophischen und theologischen Erkenntnisbemühung, auf die Nikolaus stets ausgeht:

„Die Washeit der Dinge also, die Wahrheit der Seienden, in ihrer Reinheit unerreichbar, ist von allen Philosophen erfragt, von niemandem aber, so wie sie ist erschlossen worden . . .“<sup>52</sup>.

Dieser ganz und gar nicht thomatische, *nominalistische* Satz, der die Wesenserkenntnis der Dinge rundweg verneint, bildet nur den ersten Teil einer positiven, erkenntnismetaphysischen Aussage über die Wahrheit als das immer erstrebte Ziel der menschlichen Erkenntnis:

„. . . und je tiefer wir in dieser Unwissenheit wissend und weise geworden sind, um so mehr werden wir uns der Wahrheit selbst nähern“<sup>53</sup>.

Wie können wir aber Wahres aussagen, wenn der Mensch die Dinge im Wort nicht zu entfalten vermag? Die Antwort finden wir in einer Bemerkung einige Abschnitte weiter.

„Wenn du die Wörter in übertragener Bedeutung verstehst und dich so vom Zeichen zur Wahrheit erhebst, wird dich dies in richtiger Weise zu wunderbarer Freude führen“<sup>54</sup>.

Was im nominalistischen Denken die Wahrheit in eine kritische Distanz zum Denken brachte, nämlich die Hervorhebung des Zeichencharakters von Wort und Satz, die Betonung der Eigenbereiche des intentionalen und des realen Seins bis zu ihrer Auseinanderreißung, das hebt Nikolaus hier ins Bewußtsein, verbindet es aber mit der Aufforderung, sich in diesem Wissen über das transumptive Verständnis des Wortes vom Zeichen zur Wahrheit zu erheben: „ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo“<sup>55</sup>.

3. Nikolaus hat sich ein eigenes Instrumentarium für die Erkenntnis zurechtgemacht, das er im ersten Buch *Über die gelehrte Unwissenheit* zuerst für die Gotteserkenntnis empfiehlt. Es ist die Mathematik. Wir wissen, daß diese nicht allein und ausschließlich der Theologie diene. Nikolaus war an mathematischen Problemen und ihrer Entwicklung schöpferisch beteiligt und benutzte mathematische Symbole auch zum Verständnis der Welt<sup>56</sup>. Für die Verwendung der Mathematik als Erkenntnismittel beruft er sich auf die alten

---

<sup>52</sup> *Doct. ign.* I, 3: Schr. I, S. 203.

<sup>53</sup> EBD.

<sup>54</sup> EBD. I, 10, S. 227.

<sup>55</sup> EBD.

<sup>56</sup> Siehe oben Anm. 41.

Philosophen, die diese wegen ihres hohen Abstraktionsgrades bevorzugt hätten<sup>57</sup>. Im gleichen Text stoßen wir auch auf eine Art philosophiegeschichtlicher Begründung für die Verwendung des mathematischen Symbols, um die Wahrheit zu erforschen und schließlich Gott zu erkennen<sup>58</sup>.

Zu beachten ist, wie Nikolaus in diesem 11. Kapitel die verschiedensten Aufgaben und Ziele der menschlichen Erkenntnis – entsprechend der bunten Skala der zitierten Philosophen, die von Boethius über Aristoteles und Platon bis zu Epikur zurückführt – aufzählt und der mathematischen Methode unterstellt. Die Pythagoräer und die Peripatetiker haben durch das mathematische Beweisverfahren den Widerspruch aufgezeigt, in den die Epikureer gerieten, als sie die Unteilbarkeit der Atome behaupteten und damit glaubten, Gott zu leugnen; denn zu unteilbaren Atomen zu gelangen, sei unmöglich. Dies aber diene den Epikureern als erstes Beweisprinzip. Nikolaus will nun auch für die Gotteserkenntnis den Weg der *Alten* beschreiten und sich der mathematischen Zeichen bedienen. Dieser Erkenntnisweg werde *per symbola* beschriftet; denn nur durch Symbole und nur durch solche von höchst unvergänglicher Gewißheit, wie es die mathematischen sind, könne man zum Göttlichen emporsteigen<sup>59</sup>.

Der Symbolismus als Methode der Theologie bei Nikolaus hat eine lange Tradition, die auf Johannes Scottus (Eriugena) zurückgeht, der wiederum Ps.-Dionysius und Proklos zu Vorgängern hatte<sup>60</sup>. Ein mächtiger Zweig wuchs von diesen Ansätzen aus durch das ganze Mittelalter, die *symbolische Theologie*, die sich durch die Verwendung des *Symbols* von der *begrifflichen Theologie* der Scholastik unterschied<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 11: Schr. I, S. 228: Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur. . . firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia. Quare in illis sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum sollerte quaesiverunt, et nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est.

<sup>58</sup> (Fortsetzung des Textes in Anm. 57) Ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinarum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posset.

<sup>59</sup> Vgl. EBD.: Nonne Epicurorum de atomis et inani sententia, quae et Deum negat et cunctam veritatem colligit, solum a Pythagoricis et Peripateticis mathematica demonstratione periit? Non posse scilicet ad atomos indivisibiles et simplices deveniri, quod ut principium Epicurus supposuit. Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus.

<sup>60</sup> Zur Geschichte des Symbolismus in der Theologie, insbes. zur Lichtsymbolik vgl. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*: Studium Generale 13 (1960), S. 653 – 670.

<sup>61</sup> Einen Vergleich der beiden *Zweige* theologischer Reflexion habe ich selbst durchgeführt: F. HOFFMANN, *Symbol und Begriff als Zeichen des Mysteriums (in der Theologiegeschichte)*: Theol. Jahrb., Leipzig 1964, S. 221 – 231.

Symbolisch-theologisches Denken finden wir nach Johannes Scottus bei Bernardus Silvestris, Hildegard von Bingen, Bernhard von Clairvaux. Anregend wirkte der Symbolismus vor allem auf die deutsche Mystik, von der noch zwei Namen genannt seien: Mechthild von Magdeburg und Meister Eckart.

Drei Merkmale kennzeichnen diese symbolische Theologie: Die fast allgemeine *Verwendung des Lichtsymbols*; die grundsätzliche *Unterscheidung* von Symbol und Wirklichkeit; die *Seinsbeziehung* zwischen Symbol und Wirklichkeit. Wie steht es damit bei Nikolaus?

Der Symbolismus *Licht – Finsternis* spielt für die Darstellung des Gegensatzes und Ineinandergreifens von Einheit und Andersheit eine wichtige Rolle, wie sich besonders anschaulich an der von Nikolaus entworfenen Figur P ersehen läßt<sup>62</sup>. Mit der Lichtsymbolik bleibt Nikolaus noch greifbar in der Tradition der symbolischen Theologie. Vergleicht man allerdings seinen Umgang mit den Symbolen *Licht – Finsternis*, so läßt sich hier schon ein hoher Abstraktionsgrad erkennen. Während im Grunde zur symbolischen Theologie eine Seinsbeziehung von Symbol und Wirklichkeit gehört, werden Licht und Finsternis – wohl durch die Einflechtung der geometrischen Figuren – zu Zeichen für eine nicht mehr vorstellbare Wirklichkeit. Wir brauchen nur die Texte zu vergleichen. Der Unterschied zwischen dem anschaulichen, bildhaften Symbolismus des Ps.-Dionysius und dem symbolhaften Gebrauch abstrakter mathematischer Formen und Größen durch Nikolaus springt förmlich ins Auge. Ps.-Dionysius schrieb in seinem Werk *Über die göttlichen Namen* von den Verfassern der Hl. Schrift, daß sie der

„überklaren und über alle Namen erhabenen Güte. . . menschliche Gestalt und Bildung beilegen, sei es von Feuer oder Elektron; sie feiern ihre Augen, Ohren, Haare, Angesicht, Hände, Flügel, Arme, Rücken und Füße. Auch Kränze, Ruhe-sitze, Becher, Mischkrüge und manche andere geheimnisvolle Gegenstände (μύστικα) legen sie ihr bei. . .“<sup>63</sup>.

„In der symbolischen Theologie wird untersucht, welches die vom Sinnfälligen hergenommenen Bezeichnungen des Göttlichen sind, welches die göttlichen Formen, welches die göttlichen Gestalten, Teile, Organe, welches die göttlichen Orte und Welten sind“<sup>64</sup>.

Johannes Scottus (Eriugena) hat diesen Symbolismus in die theologische Sprache des Frühmittelalters gekleidet, wie J. Koch zeigte<sup>65</sup>. Ich setze noch einmal den zitierten Text aus *De docta ignorantia* I daneben, in dem Nikolaus den

<sup>62</sup> Vgl. *De coni.*, I, 11ff. NvKdÜ 17 (1971) S. 48 u. 49. (Schr. II, S. 44 u. 45). Vgl. auch *De coni.* II, 11: NvKdÜ 17, S. 140 u. 141. (Schr. II, S. 133). Ferner J. KOCH: *Über die Lichtsymbolik . . .*, a. a. O., S. 669; DERS., *Die Ars coniecturalis. . .*, a. a. O., S. 28 f.

<sup>63</sup> *De divinis nominibus* I, c. 8 (PG 3,597).

<sup>64</sup> *De mystica theologia*, c. 3 (PG 3,1033).

<sup>65</sup> J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik. . .*, a. a. O., S. 658 f.

Symbolwert der Mathematik preist, gerade weil die mathematischen Symbole höchste Abstraktion besitzen:

„Wo man über Dinge eine Betrachtung anstellt, sieht man, daß das Abstraktere. . . das bestimmteste und uns sicherste ist; dies sind die mathematischen Stücke. Geschickt versuchten daher die Weisen in jenen die Beispiele für die vom Intellekt zu erforschenden Dinge zu finden; und keiner der Alten, der als groß erfunden wurde, ging schwierige Probleme anders an als durch mathematische Vergleiche. . . Diesen Weg der Alten beschreiten wir mit ihnen zusammen und sagen, daß wir die mathematischen Zeichen wegen ihrer unvergeßlichen Gewißheit entsprechend werden gebrauchen können; denn zum Göttlichen steht uns nur der Weg des symbolischen Aufstiegs offen“<sup>66</sup>.

Der Symbolismus des Ps.-Dionysius und des Johannes Scottus (Eriugena) ist von dem Gedanken der Theophanie in den geschöpflichen, sinnfälligen Dingen getragen<sup>67</sup>, der *mathematische* Symbolismus benutzt im Gegensatz dazu die abstraktesten Formen und Figuren als *Via per symbola* für den Aufstieg zum Göttlichen. Zwischen dem frühmittelalterlichen, anschaulichen Symbolismus – und seinem schönen Zweig in der deutschen Mystik – und dem durch die mathematischen Zeichen sublimierten Symbolismus des Nikolaus Cusanus liegt die geschichtliche Wende der mittelalterlichen Theologie zur Abstraktion – durch die Logik – und zur Naturerfahrung – durch die scholastische Physik und die in ihrem Dienste stehende Mathematik – .

5. Die neue Richtung *Via moderna* unterscheidet sich von den scholastischen Systematikern durch die erkenntnistheoretische Frage. Wegen der hervorragenden Bedeutung der Theologie in der Scholastik wird diese Frage vornehmlich und zuerst in der Gotteserkenntnis angegangen. Thomas von Aquin lehrt noch entschieden, daß – von der Sache her gesehen – das in sich einfache Geheimnis der Gegenstand unserer Glaubenserkenntnis ist. Doch schon bei Thomas meldet sich die erkenntnistheoretische Fragestellung: Wie steht es vom Blickpunkt des Erkennenden aus gesehen? Da menschliches Erkennen im Hinblick auf die Aussagbarkeit gesehen werden muß, ist das Erkenntnisobjekt ein Zusammengesetztes in der Weise des Aussagens oder Urteilens; denn solches vollzieht der menschliche Intellekt *componendo et dividendo*<sup>68</sup>. Thomas beantwortet

<sup>66</sup> *Doct. ign.* I, 1: Schr. I, S. 229 – 231.

<sup>67</sup> Vgl. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik*. . . , a. a. O.

<sup>68</sup> Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* II/II q. 1 a. 2: *Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. . . Et ideo ea, quae sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem. . . Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest: Uno modo ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa, de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque*

tet diese Frage, die zunächst durch die Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Erkenntnissubjekt differenziert wurde, mit einem *sowohl – als auch*, ein *kritischer* Realismus, bei dem sich bereits die erkenntniskritische Problematik ankündigt.

Wilhelm Ockham hat die weitere Entwicklung in entscheidender Weise beeinflusst. Wissenschaft handelt nach Ockham nicht von den Dingen, sondern von den dafür gesetzten Begriffen<sup>69</sup>. Dieser Konzeptualismus wäre aber mißverstanden, wenn man in ihm den Ausdruck eines absoluten Skeptizismus gegenüber der Realerkenntnis sehen würde. Ockham selbst fügt ja ausdrücklich hinzu: „Ich behaupte aber nicht, daß die Wissenschaft nicht von den realen Dingen (de rebus extra) handelt.“ Vielmehr ist diese Entwicklung als eine Verlagerung des Erkenntnisinteresses vom Inhalt der Erkenntnis auf den Vollzug von Erkenntnis und Aussage zu verstehen. Die Wirklichkeitstreu der Erkenntnis wird durch Ockham u. a. mit dem Begriff der *Supposition* gewahrt. Noch schärfer tritt die erkenntnistheoretische Distanz zur *Res* in der Gotteserkenntnis hervor<sup>70</sup>. Zur Darstellung benutzt Ockham hier ausdrücklich den

---

vere opinatum fuit apud antiquos et secundum aliquid utrumque est verum. Dazu vgl. *S. theol.* I q. 16 a. 7 in corp., wo Thomas das in der Aussage bezeichnete Wahre als identisch mit dem im Intellekt erfaßten Wahren setzt, für das die Aussage eine Zeichenfunktion hat: . . . veritas enuntiabile non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto.

<sup>69</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 27 q. 3 AA: Ad secundum in contrarium dicendum est, sicut dictum est prius quod scientiam esse de aliquibus est dupliciter: vel quia illa sunt partes propositionis scitae, vel quia sunt illa, pro quibus partes conclusionis supponunt. Primo modo scientia non est de rebus extra, sed est de aliis rebus, et hoc secundum aliquam opinionem est de entibus rationis. Hoc tamen non assero quod non est de rebus extra. Sed ex hoc non sequitur quod propositiones non sunt verae, quia non sequitur: subiectum est alia res a praedicato, ergo propositio non est vera. Nam per talem propositionem: Homo est animal, vel: homo est risibilis, non denotatur quod subiectum sit praedicatum sed quod stant pro eodem, et ideo est propositio vera. Sed secundo modo scientia est de rebus extra, quia subiectum et praedicatum propositionis, quamvis non sint una res, tamen supponunt pro eadem re. Et isto modo scientia est de rebus extra, hoc est: termini propositionis scitae supponunt pro rebus extra.

<sup>70</sup> Vgl. EBD. d. 3 q. 2 M: Si dicatur: nos demonstramus unitatem de Deo et perfectionem simpliciter, sed non demonstramus, nisi cognoscimus, quid demonstramus, ergo cognoscimus unitatem dei perfectionem simpliciter et huiusmodi: Dico quod, si ista supponat personaliter, assumptum est simpliciter falsum, quia illam unitatem quae deus est, non demonstramus nec illam perfectionem simpliciter, quae deus est, demonstramus. Si autem supponat simpliciter, assumptum est verum, quia istos conceptus, qui non sunt deus, quamvis stant pro deo, demonstramus de aliquo conceptu. Et ideo istos conceptus in se cognoscimus vel ipsis cognoscimus

Begriff der *Supposition*. Er stellt personale und einfache Supposition (*suppositio personalis – simplex*) gegenüber und entscheidet sich in der Frage, wie die Gottesaussagen für Gott gebraucht werden, für die einfache Supposition. Was bedeutet dies für unsere Frage? Wenn ein Begriff für das steht, was er bedeutet, liegt *personale* Supposition vor. Steht er aber für eine *Intentio* (Begriffsinhalt, Bedeutungsgehalt), so haben wir es mit einfacher Supposition zu tun (*suppositio simplex*). Die Begriffe, die wir für Gottes Vollkommenheiten setzen, werden aber in einfacher Supposition gebraucht. Sie weisen also auf eine Art von *Gottesverständnis*; sein Wesen bleibt uns verborgen. Ich möchte damit nicht behaupten, nach Ockhams Lehre könnten wir Gott nicht erkennen. Ockham selbst hatte sicher nicht die Absicht, solches zu lehren. Doch geht seine Theologie zweifellos in die Richtung, die *gnoseologische Transzendenz* Gottes herauszustellen und die kritische Distanz zwischen der Sache einerseits und der Erkenntnis und der ihr entspringenden Aussage andererseits zu betonen.

Holcot erklärte, Ockham folgend und in noch entschiedenerer Konsequenz, daß Sätze allein der Gegenstand unseres Wissens und der Wissenschaft sind. Der Frage ist im *Sentenzenkommentar* eine besondere Quaestio gewidmet, nämlich I, q.2: De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum. Sie taucht noch einmal auf als Artikel 1 der *Conferentiae*: Primus articulus fuit, quod obiectum fidei, scientiae et opinionis et universalis omnis notitiae assensio est complexum et non est res significata per complexum. Die Quaestio des *Sentenzenkommentars* darf nur im Rückgriff auf die Handschriften benutzt werden, da sie in der Inkunabel nur im Bruchstück enthalten ist<sup>71</sup>.

„Unter dem, was durch den Akt des Glaubens erreicht wird, verstehe ich nichts anderes als das, was als der Gegenstand des Glaubens (*creditum*) bezeichnet wird; und unter dem, was durch den Akt des Wissens erreicht wird, verstehe ich nichts anderes als das, was als Gegenstand des Wissens bezeichnet wird. Und weil keine Res, ausgenommen Gott, im eigentlichen Sinne als gewußt bezeichnet wird, darum bleibt bestehen, daß allein ein Complexum Gegenstand des Glaubensaktes ist. Ich weiß nämlich nicht den Stein, sondern ich weiß, daß der Stein schwer ist, so daß (der Satz) 'Der Stein ist schwer' von mir gewußt wird. So wird also solch ein Partizip wie *gewußt* oder *geglaubt* niemals von etwas Einfachem (*de incomplexo*) ausgesagt, sondern nur von einem Complexum“<sup>72</sup>.

---

deum et alia, sed non ipsum deum in se, sed tantum in istis conceptibus, qui tamen supponunt pro ipso deo in se, quamvis ipsum in se non cognoscamus.

<sup>71</sup> Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode* S. 209 ff.

<sup>72</sup> ROBERT HOLCOT, *Quaestio: De obiecto actus credendi, utrum erit ipsum complexum vel res significata per complexum*. (Hs. Oxford, Oriel College 15 [O] fol. 206<sup>va</sup>, Z. 24–31; Hs. London, Royal British Museum 10 C VI [RBM] fol. 129<sup>va</sup>, Z. 37–49): Per obiectum actus credendi non intelligo aliud nisi illud quod denominatur creditum, et per obiectum actus sciendi illud quod denominatur scitum, et quia nulla res extra excepto deo proprie dicitur scita – non enim scio lapidem sed

Holcot konnte sich für diese These auf die aristotelisch-thomistische Lehre berufen, daß sich menschliches Erkennen und Wissen componendo et dividendo vollzieht und damit der Erkenntnisakt ein zusammengesetzter Akt ist<sup>73</sup>. Er hat dies auch getan, wenn man einen kurz vorhergehenden Text mit einer Korrektur so lesen darf<sup>74</sup>. Tatsächlich geht jedoch die Argumentation Holcots viel weiter. Ihr Ziel besteht in der Kennzeichnung des menschlichen Wissens als Satzwissen. Der Satz wird hier als ein ontologisch von der Sache absolut verschiedenes Mittel der Erkenntnis herausgestellt. Dies wird ganz deutlich im ersten Artikel der *Conferentiae*, in dem Holcot diese seine These gegen seinen Ordensgenossen und Kollegen Crathorn verteidigt.

H. Schepers stellte am Ende seiner subtilen Studie über die Kontroverse Holcot-Crathorn<sup>75</sup> die Frage nach der Einordnung Crathorns in die Entwicklung des 14. Jahrhunderts<sup>76</sup>. Nach einer differenzierenden Analyse des Begriffes *Nominalismus* kommt Schepers zu dem Ergebnis, mit dem er seine Untersuchung schließt:

„Wenn daher überhaupt einer Theorie des frühen 14. Jahrhunderts die Bezeichnung *Nominalismus* zugesprochen werden soll, dann derjenigen Crathorns und das auch mit Bezug auf seine Bedeutungslehre, die nicht allein die Einzeldinge, sondern die singulären Sachverhalte, in denen diese Dinge stehen, zum ausgezeichneten Gegenstand des Wissens macht“<sup>77</sup>.

Schon vor rund 30 Jahren hatte J. Kraus die Erkenntnistheorie Crathorns als *extrem nominalistisch* bezeichnet, wie Schepers bemerkt: „mit guten Gründen“<sup>78</sup>. Die Lehre, in der Crathorn über Holcot und seine Theorie vom Satz als Gegenstand des Wissens hinausgeht, kennzeichnete er mit der Formel vom

---

lapidem esse gravem ita quod *lapis est gravis* est scitum a me, ita quod nec hoc verbum *scitum* nec aliquod tale participium, sicut est scitum vel creditum, praedicatur de aliquo incompleto sed tantum de complexo, quod complexum vario modo formatur – et ideo tenetur quod solum complexum est obiectum actus credendi.

<sup>73</sup> Siehe oben Anm. 68.

<sup>74</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Quaestio: De obiecto actus credendi, utrum erit ipsum complexum vel res significata per complexum*, a. a. O., (O Z. 19 – 22; RMB Z. 30 – 34): *Contrarium tenent multi dicentes quod actus sciendi est ipsa conclusio demonstrationis et actus credendi, quia si scire sit actus simplex (RBM und O: sequens), tunc non esset actus veridicus sed simplex intelligentia.*

<sup>75</sup> H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn I*: PhJ 77 (1970), S. 320 – 354; II: EBD. 79 (1972), S. 106 – 136.

<sup>76</sup> Vgl. EBD. II, S. 135 f.

<sup>77</sup> EBD. II, S. 136. – Schepers bekräftigt dieses Urteil mit dem Hinweis auf Crathorns sensualistische Spezies-Theorie; vgl. EBD. S. 113 ff.

<sup>78</sup> Vgl. EBD. II, S. 107. Schepers zitiert: J. KRAUS, *Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers zu Thomas von Aquin*: Zeitschr. f. Kath. Theol. 57 (1933), S. 66 – 88; DERS., *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus*: Divus Thomas. 10/11 (Fribourg 1932/33), bes. II, S. 312 – 314.

*significatum per propositionem* als dem eigentlichen Gegenstand des Wissens. Dies *Complexum significatum* ist weder gleichzusetzen mit dem mentalen Satz noch mit dem extramentalen Ding. Nicht die gedachten oder gesprochenen oder geschriebenen Sätze bezeichnen die realen Sachverhalte und sind somit die Mittel, die uns das Wissen darüber ermöglichen, sondern das mit den Sätzen *Bezeichnete* – nennen wir es die Bedeutungsgehalte<sup>79</sup>. So ergeben sich bei Crathorn drei für die Erkenntnis relevante Bereiche: die *extramentale Sache*, der *Satz* und das mit dem Satz *Bezeichnete*. Die erkenntnistheoretische Distanz zur Res wird hier also durch die Lehre vom *significatum per propositionem* um eine Stufe weitergezogen. Diese Tendenz, den Wissensinhalt im willkürlich vereinbarten Zeichencharakter der Wörter und Sätze anzusetzen, in denen die einzelnen, außersprachlichen Gegebenheiten zur Sprache gebracht werden, hat Schepers als typisches Merkmal für den *Nominalismus* Crathorns herausgestellt. Die Verselbständigung des Sprachbereiches gegenüber dem Sachbereich führt bei Crathorn zu den schwierigsten und seltsamsten Aussagen über die Gültigkeit von Sätzen, die ein *Futurum contingens* zum Inhalt haben. Diese Sätze sind – einmal gedacht oder ausgesprochen oder geschrieben – nicht mehr *contingentes ad utrumlibet*<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. CRATHORN, *Quaestiones* q. 4 (fol. 26<sup>rb</sup>, Z. 29 – 44): Ideo videtur mihi quod id quod proprie scitur a sciente quod omne mixtum est corruptibile vel quod sol certo die eclipsabitur, non solum sunt haec propositiones vel consimiles: sol tali die eclipsabitur, omne mixtum est corruptibile, sed ista quae per tales propositiones importantur. Immo videtur mihi quod haec propositio sit falsa: Haec propositio est scibilis: sol eclipsabitur, et similiter haec est falsa: Ista propositio scitur. Sed haec est vera: Haec propositio: sol eclipsabitur, est signum istius quod scitur vel potest sciri vel est scibile. Et consimiliter dicendum est de aliis propositionibus, quae expriment scibilia vel scita. Sciens vero significatum istius propositionis: omne mixtum est corruptibile, potest scire hanc propositionem esse veram: omne mixtum est corruptibile, per tale medium: Omnis propositio quae ita significat esse sicut est vel fore sicut erit, est vera; sed haec propositio: omne mixtum est corruptibile, est huismodi; igitur est vera.

Sed istud quod scitur per istud medium, non est propositio: Omne mixtum est corruptibile, sed totum significatum istius propositionis conclusae: Haec propositio est vera: omne mixtum est corruptibile, vel istud totale significatum quod exprimitur per istud complexum: Haec propositio, omne mixtum ex contrariis est corruptibile, est verum signum. Ich zitiere aus der Hs. Erfurt, Codex Amplonianus 4 395a.

<sup>80</sup> Vgl. CRATHORN, a. a. O., q. 19 (*Utrum deus cognoscat necessario futura contingentia*, fol. 50<sup>vb</sup> Z. 55 – fol. 51<sup>ra</sup>, Z. 9): Quinta conclusio est quod nulla propositio est futurum contingens ad utrumlibet, quia omne istud quod est propositio, est actualiter et non solum in potentia. Sed nullum futurum contingens ad utrumlibet est actualiter, sed potentia solum. Igitur nulla propositio est futurum contingens ad utrumlibet. Unde si a sit futurum contingens ad utrumlibet et ista propositio scribatur: a erit, licet significet futurum contingens ad utrumlibet et formetur de futuro contingenti ad utrumlibet, tamen non est futurum contingens ad utrumli-

Solche Formulierungen zeigen, wie hier Aussagen als eine Quasi-Res angesehen werden. Dennoch hat dieser Bereich von Sätzen und Bedeutungen keine für sich relevante und gültige Existenz. Ihre Bedeutung besteht in der Zeichenfunktion auf den Sachverhalt<sup>81</sup>.

6. Mit diesen Hinweisen auf die Wende in der Erkenntnistheorie, die durch Ockham, Holcot und Crathorn<sup>82</sup> bestimmt wurde, möchte ich zur Erkenntnistheorie des Nikolaus Cusanus zurückkehren. Ich glaube, daß die erkenntnistheoretische Distanz zu den *Res*, ein gemeinsames und typisches Merkmal der *nominalistischen* Magister des 14. Jahrhunderts, bleibende Auswirkungen für die Zukunft hatte. Ich möchte meinen, daß in der Methode des Nikolaus der mathematische Symbolismus davon beeinflußt war. Die Zahl – und somit die Mathematik in ihrem Eigenbereich – ist das Genaueste, was der menschliche Geist hervorbringen kann:

„Für das Bauwerk der Vernunft gibt es einen Ursprung, der sozusagen aus ihrer Natur selbst hervorsprießt: die Zahl. Wesen, die keinen Geist besitzen, z. B. die Tiere, können nicht zählen. Überhaupt ist die Zahl nichts anderes als ausgefaltete Vernunft. So sehr nämlich erweist sich die Zahl als Ursprung des durch die Vernunft Erreichbaren, daß ohne sie, wie man vernünftigerweise zugeben muß, überhaupt nichts übrigbleibt. Und wenn die Vernunft die Zahl ausfaltet und sich beim Aufbau der Mutmaßungen bedient, so ist das nichts anderes, als wenn die

---

bet. Sexta conclusio est quod hoc complexum verum: a erit, non est verum contingens ad utrumlibet nec veritas ipsius est veritas contingens ad utrumlibet, licet sit de contingenti ad utrumlibet.

Septima conclusio quod omnis propositio vera contingenter est vera, quia omnis propositio potuit non fuisse vera et poterit non esse vera. Igitur omnis propositio vera contingenter est vera. Antecedens probo, quia omnis propositio potuit non fuisse propositio et poterit non esse propositio et per consequens potuit non fuisse vera, sicut potuit non fuisse propositio.

<sup>81</sup> Vgl. EBD. (fol. 50<sup>v</sup>b Z. 10 – 22): Quantum ad primum dico sicut alias: Veritas propositionis est ipsa propositio vera et non aliqua qualitas superaddita propositioni verae, sive dicatur propositio vera, quia est vera res, sive quia dicatur vera, quia est verum signum. Tamen propositionem esse veram per modum signi veri vel sicut signum verum plura requiruntur. Primo requiritur quo ipsa propositio sit scripta vel prolata vel formata mentaliter, quia id quod non est propositio, non est propositio vera. Secundo requiritur quod propositio sit ab aliquo concepta vel intellecta, quia si propositio est verum signum, alicui intellectui est verum signum, et omne istud quod est signum, alicui intelligenti est signum, et quod nulli intelligenti est signum non est actu signum. Tertio requiritur quod sit vel fuerit vel est, sicut propositio significat. Et istis tribus stantibus sequitur necessario quod propositio sit vera respectu istius significati et quod intelligenti sit verum signum, qui illa propositione utitur ut signum istius significati.

<sup>82</sup> Crathorns neue und zukunftsweisende Ideen gingen freilich zunächst nicht auf, wohl infolge der vernichtend wirkenden Kritik durch Holcot, der Crathorns Theorie von seiner Art der Satzlogik her bekämpfte, ohne sie verstanden zu haben. Vgl. H. SCHEPERS, a. a. O. II, S. 134 ff.

Vernunft sich ihrer selbst bedient und alles nach dem höchsten natürlichen Abbild ihrer selbst bildet. Ebenso teilt ja Gott als unendlicher Geist in seinem gleichewigen Wort den Dingen das Sein mit<sup>83</sup>.

Die mathematischen Symbole sind von höchster Intelligibilität und Genauigkeit, wenn sie in sich genommen werden. Sobald sie auf die Erkenntnisgegenstände angewandt werden, zeigen sie deren *Andersheit*, den Abfall des Wirklichen – besonders in der körperlichen Welt – von der Einheit:

„Es ist also nicht möglich, daß ein Kreis außerhalb der Vernunft ebenso ist wie als Vernunftbegriff. Ein sinnlich wahrnehmbarer Kreis hat nur in der *Andersheit* an der Einheit des Vernunftbegriffes *Kreis* teil. Daher bleibt das genaue Wesen des Kreises unmittelbar. (Quapropter praecisio illa, uti circulus est, incommunicabilis est.) Nur in der *Andersheit* wird er vervielfältigt<sup>84</sup>.

Die *Andersheit* der extramentalen Sache ist von der Genauigkeit des Symbols so verschieden, daß all unsere Erkenntnis die Wahrheit selbst nie erreicht, es sei denn auf konjekturale Weise. Zwischen unsere Erkenntnis und die Dinge selbst schiebt sich ein Bild, das mit der Wirklichkeit nie deckungsgleich werden kann. Hier liegt der Grund für die konjekturale Methode des Nikolaus. Dieser Symbolismus, aus den abstrakten Formen der Mathematik erwachsen, bewegte ihn zu jenem erkenntnistheoretischen Skeptizismus, den er, jedenfalls in der *Gelehrten Unwissenheit*, durchaus noch mit einem erkenntnistheoretischen Realismus in Einklang brachte. Zum Beleg für die *weise Skepsis* diene ein Zitat aus dem 1. Buch der *Gelehrten Unwissenheit*, das sich unmittelbar an Überlegungen über mathematische Figuren als Mittel der Erkenntnis anschließt:

„Es ist also offenkundig, daß wir über das Wahre nichts anderes wissen, als daß es selbst, in genauer Abgrenzung so wie es ist (*ipsum praecise, uti est*) unbegreiflich bleibt, und daß es sich in der Wahrheit, als in absoluter Notwendigkeit, in unserem Geist als in der Möglichkeit verhält. Die Washeit der Dinge also, die Wahrheit der Seienden, in ihrer Reinheit unerreichbar, ist von allen Philosophen erfragt, von niemandem aber, so wie sie ist erschlossen worden“.

Man möchte meinen, einen nominalistischen Text vor sich zu haben, in dem die begriffliche Wesenserkenntnis durch ein für das Ding willkürlich gesetztes Zeichen ersetzt wird. Der lateinische Text bringt diese gnoseologische Distanz zur Washeit der Dinge noch stärker zum Ausdruck:

„Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta“.

Das Kapitel schließt mit dem Bekenntnis, in der Weisheit dieser Begrenzung unseres Wissens sich der Wahrheit zu nähern:

<sup>83</sup> *De conit.* I, 2: NvKdÜ 17, S. 10 f.

<sup>84</sup> *EBD.* I, 11: NvKdÜ H. 17, S. 60 f.

„Und je tiefer wir in dieser Unwissenheit wissend und weise geworden sein werden, um so mehr werden wir uns der Wahrheit selbst nähern“<sup>85</sup>.

Wie schon gesagt, die Unmöglichkeit einer genauen Wesenserkenntnis hindert Nikolaus nicht, sich zum erkenntnistheoretischen Realismus in der Universalienfrage zu bekennen:

„Darum sind die Universalien, die der Geist durch Vergleich bildet, Abbilder der in den Dingen verschränkten Universalien. Diese sind, noch bevor er sie durch jene äußeren Merkmale in verstehendem Begreifen seiner eigentlichen Tätigkeit entfaltet, im Geist selbst schon in Verschränkung. Denn er vermag nichts zu begreifen, das nicht schon in Verschränkung in ihm es selbst wäre. Im verstehenden Begreifen entfaltet er also in Merkmalen und Zeichen der Ähnlichkeit eine Art Abbild der Welt, die in ihm verschränkt ist“<sup>86</sup>.

J. Koch glaubte, daß Nikolaus Cusanus hier zum Universalienstreit Stellung nahm und seine eigene Auffassung gegen den Nominalismus abgrenzte, der die Universalien als reine Verstandesbegriffe ansah<sup>87</sup>. Zweifellos zielt der von Nikolaus hier vorgetragene Allgemeinbegriff auf so etwas wie die allen einzelnen der Art gemeinsame Natur. Dies geht deutlich aus dem vorhergehenden Text hervor: „Der Hund und die übrigen Tiere derselben Spezies sind wegen der ihnen einwohnenden gemeinsamen, eigengestaltlichen Natur vereint“<sup>88</sup>. Dennoch scheint mir bei genauem Hinsehen auf den Text ein nominalistischer Einfluß in der Frage nach dem Zustandekommen der Universalien vorzuliegen. Nikolaus beantwortet diese Frage in einem kleinen Relativsatz, der sich auf den Begriff der Universalien bezieht: „... die Universalien, die der Geist durch den Vergleich bildet.“ Das besagt aber nichts anderes, als daß die Abbilder der in den Dingen verschränkten Universalien durch Vergleichung gefunden und ihre Ähnlichkeit nicht durch die Abstraktion des Wesens aus dem Ding, sondern durch empirische Erfahrung, die sich wiederholt vollzieht, gewonnen wird. Dies erinnert an einen Text bei Robert Holcot, der zwar den Gebrauch der Species als Erkenntnisbild gegen Ockham ausdrücklich verteidigt, das Zustandekommen des Erkenntnisbildes jedoch rein empirisch, nämlich durch die sich wiederholenden Erfahrungen erklärt<sup>89</sup>.

7. Ein kräftiger Schuß vom Empirismus, den ich mir bei Nikolaus vom Impuls der nominalistischen Erkenntnislehre her erklären möchte! In der Vergleichung der Texte bietet sich noch ein weiteres, noch extremeres Beispiel dafür. Diesmal ist Crathorn der Vergleichspartner, auf dessen sensualistische Spezies-Theorie ich bereits hingewiesen hatte<sup>90</sup>. Crathorn unterscheidet zwischen der

<sup>85</sup> *Doct. ign.* I, 3: Schr. I, S. 202 f.

<sup>86</sup> EBD. II, 6: Schr. I, S. 354 f.

<sup>87</sup> Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis* S. 32.

<sup>88</sup> *Doct. ign.* II, 6: Schr. I, S. 354 f.

<sup>89</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *IV Sent.* q.10 (RBM) = Prologus (O) (siehe oben Anm. 46): RBM fol. 131<sup>va</sup> Z. 38 – 62; O fol. 207<sup>rb</sup>, Z. 20 – 38.

<sup>90</sup> Siehe oben Anm. 77.

Species, die im Gedächtnis bewahrt wird, und der Species, die ihr vorausgeht, die er auch *notitia genita vel verbum mentale* nennt. Diese kann sowohl von dem Gedächtnis hervorgebracht wie von dem extramentalen Ding hervorgerufen werden. Sie wird „in einem Organ, dem mittleren Gehirnentrikel, erzeugt und der Seele, dem erkennenden Subjekt, als Objekt zur Erkenntnis vorgegeben“<sup>91</sup>. Die so erzeugte Spezies bezeichnet Crathorn nicht formaliter als Erkenntnis, weil durch sie der Erkennende nicht formaliter erkennt. Sie darf nur *materialiter* oder *obiective* als Erkenntnis bezeichnet werden<sup>92</sup>.

Vergleichen wir diese Ausführungen mit einem Text aus *De coniecturis*, so müssen wir eine verblüffende Offenheit des Cusanus für eine sensualistische Rückbindung der intellektiven Erkenntnis feststellen. Zunächst in metaphysischer Analyse bleibend erteilt er der körperlichen Natur die Teilhabe an der des Verstandes zu, freilich in Andersheit des Lichtes der Vernunft. Vermittelt wird diese Teilhabe der körperlichen Natur an der des Verstandes durch die Sinne. Um nun keinen Zweifel an der Vermittlungsrolle der Sinne aufsteigen zu lassen, fügt Nikolaus hinzu: „Das Sinnliche steigt aber durch die körperlichen Organe bis zur Vernunft selbst auf, die am feinsten und geistigsten Geist des Gehirns hängt“<sup>93</sup>. Das Vegetative und das Sinnhafte vermitteln der Körpernatur die Teilhabe an der intellektuellen Natur, die ihrerseits über den feinsten und geistigsten Hauch des Gehirns zur körperlichen Natur herabsteigt. Gewiß, der Aufstieg des Niederen zum Höheren und der Herabstieg des Höchsten zum Niederen und Tiefsten gibt der *Ontologie* des Nikolaus von Kues die ihr eigene Struktur, wie es die symbolische Figur P zeigt, in der wir auch die Rolle des Lichtsymbolismus für den Stufenbau des gesamten Seines erkennen: *Licht* und *Finsternis* werden zu *Gott – Intelligenz – Seele* einerseits und *Körper* andererseits in Parallele gesetzt<sup>94</sup>. Man muß dabei berücksichtigen, welch großes Gewicht Nikolaus im Ganzen seiner Lehre auf die Erkenntnistheorie legte. So ist es unmöglich zu übersehen, daß die zitierte Aussage vom Hineinragen der sinnhaften Natur in die intellektive Natur des Menschen, auf die sie in dem

---

<sup>91</sup> Textinterpretation in Anführungszeichen wörtlich nach H. SCHEPERS II, 34<sup>va</sup>, S. 115.

<sup>92</sup> Vgl. CRATHORN, *Quaestiones*, fol. 34va: *Notitia genita vel verbum mentale distinguitur realiter a specie conservata in memoria, est enim una qualitas genita a specie conservata in memoria simillima sibi, quem, mihi videtur, imprimitur mediae cellulae, ubi impressa intuitive videtur ab anima cogitantis. Et in ista similitudine, quae est verbum speciei, scil. qua imprimitur similitudo istius rei cuius est species, ista cognoscitur et cogitatur species a qua generat et res extrinseca cuius est species. Talis autem notitia genita non dicitur notitia formaliter, quasi id, quo formaliter cognoscens cognoscit, sed dicitur notitia materialiter vel objective, quia seipsa immediate cognoscitur, quando ex ipso non procedit volitio spirata.*

<sup>93</sup> *De con.* II,16: NvKdÜ 17, S. 196 f.

<sup>94</sup> Vgl. auch die *Übersicht über die Grundgedanken der ars coniecturalis*, wie sie J. Koch skizziert hat: *Die Ars coniecturalis* S. 42.

*geistigsten Geist des Gehirns* trifft, nicht von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist.

8. So begegnen wir einer ganz eigenartigen Gegensätzlichkeit, die das ganze cusanische Denken durchzieht. Die Seinslehre stellt uns das Sein als ein durch verschiedene Stufen strukturiertes Ganzes dar, in dem die einzelnen Stufen oder Teile nicht getrennt und übergangslos voreinander oder nacheinander liegen. Vielmehr ragt das Höchste des Niedrigeren in das nächst Höhere irgendwie hinein. Dazu kommt, daß Nikolaus die Einheit des Kosmos in der göttlichen Einheit begründet<sup>95</sup>. In dieser Sicht, die das Zueinander der verschiedenen Seinsstufen oder Seinsbereiche wahrt, folgt das Denken des Cusanus eher Proklos und Ps.-Dionysius – vermittelt über Raimundus Lullus, – als Plato<sup>96</sup>. Den erkenntnismäßigen Zugang zu dieser Ganzheit, an dessen höchster Spitze der Schöpfer des Kosmos selbst steht, findet der Mensch nur in der konjekturalen Kunst, deren wichtigstes Instrument das Symbol ist. Den Gegensatz, von dem ich sprach, sehe ich in dem Gegenüber einer Einheitsmetaphysik von sonst kaum vergleichlicher Geschlossenheit und einer Erkenntnistheorie, die von dem Abstand des menschlichen Intellektes gegenüber dem Sein ausgeht.

Die Verneinung einer Wesenserkenntnis war eine Grundvoraussetzung der *nominalistischen* Erkenntnistheorie. Nikolaus Cusanus sagt nun, daß wir die Dinge nicht erkennen, *wie sie sind*<sup>97</sup>. Im *Nominalismus* tritt an Stelle der Wesenserkenntnis die Aussage als Inhalt des Wissens, der Satz, dessen Teile die für ihre Bedeutungsgehalte supponierenden Begriffe sind. Die Satzlogik wird so zum entscheidenden und fast ausschließlichen Instrumentarium des Wissens. Nikolaus schafft sich im Symbolismus der mathematischen Formen und Figuren ein ähnliches Instrumentarium, mit dem er der menschlichen Erkenntnis das Wesen des Kosmos und seines Schöpfers zu erschließen hofft, ohne es je wirklich zu erreichen. Schon Ockham hat die Verborgenheit Gottes vor dem Licht der menschlichen Vernunft mit Hilfe seines Suppositionsbegriffes ausgesprochen und war überzeugt, mit dieser seiner Lehre in der gläubigen Überlieferung der Väter zu stehen<sup>98</sup>.

Holcots fromme Skepsis, die ihn, den Logiker, dazu treibt, vor einem übermäßi-

---

<sup>95</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 140 f.: Diese kontrakte Existenzweise des Universums besagt jedoch nicht, daß das Universum nur die Summe seiner Glieder sei. Seine Einheit ist wohlgesichert dadurch, daß alles Geschaffene in der göttlichen Einheit ideell enthalten und auf diese hinbezogen ist und daß der Einheit der Schöpfung im göttlichen Weltenplan eine intentionale Priorität vor den Teilen und der gegensätzlichen Besonderheit des Konkreten zukommt. In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, daß „*Gott durch das All in allem ist und Alles durch das All in Gott*“. Quellenhinweise ebd.

<sup>96</sup> Vgl. R. HAUBST, a. a. O., S. 140.

<sup>97</sup> Siehe oben Anm. 52.

<sup>98</sup> Siehe oben Anm. 18. Dort der Text aus WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 3 q. 2 I.

gen Gebrauch der Logik in der Reflexion über das Glaubensgeheimnis zu warnen<sup>99</sup>, hat ihre Parallelen bei Nikolaus, z. B. in der Christologie. Weil keine Proportion des Unendlichen zum Endlichen besteht, ist das göttliche Wesen für unser rationales Denken nicht in sich unmittelbar erfaßbar<sup>100</sup>. Daraus ergibt sich die Forderung, vor dem Christusgeheimnis die Vernunft in ihre Grenzen zu weisen. «Die Ursache der „vielen falschen Vorstellungen darüber, wie sich – in Christus – die menschliche Natur der göttlichen Hypostase eint“, sieht der Kardinal, wie das Ende der *Cribratio Alchoran* zeigt, in einer falschen Grundhaltung gegenüber dem Mysterium. Zu dieser bemerkt er: „Was jeden Intellekt übersteigt, kann die Vorstellungskraft (imaginatio) nicht erreichen“<sup>101</sup>. »

Verweilen wir noch einen Augenblick bei jener reflektierenden Bewegung, in der sich *nominalistische* Erkenntniskritik auf das Erkenntnismittel *zurückbeugt*. Crathorn war dabei über das *Satzwissen* Wilhelm Ockhams und Robert Holcots – als dem eigentlichen Inhalt der menschlichen Erkenntnis – noch hinausgegangen und hatte *Bedeutungsgehalte* an Stelle der Wesenheiten, die gemäß der *realistischen* Erkenntnistheorie aus den Dingen auf dem Wege der Abstraktion gewonnen wurden, gesetzt. Schepers hob die sensualistische Tendenz der Lehre Crathorns hervor, die sich aus dessen sensualistisch-materialistischem Speziesbegriff ergab<sup>102</sup>. Die zitierte Belegstelle zeigt m. E. aber auch das Gegenstück dieses sensualistischen Erkenntnisbildes (d. h. einer Species, die im Gehirn als dem körperlichen Organ gebildet wird), nämlich ein rein intellektives Gebilde: das *Significatum per propositionem*, das weder mit dem Satz noch mit dem Außending gleichzusetzen ist. Der intentionale Status dieses intellektiven Gebildes läßt sich bei Crathorn am besten in der Quaestio über die *Futura contingentia* studieren, weil es dort ständig um die Gegenüberstellung von extramentaler Sache und dem mit einer Aussage gemeinten Wahrheitsinhalt geht<sup>103</sup>. So zeigt m. E. der *Nominalismus* Crathorns ein eigenartiges Doppelgesicht – *sit venia verbi!* – von Sensualismus und Intellektualismus. Man dürfte auch nicht fehlgehen, den Anstoß zu der *sensualistischen* Speziestheorie in den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften, besonders der Medizin, zu sehen, die nun in das theologische und philosophische Denken eingebracht werden. Ich meine, daß Crathorn einem grundsätzlichen Empirismus, wie wir ihn bei den Engländern des 17. und 18. Jahrhunderts antreffen, innerlich fernstand. Er sah noch immer den eigentlichen Erkenntnisinhalt in einem geistigen Wort – *volitio spirata* –, für das die in der Gehirnzelle gebildete Species nur *materialiter* und *obiective* von Bedeutung ist<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Siehe oben Anm. 15.

<sup>100</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* S. 122.

<sup>101</sup> EBD., S. 113.

<sup>102</sup> Siehe oben Anm. 92.

<sup>103</sup> Siehe oben Anm. 80; ferner F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 360.

<sup>104</sup> Vgl. den Text in Anm. 92.

Von diesen Überlegungen her, zu denen uns zum Schluß ein wenig bekannter Magister der *nominalistischen* Schule anregte<sup>105</sup>, skizziere ich noch einmal in zwei Sätzen die Grundstrukturen der cusanischen Erkenntnislehre. Nikolaus legt uns in der *Ars coniecturalis* ein Erkenntnisinstrument vor, das den ganzen Kosmos einbezieht und zugleich durch den Symbolismus die menschliche Erkenntnis von der Wesenheit der Dinge und ihres Schöpfers wie durch eine unüberschreitbare Schranke – trotz des Vermittlungscharakters, der natürlicherweise dem Symbol zukommt – trennt. Dabei tritt im Erkenntnisvollzug die sinnenhafte Natur in ihrer höchsten Spitze unmittelbar in die intellektive Natur ein<sup>106</sup>.

Der großartige Entwurf, in dem Nikolaus den Kosmos als eine Einheit darstellt, die schließlich im Schöpfer selbst gründet, darf uns nicht über die Spannungen<sup>107</sup> hinwegtäuschen, die er enthält. Sie stammen aus der geistigen Situation des 14. Jahrhunderts, in dem ähnlich wie im 13. Jahrhundert Impulse auf die Theologie stießen, die aus dem profanen Wissensbereich stammten. Im 13. Jahrhundert war es vornehmlich die Metaphysik<sup>108</sup>. Sie stand jedoch in der Form, wie sie im Umkreis der Scholastik betrieben wurde, in einer gewissen Nähe zur spekulativen Theologie. Im 14. Jahrhundert wandte sich das Interesse neutralen Gebieten zu: der Logik, der Mathematik, der Physik. Damit begann eine Entwicklung, in der sich der Theologe vom Fortschritt der profanen Wissenschaften gefordert sah. Die neuen Probleme wurden vornehmlich von *nominalistischen* Magistern vorangetrieben. Nikolaus Cusanus griff einen großen Teil dieser *modernen* Problematik auf. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung und die Fruchtbarkeit seines Denkentwurfes für die Zukunft begründet.

---

<sup>105</sup> Auf die Bedeutung dieser *vergessenen* Magister für die Würdigung der *großen Denker* und ihrer Leistung hat auch H. SCHEPERS hingewiesen (II, S. 135).

<sup>106</sup> Siehe oben Anm. 93.

<sup>107</sup> Mit diesem Ausdruck *Spannungen* beabsichtige ich keineswegs, von einer Dialektik im Denksystem des Cusanus zu reden. Vgl. dazu H. G. SENGER, a. a. O., S. 20, Anm. 3a; dort auch die Hinweise auf die einschlägige Literatur.

<sup>108</sup> Natürlich erhielt die Logik ihre entscheidende Grundlegung bereits im 13. Jahrhundert. Ihr *Textbuch*, die dem PETRUS HISPANUS zugeschriebenen *Summulae logicales*, legen in diesem Jahrhundert für die Folgezeit die Hauptprobleme vor. Eingeleitet wurde diese Grundlegung der Logik durch die Aristotelesverbote von 1210 und 1215 (vgl. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis* I, Paris 1889, S. 70, N. 11; S. 78, N. 20) insofern diese gerade die logischen Schriften ausnahmen und damit der Ausbildung der Logik – auch als Instrument einer begrifflichen Theologie – Vorschub leisteten. Die Entwicklung der mittelalterlichen Logik zu ihrer vollen Blüte vollzog sich allerdings im 14. Jahrhundert.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Norbert Hinske)

HINSKE: Wir hatten alle gehofft, daß Herr Kollege Hoffmann aus Erfurt heute in unserer Mitte sein würde; es schmerzt uns wohl alle, daß er nicht bei uns ist. Ich will nur zwei Worte zu seiner geistigen Herkunft sagen; ich will an seine Dissertation bei Koch erinnern über Johannes Luterell und seine Anklageschrift gegen Ockham<sup>1</sup> und an seine Habilitationsschrift über die theologische Methode bei Robert Holcot<sup>2</sup>, nur um seine Herkunft aus der Nominalismusforschung zu kennzeichnen. Herr Kollege Schepers hat sich lebenswürdigerweise dazu bereit erklärt, das Referat zu verlesen. Ich darf ihm sehr herzlich für die Mühe des Vorlesens danken. Er hat, so möchte ich hinzufügen, stark gekürzt und auch sämtliche positiven Äußerungen über sich selbst diskret weggelassen, und deren waren es sehr viele. Ich denke, eine Diskussion ist schlecht möglich, weil Herr Hoffmann sich ja nicht verteidigen kann, aber vielleicht sollten wir doch ein paar Voten sammeln, damit er in der Einsamkeit, zu der er durch die politischen Verhältnisse verdammt ist, ein bißchen Echo bekommt\*.

*Ein 64-jähriger Herr M. L. SCHMITZ drückte in bewegten Worten sein Bedauern darüber aus, daß eine politische Trennung den direkten Gedanken-Austausch mit dem Verfasser des Referates, dem er hohe Anerkennung zollte, verwehrte.*

HINSKE: Sie haben sehr deutlich formuliert, was wahrscheinlich jeden von uns in dieser oder jener Form bewegt hat. Wenn ich aber noch etwas ganz Profanes hinzufügen darf: ich bedauere auch, daß Herr Hoffmann nicht da ist, weil ich ihn gern nach ein paar philosophiehistorischen Einzelheiten gefragt hätte; es ist für mich z. B. im Hinblick auf die weitere Geschichte der Abstraktionstheorie außerordentlich interessant, daß schon Cusanus so deutlich den Vorrang der comparatio vor der abstractio proklamiert; dieser Vorrang ist ja vielleicht auch bei Kant das Hauptargument gegen die überlieferte Abstraktionslehre<sup>3</sup>. Dabei habe ich freilich den Eindruck – aber da hätte ich gern Herrn Hoffmann selbst gefragt –, daß zumindestens im 18. Jahrhundert der eigentliche Sinn des Abstraktionsbegriffs des Mittelalters nicht mehr verstanden wurde. Ich darf zu diesem Thema hier nur auf die Arbeit von Herrn Kollegen

<sup>1</sup> Vgl. nunmehr: F. HOFFMANN, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell*: Erfurter Theologische Studien 6, Leipzig 1959.

<sup>2</sup> DERS. *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhtMA, N.F. Bd. 5 (1972).

\*DER HERAUSGEBER: Nachträglich hat F. Hoffmann nun doch an Hand der Diskussionsbeiträge zu drei Voten Stellung genommen. Diese Stellungnahmen fügen wir im folgenden in Klammern mit bei.

<sup>3</sup> Vgl. I. KANTS *Logik*, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg 1800, 6, S. 145 ff. (Akad.-Ausg. Bd. IX, S. 94 f.); *Refl. 2854* (Akad.-Ausg. Bd. XVI, S. 547) und *Refl. 2876* (ebd. S. 555 f).

Kremer verweisen<sup>4</sup>. Weil ich Herrn Hoffmann eine Frage wie diese stellen wollte, tut es mir sehr leid, daß er nicht unter uns sitzt und selbst antworten kann, und ich glaube, er hätte eine sehr gelehrte Antwort gegeben. Darf ich nun aber noch nach weiteren Fragen und Voten, die man ihm ja vielleicht auch schriftlich übermitteln kann, fragen?

(HOFFMANN zur Anfrage von Herrn Hinske: „Der eigentliche Sinn des Abstraktionsbegriffes wurde wohl zumindestens im 18. Jhd. nicht mehr verstanden“: Schon Thomas bezeichnet mit Abstraktion zweierlei: erstens das Bilden eines Begriffes und zweitens das Absehen von einzelnen Bestimmungen bereits gebildeter Begriffe. Zu 1: Da das Allgemeine als Gegenstand der Vernunft erkannt werden muß, ist dieser selbst die Fähigkeit zuzuschreiben, zur Wesenserkenntnis aktuiert zu werden. Die Vernunft muß aktuiert werden, weil sie durch ihre Bindung an die Materie in der menschlichen Natur nur potentiell intelligibel ist. Bedingung dieser Aktuierung und damit der Abstraktion ist das Licht der Vernunft. In diesem, das von Gott gegeben ist, wird das Sein (zuerst das allgemeinste) im Einzelnen, sinnlich Gegebenen erkannt. Abstraktion bedeutet also ein *Hineinschauen* der Vernunft in das Wesen des Seienden und das Bilden einer diesem Wesen entsprechenden Form. Zu diesem Hineinblicken in die Schöpfung gewährt der Schöpfer selbst die Erleuchtung (nach Augustinus) oder das intelligible Licht (nach Thomas). In dem Abstraktionsbegriff des hl. Thomas erhielt die Abstraktionslehre der Scholastik ihre ontologisch tiefste Ausformung. Sie beruht auf der aristotelisch-thomistischen Metaphysik und der ihr entsprechenden Schöpfungstheologie. Mit dem Schwinden dieser beiden Grundlagen ging auch das Verständnis für den scholastischen Abstraktionsbegriff dahin. Im 18. Jhd. ist diese Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gelangt. Zu 2: Abstraktion als Absehen von Einzelbestimmungen eines Begriffes hat sich auch in den verschiedenen Richtungen der neuzeitlichen Philosophie erhalten, jedoch unter Aufgabe der metaphysischen Rückbindung dieses Gebrauches von Abstraktion, wie sie bei Thomas war.)

HAUBST: Ich möchte die Bedeutung des Satzes *Omnis inquisitio in comperatione facili vel difficili existit* zu Anfang von *De docta ignorantia*<sup>5</sup> unterstreichen. Dieser Satz hat einen weiteren und elementareren Sinn als dann der folgende Satz: *Infiniti ad finitum non est proportio*<sup>6</sup>. Denn der zweite Satz ist in mathematischer Hinsicht gesagt: Das Absolute transzendiert jedes Größenverhältnis, das mathematisch faßbar ist. In *De coniecturis* steht dem entsprechend: *Uni-*

<sup>4</sup> K. KREMER, *Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin*: TThZ 70 (1963), S. 105-116.

<sup>5</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 23).

<sup>6</sup> EBD. I, 3 (S. 8, Z. 20).

*tatem participabilem pariter et inparticipabilem intelligito!*<sup>7</sup>. Das besagt: Durch alles, was wir von der Welt und deren Dimensionen her erfassen, kommen wir nur analog ans Göttliche als absolute Einheit heran. Die göttliche Einheit ist viel tiefer, von einer transzendenten Seinsfülle. Oder umgekehrt: Das Sein Gottes geht *nicht* in seiner abbildlichen Selbstentfaltung auf. Damit möchte ich zugleich antworten auf die letzten Fragen im Referat von Herrn Stallmach. Mit dem *Omnis cognitio in comperatione facili vel difficili existit* aber, meine ich, will Cusanus auch die Erkenntnis der Universalien erklären und der ganzen Struktur des Kosmos, der sich in Universalien aufbaut. Die Vorstellung von Abstraktion, wie sie von Thomisten mitunter verstanden wird, nach der das Universale sozusagen mit der Form abhebbar wäre von der individuierenden Materie, ist ja Cusanus fremd, weil für ihn auch die Form durch und durch individuell ist. Nur durch den Vergleich der Individualitäten und individuellen Seinsformen kommt demnach das Universale zustande. Dieses hat freilich eine kosmische Gültigkeit und apriorische Gültigkeit, so man will, wenn man es alsdann mit dem Individuellen in unserer Erfahrung vergleicht.

BECKMANN: Herr Prof. Hoffmann hat in seinem Beitrag den Zusammenhang zwischen den spätmittelalterlichen Denkern, deren Erforschung er sich in besonderem Maße gewidmet hat, und dem Gegenstand dieses Symposions, Nikolaus von Kues, mit Hilfe des Nominalismusbegriffs gekennzeichnet. Nun ist der Begriff des *Nominalismus* heute wieder stark kontrovers. Ich glaube, er ist immer schon kontrovers gewesen, nur sind wir uns dessen heute in zunehmendem Maße bewußt. Dies liegt vor allem daran, daß der Nominalismusbegriff zur Kennzeichnung recht unterschiedlicher historischer wie systematischer Standpunkte in der Philosophie hat erhalten müssen und vielfach noch immer erhalten muß. Ich stimme Herrn Hoffmann unbedingt zu, wenn er meint, daß die Klärung sowohl des Nominalismusbegriffes selbst als auch seiner historischen wie systematischen Verwendung innerhalb der Philosophie nur über strenge Einzeluntersuchungen vorbereitet werden kann. Ich bin freilich nicht ganz sicher, ob er selbst diesen Weg in seinem soeben verlesenen Referat eingeschlagen hat. Wenn ich es richtig sehe, unterscheidet auch er nicht konsequent zwischen historischer oder systematischer Verwendungsweise des Nominalismusbegriffs. Verwendet man diesen Begriff rein historisch, so habe ich große Schwierigkeiten einzusehen, wieso NvK Nominalist gewesen sein kann, wenn man von Herrn Hoffmanns Bestimmung ausgeht, der Nominalismusbegriff kennzeichne die erkenntniskritische Haltung der Denker des 14. Jahrhunderts. Geht es andererseits um die philosophisch-systematische Bedeutung des Nominalismusbegriffs, so sehe ich nicht, wie Herr Hoffmann die Gefahr der Äqui-

---

<sup>7</sup> *De coni.* II, 6 (h III, N. 98, Z. 2). Die neuplatonische Vorgeschichte dieses Satzes weist G. VON BREDOW in *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg/Br. 1972, S. 41 f. und 46 - 48 auf.

vokation ausschließt. „Nominalismus“ als Kennzeichen der erkenntnistheoretischen Grundposition der Denker des 14. Jhdts. (etwa Ockhams) ebenso wie des Nikolaus von Kues? – ich vermag nicht zu erkennen, wie Herr Hoffmann die Schwierigkeit handhabt, entweder Cusanus z.B. einen Ockhamisten oder ihn und Ockham von einem (wie bestimmten?) systematischen Standpunkt aus „Nominalisten“ zu nennen. – Im übrigen jedoch bin ich für die vielfältigen Anregungen des Beitrages von Prof. Hoffmann dankbar, und ich kann nur hoffen, daß sein Referat bald im Druck vorliegen wird.

(*HOFFMANN zum Votum von Herrn Beckmann*: Hier muß ich einiges nochmals differenzieren und z. T. Mißverständnisse richtigstellen, die durch die unglückliche Kürzung meines Referates hervorgerufen wurden.

1. An keiner Stelle meines Referates habe ich NvK einen „Nominalisten“ genannt. Dies würde ich niemals sagen. Die Überschrift des Referates habe ich in der Einleitung so deutlich analysiert, daß sie nicht mehr zu dem in einem solchen Dictum formulierten störenden Mißverständnis führen durfte.

2. Die Möglichkeit einer *Äquivokation* des Nominalismusbegriffes wird solange gegeben sein, wie dieser als Arbeitsbegriff für die Richtung gebraucht wird, die sich in der Universalienlehre deutlich von Realismus des Thomas von Aquin wie auch vom skotistischen Realismus getrennt hat. Ich würde statt von *Äquivokation* lieber von einem *ampliativen Gebrauch* des Begriffes sprechen. Vielleicht sollte man ihn tatsächlich ganz aufgeben. Doch dem haben sehr bedeutende Meister der scholastischen Forschung widersprochen, worauf ich in Anm. 2 meines Referates hingewiesen habe. Es ist noch nicht lange her, daß Josef Koch (†) in einem Votum zum Referat, das Herr Pater Platzeck auf dem Cusanus-Symposion 1967 hielt, wörtlich formulierte: „Aber im Compendium, seinem *letzten* Werk, hat Cusanus eine ausgesprochen nominalistische Erkenntnistheorie“<sup>8</sup>. Diese Vorgänge sowie der mir angetragene Auftrag, über das Verhältnis des NvK zum Nominalismus zu handeln, haben mich zur Beibehaltung des Begriffes bewogen.

3. So blieb nur der Ausweg, durch ausführliche Textzitate eine allgemeine Synthetisierung der verschiedenen Phänomene zu vermeiden. Diese in den Anmerkungen und Literaturhinweisen gegebenen Erläuterungen gehören wesentlich zum Ganzen des Referates. Diesen methodisch-formalen Bemerkungen möchte ich noch einige inhaltliche hinzufügen. Ich sagte ja in der Einleitung, daß ich von Magistern des „Nominalismus“ (in Anführungszeichen gesetzt!) auf NvK schauen will. Meine Absicht war es, die in sich natürlich eigenständige Philosophie des Cusanus im Lichte jener Phänomene zu zeigen, die das geistige Bild seiner Zeit beeinflußt und gegenüber der *Hochscholastik* verändert haben. Ich meine, daß in der Wende vom 13. zum 14. Jhd. auf die Theologie in ähnlicher Weise neue Probleme und *Provokationen* zukamen wie durch die *Entdeckung* des (ganzen) Aristoteles im 13. Jhd. – und durch den Einstrom der arabischen Philosophie. Diesen letztgenannten Vorgang hat man ja übrigens

<sup>8</sup> Vgl. MFCG 6 (1967), S. 46.

auch mit Begriffen in die Philosophiegeschichte einzuordnen versucht, die Differenziertes zur Synthese zu führen suchten und zuweilen auch umstritten wurden, wie etwa: 'Lateinischer Averroismus', 'häretischer Aristotelismus' u. dgl.

Solche Vorgänge bewirken zweierlei: Abstoßung des Radikalen und Aufnahme des Assimilierbaren. Bei beiden Vorgängen vermag niemand leicht zu sagen, ob sie eine für den Fortgang der Theologiegeschichte günstige Wirkung haben. Die Theologie muß sich solchen neuen, oft als Provokation empfundenen Impulsen stellen. Albertus Magnus hat dies in der hier als Beispiel angeführten Wende von der „lateinischen Philosophie“ zum Aristotelismus sogar seinen Kollegen im Lehramt zugerufen, als er sie bat, „die von ihm aufgeworfenen Fragen über den rezeptiven und tätigen Intellekt ernst zu nehmen und gegebenenfalls – wenn notwendig – selbst in so wunderbaren und hohen Fragen, die viel zur theologischen Erkenntnis beitragen, zweifeln zu lernen“<sup>9</sup>. Es ist nicht leicht, solche in der Beurteilung und in der Quellenfrage noch im Fluß befindlichen Probleme zu behandeln. Wenn man es wagt, dann nicht in der Absicht, fertige Lösungen anzubieten, sondern unter dem einmal auf einer Mediävistentagung von Paul Wilpert ausgesprochenen Motto: Aus der Werkstatt – für die Werkstatt und mit dem bescheidenen Wissen, daß Bessere es besser machen könnten.

Vielleicht müssen wir unter den oben umschriebenen Voraussetzungen auch den – ich wage den Begriff – Nominalismus in das Ganze der Theologie- und Philosophiegeschichte integrieren.)

MEINHARDT: Ich möchte nur eine kurze Bemerkung zu dem Gesagten machen – es ist schon zu feierlich, sie eigens ins Mikrofon zu sprechen. Die Frage des Nominalismus bei Cusanus liegt nun einmal in der Luft. Paul Wilpert hat sie damals in Brixen mit sehr viel Lautstärke in das Publikum geschleudert. Eine Frage, die er stellte, ist auch hier wieder aufgetaucht. Cusanus verwendet nominalistische Begrifflichkeit, wie verbindet er damit seine hochspekulative Metaphysik? Mir scheint, eine Antwort darauf ist die Entwicklung, die die cusanische Erkenntnistheorie genommen hat. Es ist mir aufgefallen, daß die Stellen, die Hoffmann zitiert hat, fast durchweg aus den frühen Schriften stammen, aus *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. Durch Vergleich bildet der Geist Begriffe, das stammt aus *De docta ignorantia*<sup>11</sup>. *Idiota de mente*, vor allem *De mente* IV, ist von Hoffmann nicht zitiert worden. *De mente* aber ist,

<sup>9</sup> Vgl. L. HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 39 (1972), S. 172.

<sup>10</sup> *Nikolaus von Kues und der Nominalismus*. Vortrag auf dem Internationalen Cusanus-Kongreß in Brixen 1964. Wilpert hat das Manuskript leider für den Druck in den Kongreß-Akten nicht mehr fertigstellen können.

<sup>11</sup> Vgl. etwa *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 15 – 16): comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.

jedenfalls scheint mir das plausibel, eine Antwort auf die Fragen, die der Nominalismus stellt. Denn nach *De mente* entstehen die Begriffe nicht mehr durch Vergleichung von Sinneseindrücken, sondern deshalb, weil der Geist als erstes Abbild der göttlichen *Complicatio* die Urbilder schon in sich hat. Die Frage nach einem Nominalismus bei Cusanus läßt sich vielleicht besser beantworten, wenn man sie in Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Erkenntnistheorie sieht.

SCHEPERS: Die Frage nach nominalistischen Tendenzen oder Strukturen bei NvK ist sehr interessant, aber für meine Begriffe eine viel zu früh gestellte. Solange wir noch nicht genau wissen, was im eigentlichen Sinn als Nominalismus anzusehen ist, bietet diese Benennung dem Historiker kein brauchbares Arbeitsinstrument. Solange noch die Untersuchungen ausstehen, die eine Differenzierung der verschiedenen Richtungen und auf diesem Hintergrund den Aufweis des Nominalismus als einer einheitlichen Position leisten, bleibt diese Benennung für mich ein Rätselwort, nach Mode und Belieben für Lob oder Schimpf gleichermaßen zu mißbrauchen.

Auch den vorgetragenen Versuch von Hoffmann halte ich daher für nicht vertretbar. Die konträren Positionen von Ockham und Crathorn wird man kaum in einer Entwicklungslinie sehen dürfen, in deren Verlauf sich auch NvK einreihen ließe. Auch schlägt das vorgelegte Material keine tragende Brücken zu Cusanus. Das sage ich nicht, weil ich mich einer allzu lange geltenden Meinung anschließen möchte, die alles fernhalten möchte, was nach Nominalismus riecht. Es ist unbestritten, daß an vielen Universitäten im 15. Jhd. ein Lehrbestand an Philosophemen vertreten wurde, den man bereits damals unter dem Titel Nominalismus zu subsumieren begann. Fraglich ist jedoch, ob dieser Lehrbestand als Nominalismus anzusehen ist im Sinne einer Definition, die auch auf die extremen Vertreter aus dem frühen 14. Jhd. passen würde. Sicher ist jedenfalls, daß mehrere der in diesem Vortrag als nominalistisch angesprochenen Tendenzen der ganzen Zeit zu eigen waren und nicht den sog. Nominalisten vorbehalten blieben, wie beispielsweise der Zug zur Empirie, der sich vor allem in der Merton-Schule in Oxford zeigt, bei Bradwardine, Burleigh und anderen als Nominalistengegner bekannten Denkern. Die Gemeinsamkeit der Sprache und Methoden entspringt vielmehr der gleichen Aufgabe, vor die sich die Magister gleich welcher Provenienz gestellt sahen, der Aufgabe nämlich, mit den neuen Realitäten fertig zu werden, die von der Wissenschaft in die theologische Diskussion gebracht werden.

(HOFFMANN zum *Votum von Herrn Schepers*:

Nach dem bereits Gesagten möchte ich zu der Einwendung von Herrn Schepers lediglich mit einer Richtigstellung antworten. Ich habe in meinem Referat nirgendwo Crathorns Position als „Weiterentwicklung“ der Lehre des Wilhelm Ockham oder des Robert Holcot bezeichnet. Es ist richtig, daß ich für die geistige Bewegung etwa von Thomas bis zu den dreißiger Jahren des 14. Jhdts. (und schließlich bis Nikolaus Cusanus) auch den Ausdruck „Entwicklung“

gebraucht habe. Daß in diesem Vorgang im einzelnen sehr disparate Denkwürfe eingeschlossen sind, steht außer Frage und schließt den Begriff „Entwicklung“ nicht aus. Um das Gemeinte zu verdeutlichen, zitiere ich Johannes Hirschberger<sup>12</sup>: „Mit der Sinnlichkeit wird erst in der neuzeitlichen englischen Philosophie Ernst gemacht werden. Aber wir sehen aus Scotus und dann noch mehr aus Ockham, wie man sich dieser *Entwicklung* nur langsam und allmählich nähert, aber doch *wirklich nähert*, und erkennen aus solchen Beobachtungen, wie die Neuzeit sich *kontinuierlich* aus dem Mittelalter herausbildet und nicht, wie man manchmal naiv glaubt, plötzlich wie Athena aus dem Haupt des Zeus als das ganz Neue und Andere hervorgetreten ist.“)

DE GANDILLAC: Was sich in diesem Vortrag als Nominalismus darstellt, ist tatsächlich ein Gesamtbild des 14. Jahrhunderts mit verschiedenen Motiven. Sicher ist der Begriff der *potentia absoluta* bei Ockham und seinen Jüngern ganz wichtig. Bei Cusanus ist aber dieser Begriff in einem ganz anderen Sinne zu verstehen. Die göttliche Allmacht bedeutet für ihn ja keine reine Willkür. Andererseits: Darf man von einem cusanischen Nominalismus sprechen, so gilt eine solche Benennung nur insofern, als man die Ausdeutung der aristotelischen Erkenntnistheorie betrachtet, welche schon von Abaelard verteidigt wurde, und zwar als Betonung der synthetischen Tätigkeit im Gegensatz zur platonisch-augustinischen Illuminationslehre. Jedenfalls ist die Methode der wissenschaftlichen Forschung bei NvK vom reinen Empirismus der Ockhamisten des 14. Jahrhunderts weit entfernt, obgleich diese die Beobachtung der Tatsachen fördern und einige Variationen mit mathematischen Formeln darstellen. Die cusanische Dialektik des Unendlichen fehlt, wie es scheint, bei ihnen, wenn sie auch Kategorien und Synkategoreme scharf unterscheiden. Da aber handelt es sich keineswegs um eine spezifisch nominalistische Denkart.

HAUBST: Ich möchte noch etwas hervorheben, worin ich mit Fritz Hoffmann durchaus einig bin<sup>13</sup>. Es gibt geschichtlich und im tatsächlichen Sprachgebrauch der Historiker drei Nominalismusbegriffe: Der eine ist der üble *der* Theologen, die Gott in seiner *potentia absoluta* die Möglichkeit zuschreiben, die Seligen des Himmels in die Hölle zu stoßen und die Verdammten in den Himmel zu bringen. Das ist u. a. die bizarre Auffassung des Pariser Professors Jean de Mirecourt, die im Jahre 1347 verurteilt wurde. Der zweite Nominalismusbegriff ist der der Skepsis gegenüber den Universalbegriffen; ich habe den Eindruck, daß in dieser Diskussion zu sehr die Auffassung von Hoffmann mit diesem skeptischen Nominalismus identifiziert wurde. Nach diesem haben die Universalien keine Gültigkeit. Wohl aber nach Cusanus, auch sogar irgendwie nach Ockham, nach diesem freilich keine durch Abstraktion einfach der Wirklichkeit entnommene und keine so sicher und präzise greifbare. Der Nominalis-

<sup>12</sup> *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Basel–Freiburg–Wien 81965, S. 542.

<sup>13</sup> Vgl. MFCG 6 (1967), S. 46 f. (meine Position) sowie ThPh 46 (1971), S. 257 und ebd. 49 (1974), S. 242 (F. Hoffmann).

musbegriff, auf den Hoffmann sich hier beschränkt, ist (drittens) der *erkenntnistheoretisch-kritische*. Und daher, meine ich, ist dies der springende Punkt – bei dessen Vergleich mit dem „Realismus“, auch gegenüber der Erkenntnistheorie, wie sie Thomas vertritt: Bei Thomas ist das Universale das *primum intentum* bei der Abstraktion, und zwar das Universale *in re* als etwas, das von der Sache *ordine directo* in dem abstrahierenden Begriff begriffen wird. Das Universale, wie wir es im Kopf haben, als Begriff, ist demgegenüber schon eine *intentio secunda*, nach Thomas wie auch nach Raimund Lull. In der Sicht der „nominalistischen“ Sprachlogik ist es umgekehrt: die *intentio prima* ist das, was wir aussprechen, was wir mit dem Satz bezeichnen wollen, das *complexum*; so auch gelegentlich bei Cusanus<sup>14</sup>. Das ist zweifellos ein vor allem Holcot entsprechender Nominalismus-Begriff.

Bei Cusanus muß sich die Fragestellung besonders darauf konzentrieren: Sieht auch er die erste Intention zunächst einmal nur darin, Begriffe zu bilden, *conceptus facere* (solche Ausdrücke kommen bei ihm vor<sup>15</sup>), Begriffe, die dann auch real gelten (wobei die Realgültigkeit eine sekundäre Frage ist)? Oder tut er gleich einen Griff in die Realität und packt dort das Universale, das dort schon in den Gemeinsamkeiten der Individuen vorgegeben ist, und der Begriff ist erst sekundär? Ich meine, daß NvK den Begriff als Gebilde des Geistes wenigstens *pari passu* mit der Frage nach der Gültigkeit dessen, was er bezeichnet, in die Reflexion zieht. Das differenziert ihn im Vergleich zu Thomas und bringt ihn den „Nominalisten“ näher, zumindest insofern, als er auch deren Sprache und erkenntniskritische Anliegen der Nominalisten in seine Schau und Erkenntnislehre aufnehmen und einarbeiten wollte.

---

<sup>14</sup> *Comp.* 11 (h XI/3, N. 36, Z. 6).

<sup>15</sup> Vgl. *De mente* 6 (h V, S. 69 Z. 20 f.); *Comp.* 7 (h XI/3, N. 20, Z. 10 – N. 21, Z. 4); EBD. 11 (N. 35).

## APRIORISMUS ODER KAUSALDENKEN NACH DER CUSANISCHEN AUFFASSUNG VON DER GOTTESERKENNTNIS?

Von Wilhelm Dupré, Chicago/Nijmegen

Es ist eine Tatsache, daß Cusanus in seinem Philosophieren immer wieder auf das Gottesproblem zu sprechen kommt. Die Frage nach Gott erweist sich als das *eine* Thema, das in sich wiederholenden Ansätzen geradezu ohne Ende entfaltet wird. Nicht nur das; die Frage nach Gott wird zum Maßstab dessen, was sagbar ist und wie es gesagt werden soll. Ihre Bedeutung ist alles umfassend und damit sowohl theoretisch als auch praktisch relevant. Es ist kein Zufall, daß die meisten Schriften des Cusanus mit einem Lobpreis Gottes enden.

Angesichts dieser Problemstellung bedarf es keines eigenen Beweises, daß die Fragen, die wir interpretierend an Cusanus herantragen, aus der Sicht dieses Themas entwickelt werden können, ja, entwickelt werden müssen.

Während damit das Thema dieses Referates grundsätzlich gerechtfertigt ist, zeigt sich allerdings zugleich auch eine gewisse Ambivalenz, die wir nicht aus den Augen verlieren sollten. *Einerseits* können wir uns fragen, ob die Gotteserkenntnis nach der Auffassung des Cusanus auf Apriorismus oder Kausaldenken gegründet ist, bzw. nahe steht. Wir setzen dann ein allem Philosophieren vorausgehendes bzw. implizites philosophisches System voraus, in dem die Gotteserkenntnis ihren bestimmten Platz hat, und auf Grund dessen wir die Variationen dieser Problematik bei den einzelnen Philosophen untersuchen können. *Andererseits* müssen wir erwarten, daß die cusanische Auffassung der Gotteserkenntnis das Problem von Apriorismus und Kausaldenken in ein bestimmtes Licht stellt. In diesem Falle würden wir das philosophische System nicht voraussetzen oder im Sinne impliziter Gegenwart vorwegnehmen, sondern wir würden die Gottesfrage mit der Frage nach dem System und seiner Konstitution korrelieren.

Ich möchte dieser Ambivalenz dadurch Ausdruck verleihen, daß ich einmal die Frage nach Gott als philosophisches Problem behandle, und zum andern das Problem der Gotteserkenntnis mit dem der Seinsvermittlung verbinde. Auf dieser Basis können wir dann sowohl die Bedeutung des *causa*-Gedankens bei Nikolaus von Kues untersuchen als auch das Verhältnis von Erfahrung und *a priori* näher bestimmen. Bevor ich jedoch diese Fragen aufgreife, scheint es mir angebracht, zunächst nach der konkreten Gestalt der *Gotteserkenntnis* zu fragen. Da diese sich in der Tradition als praktisch-kulturellem Lebensvollzug<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Der Begriff der Tradition ist hier nicht auf ideengeschichtliche Kontinuität beschränkt. Vielmehr bezeichnet er das kulturelle Ganze, in dem sich der Mensch

zeigt, bedeutet das, daß wir nach dem Verhältnis von Tradition und Gottesgedanken fragen und untersuchen, wie sich dieses Verhältnis im Philosophieren des Cusanus auswirkt. Indem wir dies tun, stellen wir uns gewissermaßen auf einen neutralen Grund, der der genannten Ambivalenz vorausgeht.

## I. Tradition und Gottesfrage

Wie jedes menschliche Wesen steht auch Cusanus in einer Tradition. Diese gibt ihm nicht nur die Sprache, sondern auch all das, was in der Gestalt des Wortes zur Frage werden kann und zur Antwort geworden ist. In diesem Sinn ist es gewiß das gute Recht des Cusanus, die Gottesfrage zentral zu stellen. Gehen wir jedoch davon aus, daß die Philosophie dem Leben dienen soll – eine Auffassung, die Cusanus immer wieder vertritt<sup>2</sup> – so kann man sich fragen, ob die Überfülle der Gottesproblematik, mit der der Leser geradezu überschüttet wird, nicht an das Pathologische grenzt. Haben wir es hier nicht mit einem psychologischen, vielleicht sogar mit einem kulturpsychologischen Problem zu tun, bei dem sich jemand, oder gar ein ganzes Zeitalter, in abstrakten Konstruktionen heimisch zu machen versucht, weil ihm der Sinn für das Unmittelbare verloren gegangen ist? Der im Bewußtsein der Transzendenz aufgewachsene Mensch weiß, daß er gerade dann, wenn Gott allesumfassend ist, jede Bejahung Gottes verneinen muß, und trotzdem, weil er dies ist, nicht von ihm „ablassen“ kann. Weiß er aber dann noch, worüber er redet? Oder müssen wir vermuten, daß die Vertrautheit mit einem gewachsenen Sprachspiel in undurchschauten Trivialitäten geendet hat?

Mir scheint, daß diese und ähnliche Fragen aus drei Gründen gestellt werden müssen. *Erstens* leben wir in einer Zeit, in der viele glauben, daß die Kritik der Religion und des Gottesproblems im wesentlichen beendet sei<sup>3</sup>. Es hieße darum, gegen das Bewußtsein der Zeit leben, wollte man diese Frage verschweigen. Auch wenn es uns gelingen sollte, unsere geistige Identität gegen die Mode

---

jeweils entdeckt und entwickelt, sofern dieses Ganze auf Weitergabe hin angelegt ist. Diese Auffassung schließt den Gedanken der Ideengeschichte nicht aus. Aber als solche ist diese nur ein Aspekt des kulturellen Prozesses, der durch *Tradition* vermittelt wird und in *Traditionen* seine Identität findet.

<sup>2</sup> Vgl. *De coni.* I,2: *Schr.* II, S. 7. Für den, der die folgenden Zitate nach den „Philos.-theol. Schriften“ in der Heidelberger Ausgabe verifizieren möchte, ist im dritten Band eine Text-Konkordanz beigelegt (S. 839 ff.), die auf der Pariser Edition basiert, deren Paginierung auch in der Heidelberger Edition aufgenommen ist.

<sup>3</sup> Vgl. das Dictum von K. Marx, „daß die Kritik der Religion für Deutschland im wesentlichen beendet sei“, MARX/ENGELS, *Über Religion* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie), Berlin 1958, S. 30.

zu finden, können wir trotzdem nicht so tun, als sei uns diese Mode gleichgültig. Als Ausdruck kulturellen Seins ist diese stets umfassender als das individuelle Bewußtsein es wahr haben möchte. *Zweitens* zeigt gerade diese Fragestellung, daß auch dann, wenn wir uns die These von der entfremdenden Funktion des Gottesbewußtseins nicht zu eigen machen, eine Distanz besteht zwischen unserem eigenen Fragen und dem des Cusanus, die für die Interpretation dieses Fragens, damit aber auch zumindest indirekt für Probleme wie Apriorismus und Kausaldenken, von größter Bedeutung ist. Es gibt offenbar so etwas wie kulturelle Evidenzen, die vieles, das demjenigen, der sie nicht hat, rätselhaft sein lassen, während es dem, der sie hat, selbstverständlich ist. *Drittens* liegt hier ein Problem, das für Cusanus selbst weitreichende Konsequenzen hat, und damit das hier gestellte Thema direkt betrifft.

Die Vernünftigkeit des Seins, an der es für Cusanus grundsätzlich keinen Zweifel geben kann, bezieht sich nicht nur auf das Tierreich und die nicht-menschliche Natur<sup>4</sup>, sondern gilt auch für den Menschen. Dieser ist als vernünftiges Wesen auch dann schon etabliert, wenn er noch nicht als Philosoph in Erscheinung getreten ist. Aus diesem Grund kann er als „Laie“<sup>5</sup> sich mit dem Philosophen unterhalten. Er nimmt im Glauben voraus, was das Wissen erreichen soll. Wie wir in *De docta ignorantia* lesen können, ist dieses sogar als *explicatio fidei* zu verstehen<sup>6</sup>. Im menschlich erfüllten Handeln haben wir darum irgendwie schon begriffen, was für das Denken noch Problem ist. Als „zeitlose Zeit“ weiß sich zwar die Seele nur in der Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber sie *ist* diese in einem Modus, der sie über das Zeitliche erhebt<sup>7</sup>. Obwohl damit der Vorrang des Geistes für den Begriff nicht geleugnet wird, so ergibt sich dennoch ein Vorrang der Tradition, soweit der Mensch als geistiges Wesen in Frage kommt.

Dem damit ausgesprochenen Vorrang der Tradition entsprechend lassen sich gewissermaßen drei Phasen in der Entwicklung des Cusanus unterscheiden, die, wie mir scheint, für das Verständnis seines Werkes von wesentlicher Bedeutung sind. Diese lösen sich nicht ab, sondern bestehen – mit Akzentverschiebungen – ineinander. Außerdem möchte ich meinen, daß das, was hier von Cusanus gesagt wird, für jedes Philosophieren Geltung beanspruchen kann.

Die *erste* dieser drei Phasen ist gekennzeichnet durch die Methode der intellektuellen Assoziation und Identifikation. Da diese Methode im unbestimmt gelassenen a priori der Tradition verwurzelt ist, geht sie der Problematik von Apriorismus und Kausaldenken voraus. Sie ist als Ausdruck theoretischen Selbstbewußtseins zu verstehen, das dem Werden der Tradition auch dann folgt, wenn es gelingen sollte, diese im Begriff zu verifizieren und zu begründen.

---

<sup>4</sup> Vgl. *Ven. sap.* I: *Schr.* I, S. 9; *De non aliud* 9: *Schr.* II, S. 477.

<sup>5</sup> Vgl. die Idiota-Bücher.

<sup>6</sup> *Doct. ign.* III,11: *Schr.* I, S. 492.

<sup>7</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 372 ff.

Es handelt sich hier um spontane Einsicht, die sich in den Bildern und der Sprache der Tradition wiedererkennt, bzw. darin identifiziert.

Die *zweite* Phase ist jene, in der sich die Methode der philosophischen Begründung entwickelt.

Die *dritte* Phase betrifft den Übergang vom philosophischen zum theologischen Problembewußtsein. Ihre Methode kann als die der theologischen Ergänzung beschrieben werden.

Was die dritte Phase anbelangt, so möchte ich hier davon absehen, sie weiter zu entwickeln. Einerseits ist sie im Sinne des Arguments nicht notwendig, andererseits werden wir noch von anderer Seite darüber hören<sup>8</sup>.

Das Verhältnis von intellektueller Assoziation und Identifikation, d. h. von reflektiv-spontanem Begreifen und dessen Zuordnung zum Bestand gewachsener Vorstellungsschemata und Redewendungen einerseits, und philosophisch begründendem Begreifen von Welt und Tradition andererseits ist keineswegs zufällig. Beide Methoden fallen nicht auseinander, sondern verhalten sich so zueinander, daß die erste als *bleibende* Möglichkeit von der zweiten her begründet wird. Inwieweit dies stimmt, ist noch zu sehen. In dem Maße, daß dies jedoch der Fall ist, folgt daraus, daß die Freiheit, die Cusanus seiner eigenen Tradition gegenüber in Anspruch nehmen konnte, für alle Tradition gilt – vorausgesetzt, wir versuchen, uns im gemeinsamen Begründen dieser Möglichkeit und damit mittels der durch das Denken hervorgerufenen Distanz zur Tradition überhaupt zu treffen. Die Entwicklung von Tradition und Geschichte im Sinne assoziativen Interpretierens gehört ebenso zu den Möglichkeiten des zu begründenden Seins wie die Verwirklichung dieser Möglichkeit Teil des allgemeinen Offenbarungsprozesses ausmacht. Bei aller Differenz im Kulturell-Epochalen zeigt sich hier die Einheit des Menschenwesens als unumgängliche Bedingung von Verstehen überhaupt.

Versuchen wir das hier Gesagte auf die Art der cusanischen Gotteserkenntnis anzuwenden, so bedeutet dies, daß wir *einerseits* damit rechnen müssen, daß Cusanus, im Motivationszusammenhang seiner eigenen Tradition verwurzelt, freien Gebrauch macht von jenen Bildern und Redewendungen, die ihm von eben dieser Tradition dargereicht werden, ohne daß er damit die entsprechenden Motive, bzw. diesen Gebrauch auch vermitteln würde. Die spontane Einsicht spricht hier für sich selbst und muß als solche im Bewußtsein der damit verbundenen Differenzen und Relationen anerkannt werden. *Andererseits* ist zu erwarten, daß Cusanus versucht, die Möglichkeit solcher Zuordnung und die Wahrheit ihrer Resultate vom begründenden Denken her einzuholen.

Indem Cusanus dem *Nicht-Wissen* konstitutive Bedeutung im Erkenntnisprozeß zuerkennt, überwindet er im Prinzip die Selbstgefälligkeit wahrheitsfeindlicher Gewöhnung. Autorität ist für ihn kein Anlaß blinden Akzeptierens, sondern Verpflichtung, „intellektuell zu sehen“<sup>9</sup>. Oder, wie er in einer Brixener

<sup>8</sup> Siehe das Referat von R. Haubst, unten S. 233 ff.

<sup>9</sup> *De Gen.: Schr.* II, S. 429.

Predigt betont, Gott sagte nicht, er sei die Gewöhnung, sondern die Wahrheit<sup>10</sup>. Vor allem aber stellt er damit jene Positivität, die in unbedachten Wiederholungen und Einstellungen zum Ausdruck kommt, in Frage. Da hiervon das Wort *Gott* nicht ausgenommen werden kann, ist es berechtigt, die einleitend angedeutete Thematik wieder aufzugreifen und zu fragen: wie kann Cusanus unter diesen Umständen weiterhin davon überzeugt sein, daß es *sinnvoll* und *notwendig* ist, von Gott zu sprechen? Ist dies deshalb sinnvoll, weil Tradition grundsätzlich akzeptiert wird, *oder* zeichnet sich hier eine Problematik eigener Art ab, der gegenüber die Frage nach der Tradition überhaupt zumindest momentan zurücktritt?

Von der Warte unseres eigenen Traditionsbewußtseins her gesehen, können wir an dieser Stelle nicht nur generell, sondern auch speziell das Problem von Apriorismus und Kausaldenken einführen. Als Theoreme verstanden stellen diese den Versuch dar, sich in der Gottesfrage Gewißheit zu verschaffen, bzw. auf den Anspruch, daß es Gott gibt, zu antworten. Als solche gehören sie zum Depositum der Geistesgeschichte. Über ihren systematisch-theoretischen Wert ist damit zunächst noch kein Urteil ausgesprochen. Wenn wir sie gebrauchen, so geschieht dies *einerseits* um zu sehen, inwieweit cusanische Gedanken – im Sinne einer von uns gehandhabten assoziativen Methode – damit angesprochen oder identifiziert werden können. Das Problem der oben angedeuteten Ambivalenz wird damit nicht hinfällig, sondern bleibt verschärft bestehen. *Andererseits* scheint diese Fragestellung besonders geeignet zu sein, Cusanus gewissermaßen retrospektiv zum Sprechen zu bringen.

---

<sup>10</sup> Wie mir Herr Prof. Meuthen im Anschluß an das Trierer Cusanus-Symposion freundlicherweise mitteilte, ist zur Geschichte dieses Ausdrucks, der, wie mir scheint, deutlich macht, daß religiöses Bewußtsein durchaus als ein kritisches Bewußtsein zu verstehen ist, folgendes zu sagen (ich zitiere Herrn Meuthen): „Veritas-consuetudo im Zusammenhang mit Joh 14,6: Ausgangspunkt ist c.30 der karthagischen Synode von 256: 'In evangelio dominus, ego sum, inquit, veritas. Non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifesta cedat consuetudo veritati' ... (zitiert nach der kritischen Ausgabe von H. VON SODEN, *Sententiae LXXXVII episcoporum*: Nachr. von der Königlichen Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Berlin 1909, S. 247–77; dort S. 262 f.). Es wurde aufgenommen von Gregor VII. (Brief an Wimund von Aversa): 'Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum est, quod dominus dicit: Ego sum veritas et vita. Non dixit: Ego sum consuetudo, sed veritas' (PH. JAFFÉ, *Bibliotheca rerum Germanicarum II*, Berlin 1865, 570 Nr. 50). Diese Äußerung Gregors VII. wanderte sofort in die kanonistischen Sammlungen des IVO VON CHARTRES (*Collectio trium partium, Decretum, Panormia*). Vor allem aber dann ins *Decretum Gratiani* als D.VIII c.5 (ed. FRIEDBERG I 14). Damit stand der Satz an so prominenter Stelle, daß er hinfort nicht nur allen mittelalterlichen Kanonisten – und Nikolaus von Kues war ja Doctor decretorum –, sondern auch allgemein geläufig war und immer wieder zitiert wurde“.

## II. Die Frage nach Gott als philosophisches Problem

Die traditionelle Sprache spricht von Gott als einer *Realität*. Sie qualifiziert dieses Sprechen sogar dahingehend, daß das Verhältnis von Name und Wirklichkeit in diesem Fall anders ist als sonst. Wenn dieser Sprachgebrauch und das in ihm sich ausdrückende Bewußtsein keine Fiktion sein soll, muß es möglich sein, anzugeben, wie wir von dieser Wirklichkeit wissen können, und welche Regeln beim Gebrauch dieses Namens verwendet werden müssen, damit unser Sprechen adäquat genannt werden kann, bzw. warum dergleichen Regeln Geltung beanspruchen können. Allerdings zeigt sich gerade hier eine prinzipielle Schwierigkeit.

Vom Gebrauch des Wortes *Gott* in der Tradition ersehen wir, daß wir – gewissermaßen noch vor unserer eigenen Deutung – der Wirklichkeit Gottes nicht unmittelbar habhaft werden können. Wir können zwar bezweifeln, ob dies sinnvoll ist. Aber unabhängig davon konfrontiert uns das *Faktum* der Tradition mit Fragen, die wir billigerweise nicht abweisen können. Vor allem sind es zwei Aspekte, die wir hier beachten müssen. Der erste betrifft die Nicht-Erfahrbarkeit Gottes, der zweite dessen Erfahrbarkeit. Sprechen wir von der Nicht-Erfahrbarkeit Gottes, so bedeutet das, daß es sinnlos ist, den Horizont der Erfahrung auszuschreiten und zu sehen, ob es nicht einen *Ort* gibt, an dem die Wirklichkeit Gottes gefunden werden könnte. Statt dessen werden wir auf jene Kraft verwiesen, die es uns gestattet, das Unsichtbare, oder besser, das Abwesende in seiner Anwesenheit zu erschließen. Demgegenüber würde die These von der Erfahrbarkeit Gottes die These von der Nicht-Erfahrbarkeit zwar bis zu einem gewissen Grade anerkennen, aber im entscheidenden Augenblick die Eigenart der Gottesproblematik auf die Besonderheit der hier in Frage kommenden Erfahrung zurückführen.

Machen wir uns die erste Fragestellung zu eigen, so werden wir auf das Denken und die Tragfähigkeit des Kausalitätsprinzips verwiesen. Im zweiten Fall hingegen müßten wir den Erfahrungsbegriff so erweitern, daß das Bewußtsein von Gottes Wirklichkeit einer Einsicht eigener Art entspräche. Noch bevor das Denken ihn erschließen müßte oder könnte, wären wir uns seiner schon bewußt, vorausgesetzt, wir hätten uns dieses a priori vergewissert. Die Folge davon wäre, daß Kausaldenken einem Apriorismus weichen müßte. Auf jeden Fall würden die Regeln, denen folgend wir von Gott sprechen müssen, vom a priori des Gottesbewußtseins betimmt.

Folgen wir dem Kausaldenken, so gilt, daß wir das nicht unmittelbar Gegebene auf Grund von Abweichungen im regelmäßigen Ablauf des Beobachtbaren erschließen. Wir suchen nach Faktoren oder Ursachen, die diese Abweichungen verständlich machen und damit den Gedanken der Regelmäßigkeit wieder herstellen. Man denke hier etwa an die Entdeckung des Planeten Pluto. Beachtet man darüber hinaus, daß die beobachtete Regelmäßigkeit sich in Konstellationen zeigt, diese jedoch, sofern sie begriffen werden, andere Konstellationen denkbar machen, so wird deutlich, daß im Grunde genommen jede Form

der Anwesenheit schon eine Art Störung des Regelmäßigkeitsbewußtseins bedeutet. Wir werden mit der Frage konfrontiert, *warum es überhaupt etwas gibt, und nicht vielmehr nichts*, bzw. mit der Möglichkeit, daß jedes Seiende, das uns begegnet, als Wirkung oder bewegte Bewegung zu verstehen ist. Wenn aber jedes Seiende Wirkung oder bewegte Bewegung ist, dann ist es sinnvoll, den Gedanken der Kausalität, der angesichts des Regelmäßigkeitsbewußtseins verloren zu gehen drohte, wieder aufzunehmen und letztlich nach der Wirkung aller Wirkungen, nach der Bewegung, die selbst nicht mehr bewegt ist, zu fragen. Nennen wir diese Wirkung aller Wirkungen, bzw., da darüber hinaus keine Bewegung als Ursache mehr denkbar ist, diese erste Ursache Gott, so kann Gott, auch wenn damit noch nichts über den besonderen Modus dieser Ursache gesagt ist, nicht weniger real sein als die Realität, mit der wir ständig konfrontiert werden. Auf Grund einer gewirkten Welt schließen wir so auf jene Ursache, ohne die nur noch Chaos, und das heißt, nichts mehr denkbar wäre. Kraft des Gedankens verifizieren wir so, was als Gottes Wirklichkeit in der Tradition zur Sprache gekommen ist.

Der hier vorgelegte Gedankengang steht dem Begriff des a priori zunächst nicht entgegen. Im Gegenteil, im Gedanken der Regelmäßigkeit und Denkbarkeit überhaupt wird dieser sogar implicite ausgesprochen. Allerdings bezieht sich dieses a priori auf die Möglichkeit von Erfahrung im weitesten Sinn. Es betrifft Notwendigkeiten, die im Verhältnis von Denken und Erfahrung unmittelbar gegeben sind. Das Problem der Wirklichkeit Gottes ist davon nicht direkt betroffen.

Ähnliches gilt auch, wenn wir nach der Bedeutung des *vor* im a priori fragen. Wir können dieses „vor“ räumlich denken. Als solches ist es eine Ortsbestimmung, die relative Bedeutung hat. Wird dieses räumliche „vor“ jedoch mit Bewegung und Zeit verbunden, so zeigen sich verschiedene Möglichkeiten der Interpretation. „Vor“ kann dann einen bestimmten Punkt in einer Serie von Abfolgen bedeuten. In diesem Sinn kommt A vor B, und B vor C, und so weiter. Es kann aber auch als ein Ordnungswert verstanden werden. In diesem Fall bedeutet „vor“ eine Bestimmung, die erst erfüllt werden muß, damit die weitere Abfolge stattfinden kann. Die im „vor“ angedeutete Konstellation – zum Beispiel, ein bestimmter Zustand der Erde in der Vergangenheit, oder, daß die Zahl eins vor der zwei und die zwei vor der drei kommt – wird zur notwendigen Bedingung einer Reihe von Ereignissen – im Falle unseres Beispiels: des gegenwärtigen Erdzustandes, bzw. der Mathematik –, die ohne diesen Ausgangspunkt nicht sein oder stattfinden könnten. Darüber hinaus können wir noch den Fall denken, wo die bis jetzt genannten Bedeutungen von „vor“ eine Synthese bilden. In diesem Fall ist die Bedeutung von „vor“ weder räumlich, noch zeitlich, noch notwendig, sondern *transzendental*. Ihr Begriff ist die Voraussetzung des Denkbaren, sofern es überhaupt denkbar ist.

Im Kontext cusanischen Denkens entspricht dem die von Aristoteles herkommende Feststellung, daß man die Wirkung nicht begreifen kann, wenn

man die Ursache nicht kennt; oder daß die Zahl eins sowie alle Zahlen ohne den Begriff der Einheit sinnlos werden.

Die Frage, die sich vor allem angesichts dieser letzten Möglichkeit stellt, ist eine doppelte. In diesem Sinn wäre Kausaldenken als eine Möglichkeit des Denkens zu verstehen, die sich auf Grund eines, aus der Abstraktion des Seienden gewonnenen, Ordnungsschemas ergibt. *Andererseits* wird aber auch die Frage aufgeworfen, inwieweit diese Synthese gerechtfertigt ist, bzw. was ihr eigentlicher Inhalt ist - eine Frage, deren Beantwortung sowohl das Problem der Begründung des Kausalitätsprinzips als auch die Reichweite des Bewußtseins betrifft. Wie immer diese Antwort aussehen mag, wir werden an dieser Stelle mit dem *Theorem des Apriorismus* konfrontiert. Das heißt, mit einer Deutung des a priori, die über dessen *Verwendung* im Kausaldenken hinausreicht.

Der Gedanke des Apriorismus geht auf *Platon* zurück. In seiner Anamnesis-Lehre glaubt dieser der Seele Erkenntnisse zuerkennen zu müssen, die auf Grund des gegenwärtigen Kosmos nicht hinreichend erklärt werden können. Er leitete damit jene Tradition ein, die a priori und Erfahrung im Sinne einer Überordnung miteinander korreliert, und die vor allem in der *Philosophie Kant's* einen kritischen Punkt erreichte. Da dieser in seiner Analyse der Gegenständigkeit und des Dinges an sich zu dem Schluß kam, daß die Kategorie der Kausalität nur als Form des Denkens selbst betrachtet werden könne, setzte er der inhaltlichen Erfahrung der Sinne ein *formales* a priori gegenüber, dessen Bedeutung darin besteht, Verstandesbegriff zu sein. Damit glaubte er nicht nur das *materiale* a priori *Platon's* im Sinne einer den Gegenstand übergreifenden und damit dem Begreifen zugänglichen Idee überflüssig gemacht zu haben, sondern er kam auch noch zu der Überzeugung, daß die Resultate, die auf einer Metaphysik der Wirkung beruhten, da im Kausalprinzip begründet, für das Denken von Wirklichkeit lediglich regulative Bedeutung im Sinne von Vernunftideen haben könnten. Wenn Kant trotzdem auch weiterhin von Gott als *Realität* spricht, so nicht deshalb, weil uns das Denken angesichts der Gegenstände der Erfahrung dazu zwingen würde, diese Realität zu denken, sondern weil dies im a priori des sittlichen Wesens des Menschen begründet ist. Von dort her stimmt Kant mit *Plato* wieder überein. Trotzdem wird gerade darin der *Gegensatz* zwischen Apriorismus und Kausaldenken in der Gotteserkenntnis offenbar: sofern Gott wirklich ist, ist er nicht denkbar - wir wissen um ihn a priori; und sofern Gott denkbar ist, ist er *focus imaginarius* - im causa-Begriff schafft sich das Denken einen *fiktiven* Gott.

Ich möchte nun keineswegs behaupten, daß die hier angedeutete Alternative von Kausaldenken und Apriorismus dem Problem der Gotteserkenntnis auch nur einigermaßen gerecht würde. Vor allem scheint mir in der hier skizzierten Fragestellung das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Tradition, oder allgemeiner: das Verhältnis von Sprache und Bewußtsein in der Vermittlung kulturellen Seins nicht angemessen berücksichtigt zu sein. In dieser Hinsicht bin ich der Meinung, daß *Cusanus* die Problematik der Gotteserkenntnis wie

sie sich von Descartes bis Kant darstellt, mit seiner Philosophie von Mensch und Wort adäquater zum Ausdruck bringt. Trotzdem glaube ich nicht, daß dies das Problem von Kausaldenken und Apriorismus überflüssig und die Denkanstrengungen in dieser Frage wertlos machen würde. Sowohl in der Frage nach der Reichweite des Denkens in der Entschlüsselung von Welt und Wirklichkeit als auch was den Umfang und die Tiefe des Wirklichkeitsbewußtseins überhaupt betrifft erweisen sich Kausaldenken und Apriorismus als *Theoreme*, deren Sinn wohl offen bleibt, deren Berechtigung als Fundamentalprobleme jedoch nicht bezweifelt werden kann.

Was Cusanus anbelangt, so finden wir bei ihm Texte, die ihn sowohl in die Nähe des Apriorismus als auch des Kausaldenkens zu rücken scheinen. Cusanus gebraucht z.B. immer wieder den Begriff *causa*, wenn er von Gott spricht. Dieser ist *causa causarum*, *causa aeterna*, *causa creatrix*, *tricausalis*. Er spricht vom Künstler, der diese schöne Welt auf wunderbare Weise geschaffen hat, und dessen Kraft in allem widerstrahlt. All das scheint in einer Linie mit der Anwendung des Kausaldenkens zu stehen, wie wir es von den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin her kennen, und das sich in der Neuzeit als Gegensatz zum Apriorismus entwickelt hat. Umgekehrt finden wir aber auch Stellen, die dem Apriorismus das Wort zu reden scheinen. So stimmt Cusanus z. B. Platon bei, daß dieser sich in seiner Anamnesis-Lehre nicht völlig geirrt habe<sup>11</sup>. In *De venatione sapientiae* etwa zitiert er Psalm 4,7, in dem es heißt, daß wir mit dem Lichte des Antlitzes oder der Erkenntnis Gottes besiegelt seien<sup>12</sup>. Ebenso könnte man die Redewendung vom Menschen als *similitudo Dei* im Sinne des Apriorismus deuten. In *De Genesi* fragt er sich, „was sucht jedes Vernunft-Denken anderes als die wahre, absolute causa?“ – ein Satz, den wir im Sinne des Kausaldenkens deuten könnten, hieße es nicht anschließend: „Alle suchen das Selbe, das ein absolutes Was ist, dessen Zeichen außerhalb des vernunft-haften Bereiches nicht gefunden wird . . . So sehe ich also im Vernunft-Denken den Grund widerstrahlen“<sup>13</sup>. Vor allem aber scheint dann eine Bemerkung wenige Zeilen weiter ganz im Sinne des Apriorismus zu sprechen, wenn es heißt, daß niemand, indem er aus dem Bild die *causa* gewinnen möchte, das Bild des Sokrates erkennen kann, wenn er diesen nicht kennt<sup>14</sup>. Wenn gilt, was hier gesagt wird, und wenn es sinnvoll ist, von Gott zu sprechen, so kann das nur bedeuten, daß wir um Gott ursprünglich und nicht erst auf Grund unserer Denkanstrengungen wissen.

Allerdings scheint mir, daß wir auf diese Weise das Problem von Apriorismus oder Kausaldenken bei Cusanus nicht lösen können. Die Stellen, auf die wir uns in diesem Zusammenhang berufen können, bleiben in ihrem direkten Sinn unvermittelt. Es gibt bei Cusanus keine Theorie von Apriorismus oder Kausal-

<sup>11</sup> Vgl. *De aequal.*: *Schr.* III, S. 389.

<sup>12</sup> *Ven. sap.* 15: *Schr.* I, S. 68.

<sup>13</sup> *De Gen.*: *Schr.* II, S. 423.

<sup>14</sup> EBD. S. 425.

denken im Sinne neuzeitlicher Positionen. Man kann darum auch nicht erwarten, daß diese Vermittlung an Ort und Stelle artikuliert würde. Das bedeutet freilich noch nicht, daß derartige Aussagen sich im Widersprüchlichen bewegen. Wir müssen hier wieder an das denken, was einleitend über die Ambivalenz dieser Problematik gesagt worden ist. Demnach können und müssen wir erwarten, daß die Vermittlung der für uns interessanten Aussagen bei Cusanus in jenen Begriffen zu suchen ist, die zu solchen Resultaten führen. Kurzum, wir werden auf das Problem der Gotteserkenntnis im ursprünglichen Kontext cusanischen Philosophierens verwiesen.

### III. Seinsvermittlung und Gotteserkenntnis

Wenn wir von einem ursprünglichen Kontext cusanischen Philosophierens sprechen, so sind damit nicht die verschiedenen Zugänge zur Welt des Begriffs gemeint, die er im Laufe der Jahre entdeckt und entwickelt hat. Vielmehr handelt es sich um jenen Kontext, den dieses Philosophieren gewissermaßen als sein eigenes Resultat hervorbringt. Es geht um das, was als *Wirklichkeitsbewußtsein* maßgebend wird für die Entwicklung des Gedankens und den Begriff der Wahrheit. Auf unsere Frage zugespitzt bedeutet das, daß wir vor allem dem Verhältnis von Seinsvermittlung und Gotteserkenntnis unsere Aufmerksamkeit widmen müssen. Wir müssen dies um so mehr, als Cusanus gerade in dieser entscheidenden Frage das Bewußtsein, das ihm die assoziative Methode gibt, ausdrücklich zur Diskussion stellt. Das zweite Kapitel von *Idiota de mente* spricht in dieser Hinsicht eine sehr deutliche Sprache. Er sagt uns dort, daß die Unzulänglichkeiten peripathetischer und akademischer Wirklichkeitsauffassung erst dann überwunden werden können, „wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt“ und in dieser Bewegung die Grundauffassungen der beiden Schulen beurteilt. Was das im einzelnen bedeutet, wird verständlich, wenn wir Gott als *Nicht-Gegenstand* betrachten, wenn wir sehen, wie sich damit das Wirklichkeitsbewußtsein entdinglicht, und wenn wir schließlich das Problem der Gotteserkenntnis als das der Seinsbestimmung begreifen.

#### 1. Gott als Nicht-Gegenstand

Wir sind gewohnt, das als wirklich zu betrachten, was wir sehen, betasten, hören, kurzum, was wir mit den Sinnen wahrnehmen können. Angesichts dieser Auffassung, die von Realismus und Nominalismus gleichermaßen geteilt wird, und die auch bei Cusanus in der Differenzierung von *esse*, *vivere*, intelligere vorgegeben zu sein scheint, ist es klar, daß Gott als *Objekt* nicht

aufrechterhalten werden kann<sup>15</sup>. Er geht, wie es in *De deo abscondito* heißt, sowohl dem Sein als auch dem Nicht-Sein voraus<sup>16</sup>. Wenn nun Cusanus trotzdem an Gott festhält, so kann er dies vernünftigerweise nicht tun, ohne damit zugleich die Wirklichkeit des Denkbaren einer grundsätzlichen Umwertung zu unterwerfen. Daß Gott *über* der Wirklichkeit steht, bedeutet vor allem, daß mit der Idee Gottes unser eigenes Verständnis der Wirklichkeit und des Seins in Bewegung gerät.

Soweit der Grundansatz von Nominalismus und Realismus auch heute noch gilt, sind wir gar zu leicht geneigt, zu übersehen, daß in diesem Denken, das so unermüdlich um Gott kreist, Gott nicht nur nicht als Gegenstand abgewiesen wird, sondern daß damit zugleich auch „der Gegenstandsbegriff der sinnlichen Vorstellung, der von der Stoa her in das Mittelalter kam“, überwunden wird<sup>17</sup>. Statt dessen denken wir Gott weiterhin als Objekt – mit dem Resultat, daß dann das Sprechen des Cusanus zwar formell richtig, aber inhaltlich leer wird; bzw., daß die Nicht-Objektivität Gottes in das Sein zurückfällt und dieses damit zur Objektivität Gottes wird. Die Folge davon ist, daß sich einerseits die Idee eines transzendenten Gottes herausschält, dessen Darstellung in begrifflichen Leerläufen endet, während andererseits ein immanenter Gott erscheint, in dem die Unterschiede des Wirklichen verschwinden und im Gefühl allgemeinen Einsseins zerfließen. In beiden Fällen kann Cusanus der Vorwurf eines *falschen Bewußtseins* nicht erspart bleiben.

Versuchen wir dem gegenüber Cusanus in einer Weise zu begreifen, daß die von ihm vorgenommene Kritik der am Ding geformten Wirklichkeitsvorstellung voll zum Tragen kommt, so beginnt sich das Bild sogleich zu ändern. In diesem Falle beginnen wir nämlich zu sehen, daß er die herkömmlichen Worte nicht nur in einem neuen Licht zu sehen beginnt, sondern daß er in ihnen gerade auf das achtet, was man für selbstverständlich ansieht und worüber man sich keine Rechenschaft glaubt geben zu müssen. Doch zuvor noch einige Worte zur cusanischen Kritik am Wirklichkeitsbewußtsein von Realismus und Nominalismus.

## 2. Entdinglichung des Wirklichkeitsbewußtseins

Zwei Beispiele mögen genügen, die deutlich zeigen, daß der Sinn von Sein und Wirklichkeit bei Cusanus bewußt nicht vom Ding her bestimmt wird. Das erste bezieht sich auf *De apice theoriae*; das zweite auf das erste Kapitel des *Compendium*. Verweise auf frühere Schriften, die im nächsten Abschnitt folgen, werden bestätigen, daß es sich hierbei nicht um einen Aspekt cusanischer Spätphilosophie handelt, wie dies von der Abfassungszeit der beiden Schriften

<sup>15</sup> Vgl. G. v. BREDOW, *Die Bedeutung des Minimum in der coincidentia oppositorum*: NIMM, S. 357.

<sup>16</sup> *De deo abscondito*: Schr. I, S. 307.

<sup>17</sup> J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues*: NIMM, S. 135.

her nahegelegt werden könnte, sondern um ein Problem, das schon in *De docta ignorantia* sein Denken maßgebend bestimmt.

In *De apice theoriae* geht Cusanus davon aus, daß wir Suchende sind, daß wir wissen möchten, was es denn eigentlich ist, das wir suchen. Wie die indirekte Anspielung auf Aristoteles zeigt – *semper quaesita et numquam plene inventa*<sup>18</sup> – ist es keineswegs ausgemacht, was denn eigentlich Wirklichkeit ist. Andererseits steht uns nichts näher als diese. Wir wissen noch bevor wir uns Rechenschaft geben. Emphatisch fragt denn auch Cusanus:

„Welcher Knabe oder Jüngling kennt dieses Können nicht, da doch jeder sagt, er könne essen, könne laufen und könne sprechen? . . . Wenn man einen Jüngling fragte, ob er einen Stein tragen könnte und, sobald er geantwortet hätte, daß er es könne, weiter fragte, ob er es auch ohne das Können könnte, wer würde da nicht antworten: „auf keinen Fall“. Er hielte das für eine höchst törichte und überflüssige Frage; denn keiner, der bei Verstand ist, würde darüber nachdenken, ob man irgend etwas machen oder ob irgend etwas werden kann ohne das Können-Selbst“<sup>19</sup>.

Trotzdem fragt Cusanus diese Frage und hält es keineswegs für töricht, darüber nachzudenken. Worauf es ihm ankommt, ist deutlich zu machen, daß es nicht die Dinge sind, die uns sagen, was Wirklichkeit ist, sondern daß es die Erfahrung des Könnens im Umgang mit diesen ist, die uns das Bewußtsein derselben gibt. So heißt es denn auch in These XI:

„Es kann keinen anderen grundbestandlichen oder washeitlichen Ursprung geben, sei er gestalthaft oder stofflich, als das Können-Selbst. Und diejenigen, welche von verschiedenen Gestalten und Gestaltungen, Ideen und Eigengestalten gesprochen haben, blickten nicht auf das Können-Selbst, wie es sich je nach seinem Willen in den mannigfachen, allgemeinen und besonderen Seinsweisen zeigt“.

Auch im *Compendium* beruft sich Cusanus auf den gesunden Geist des Menschen und das, was er immer schon weiß: „daß das Einzelne nicht Mehreres, und das Eine nicht Vieles ist“. Daraus ergibt sich für das Eine der Modus der Mitteilbarkeit für das Viele. Denn wir sprechen vom Vielen und wissen vom Einen, bzw. wir sprechen vom Vielen und sind uns des Einen bewußt. In dieser Relation wird die Fraglosigkeit der Vorstellung aufgehoben und das unmittelbare Bewußtsein auf sich zurückgebogen:

„Demnach kann nicht gelegnet werden, daß das Ding (res) der Natur nach früher ist, als es erkennbar ist. Folglich erfassen weder Sinn noch Einbildung noch Vernunft-Denken die Weise des Seins, da es all dem vorausgeht. Vielmehr bezeichnet nur alles, was durch irgendeine Weise des Erkennens erfaßt wird, diesen vorgängigen Modus des Seins. Und darum ist dies nicht das Ding, sondern seine Ähnlichkeit, Eigengestalt oder sein Zeichen. Also gibt es vom Modus des Seins

---

<sup>18</sup> *Ap. theor.*: *Schr.* II, S. 366. Vgl. *De non aliud* 18: *Schr.* II, S. 526. Sehr ergiebig für diese Fragestellung ist auch *Beryl.*

<sup>19</sup> *Ap. theor.*: *Schr.* II, S. 366.

keine Wissenschaft, auch wenn man einsieht, daß dieser Modus ganz gewiß ist''<sup>20</sup>.

Cusanus sagt uns hier sehr klar, daß die Welt des Seins nicht die des Bezeichnens ist. Gerade weil das Ding der Natur nach früher ist, können wir uns nicht auf dieses berufen, wenn wir von Sein und Wirklichkeit oder von Natur sprechen. Tun wir es trotzdem, so begreifen wir nicht den modus essendi, sondern dessen Zeichen. In diesem Sinn ist für Cusanus das *Ding an sich*, von dem Kant spricht, sinnlos. Allerdings, da Bezeichnen selbst Sein ist, da uns der Modus des Seins ganz gewiß ist, gehört jenes zu diesem. Darin wird das Bezeichnen zum Schlüssel, der uns die Welt des Seins eröffnet, auch wenn es von diesem keine Wissenschaft geben kann. „Wir haben ein geistiges Sehen, welches in das schaut, was früher ist als alles Erkennen“. Versuchen wir trotzdem – und mir scheint, daß dies die bleibende Versuchung von Realismus und Nominalismus ist – vom modus essendi eine Wissenschaft zu machen, dann gleichen wir einem Manne, „der die Farbe, die nur sichtbar ist, mit der Hand berühren möchte“. Wir mühen uns vergebens ab. Wir verlieren nicht nur den modus essendi, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, sondern auch das Zeichen, mit dessen Hilfe wir uns in der Wirklichkeit orientieren.

Die Situation, die hier von Cusanus beschrieben wird, hat grundsätzlich Bedeutung. Sie betrifft das Vermögen des Menschen, er selbst zu sein in einer Welt fließender Bestimmungen. Wir haben uns zwar eingewöhnt in diese Welt mittels der *termini usuales*<sup>21</sup> und alles scheint bestimmt zu sein. Aber während wir uns selbst als den Ursprung dieser Gewöhnung und Bestimmtheit entdecken, verwandelt sich die Welt. Das *An sich* der Dinge gerät in die Bewegung des Erkennens und erweist sich in seiner Substantialität als vermittelte Wirklichkeit. Wir können nicht davon absehen, daß „alles, was wir als Sein anschauen, eine ratio dieses seines Seins hat, so daß es auf seine Weise ist und nicht anders''<sup>22</sup>. Sofern jedoch diese ratio unter dem Gesetz der Einheit des begreifenden Geistes steht, ist die ratio des Seienden kein Letztes, sondern verweist auf den *absoluten Begriff* oder den *Begriff, der durch sich selbst besteht* (*ibid.*). In diesem Begriff ist alles enthalten, das gedacht werden und sein kann. Was auch immer uns begegnet, sein Sein und sein Sinn verweisen auf diesen absoluten Begriff und erhalten von ihm ihre Bestimmung. Was immer wir darum denken, unser Denken erhält Möglichkeit und Maß vom absoluten Begriff als Kunst und Wissenschaft des absoluten Geistes. Indem Maß und Möglichkeit des absoluten Begriffs auf das Was des Denkens zurückfallen, wird Wahrheit als „Angleichung von Ding und Intellekt“ offenbar; das heißt, „in allem, das ist, strahlt, soweit es ist, der Wesenssinn der Wahrheit wider''<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Comp.* I: *Schr.* II, S. 685.

<sup>21</sup> *De coni.* I, 8: *Schr.* II, S. 26.

<sup>22</sup> *De sap.* II: *Schr.* III, S. 463.

<sup>23</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 401.

### 3. Gotteserkenntnis als Seinsbestimmung

Cusanus erkennt in diesem absoluten Begriff die uneinholbare Wirklichkeit Gottes. In ihm wird der Name Gottes als Nennen Gottes offenbar. Der denkende Mensch, der die Wirklichkeit erkennen möchte, ist, soweit er in der Tat erkennt, auf dem Weg zu Gott. Was darum in der Gotteserkenntnis gesagt wird, ist nicht ein Etwas in, neben oder über der Wirklichkeit der Dinge und der Welt, sondern diese *Wirklichkeit selbst*. Diese spricht sich aus in dem, was der Geist ist, aber so, daß dieser es ist, der die Dinge nennen muß. Darin erfährt und begreift er sich als *similitudo Dei* – und die Welt, das Werden, die Dinge als Ausfaltung göttlicher Einfaltung<sup>24</sup>. Die Wirklichkeit ist nicht Gott, sondern sie ist das *Prädikat* Gottes – alles, was sie zu sagen hat und damit ist, betrifft das *Subjekt*. Aber es ist nicht *das* Subjekt. Es bleibt der unendliche Abstand, ohne den das Prädikat aufhören würde, Prädikat zu sein. Kurzum,

„die Erkenntnis Gottes ist inflexus der Erkenntnis dessen, das den Namen *Seiendes* hat, da dieses nicht-seiend, d.h. nicht partizipierbar erkannt, Gott ist. Jene Erkenntnis ist der gleich, die man von dem hat, was Substanz und Akzidenz ist, nur auf andere Weise, d.h. inflexiv betrachtet. Daher schließt unser Erkennen Gottes das von Substanz und Akzidenz ein, ist aber einfach und eines. Die Erkenntnis von der ersten Materie hingegen ist eine gewisse Abwandlung (*flexio*) der Erkenntnis, die man vom Körper hat. Wenn du nämlich den Körper nicht körperhaft, d. h. ohne alle körperliche Formen, erkennst, dann erkennst du dasselbe, was den Körper bezeichnet, aber auf andere Weise, weil unkörperlich. Und das ist ohne Zweifel die Erkenntnis der Materie“<sup>25</sup>.

Der hier zitierte Text bedarf nach den vorausgehenden Überlegungen keiner weiteren Erläuterung. Er sagt deutlich, daß die Frage nach dem Seienden in diese selbst hineingenommen werden muß. Darin aber führt sie zum Problem der Gotteserkenntnis. In dieser erhält das, was wir *zuvor* wußten, seine endgültige Bestimmung. Sie bildet jene Synthesis, in der sich der Begriff des Seienden erfüllt, indem sie ihn zugleich auch sprengt. Wir erkennen Gott niemals so, wie er erkannt werden kann, und doch ist jede Erkenntnis des Wirklichen, jede wirkliche Erkenntnis, Bewegung auf Gott hin.

Mit andern Worten, die historische Tatsache, daß die Gottesfrage bei Cusanus so zentral steht, ist keineswegs zufällig. Sie ist weder psychologisch, noch kulturpsychologisch zu erklären. Sie erhält vielmehr ihre zentrale und fundamentale Bedeutung im Rahmen der Seinsvermittlung selbst und nicht erst als deren Resultat. *Gott* wird fundamentalphilosophisch gesehen nicht deshalb zum Problem, weil wir uns redlicherweise über seine Wirklichkeit Rechenschaft geben müssen, sondern weil wir selbst wirklich sind und wissen möch-

<sup>24</sup> *De mente* 4: *Schr.* III, S. 504 ff.

<sup>25</sup> EBD. I4, S. 599. (Kursiv vom Autor).

ten, was dies bedeutet. In der Frage nach Gott zeichnet sich eine Problematik eigener Art ab, der gegenüber eine bestimmte Tradition nicht nur zurücktritt, sondern aus deren Sicht sich auch das philosophische System erst grundsätzlich entwickelt. Oder, um mit E. Cassirer zu sprechen:

„Mögen wir Gott als *Ursache* des Seins oder mögen wir ihn als absolute *Substanz* bezeichnen, immer verlangt dieser Gedanke, wenn er in wirklicher Schärfe genommen und allen Zweideutigkeiten entrückt werden soll, eine nähere Bestimmung: und diese gewinnt er, indem wir Gott als den *Sinn* des Seins betrachten“<sup>26</sup>.

#### IV. Kausalität und Wirklichkeit

Es ist die *Lehre* des Cusanus, „daß nichts so, wie es ist, erfaßt und ausgedrückt werden kann“<sup>27</sup>. Wir können diese Aussage erkenntniskritisch auffassen, aber der Sinn, den Cusanus ihr gibt, ist, nach dem, was wir soeben gesehen haben, ontologisch. Er bildet den formellen Hintergrund, von dem her Cusanus das Ringen um Wirklichkeit, Denken und Menschsein zu begreifen versucht. Von hier aus wird es ihm möglich, die Aussagen der Ideengeschichte zugleich anzunehmen, zu relativieren und neu zu beleben. Auch der Begriff der *causa* und die Bedeutung des *a priori* sind davon nicht ausgenommen.

Wir können in der Tat bei Cusanus beinahe alle Differenzierungen finden, die im Umkreis des Kausalitätsproblems bis dahin gebildet worden sind. Aber ihr Sinn ist, der Lehre vom Seienden und der Seinsvermittlung entsprechend, die damit gegeben ist, gewandelt. So besteht auch für Cusanus das Platonische Problem des Werdens, die Aristotelische Problematik eines Anfangs der Bewegung, und der Stoische Gedanke der *ratio*. Bezeichnet jedoch Cusanus Gott als Ursache des Werdens, so tut er es nicht, ohne damit die Substantialität der Idee aufzuheben, indem das *a priori* dieser Substanz in der Tätigkeit des Denkens – und nicht im Ideenhimmel – seinen vermittelten Platz erhält. Die Folge davon ist, daß die Bedeutung der Idee zwar nicht, wie bei Kant, im Formellen verschwindet, sondern in ontologischer *Synthese* mit der Zeitproblematik, die vom *aeternum* bis zum *temporale* reicht, modifiziert wird. Ebenso ist Gott Anfang der Bewegung, aber nicht im Sinne einer ersten, unverursachten Verursachung, sondern als *causa causarum*. Diese ist so zu verstehen, daß ihr Sinn wesentlich vom *primum*, das auch Cusanus im Anschluß an Aristoteles beibehält, bestimmt ist. Gott ist nicht *causa causarum* als ein erster Anstoß, sondern als der bleibende Grund alles dessen, was wirklich ist und wird, bzw.

---

<sup>26</sup> E. CASSIRER, *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*; Festschrift für Meinhof, Sprachwissenschaftliche und andere Studien, Hamburg 1927, S. 513.

<sup>27</sup> *De Gen.: Schr.* II, S. 391.

gedacht werden kann. Sehr deutlich ist in dieser Hinsicht die Kritik, die Cusanus in *De non aliud* an Aristoteles übt<sup>28</sup>. Dort heißt es:

„Während er im Geist nach der Washeit der Dinge suchte, traf das Licht, das mit dem Nicht-Anderen bezeichnet wird, auf ihn als dasjenige, ohne das er nichts finden würde. Im übrigen beachtete er aber nicht, daß das Licht als das Nicht-Andere dem Gesuchten gegenüber kein Anderes sei. Weil er aber vermittels des Nicht-Anderen Anderes suchte, hat er nur Anderes vom Anderen gefunden, weshalb er mit seinem Suchen nur allzu Entferntes entdeckte“ (S. 529).

Schließlich setzt auch Cusanus *ratio* und *causa* im Sinne der Stoiker gleich. Aber wenn er dann Gott sowohl als *causa aeterna*<sup>29</sup> als auch als *ratio aeterna*<sup>30</sup> bezeichnet, so ist Gott nicht im Sinne schicksalhafter Notwendigkeit, sondern als Ausdruck des *aeternum* und seines Verhältnisses zu Zeit und Denken in der Zeit gemeint. *Causa* und *ratio* werden vom Gedanken und der Bewegung der *sufficientia* vermittelt und erhalten von ihr ihre Bestimmtheit. Gott wird nicht durch *causa* und *ratio* bezeichnet, sondern im Sinne der *aeternitas* impliziert. Wenn darum Cusanus von Gott mit Hilfe des *causa*-Begriffs spricht, so begreift er darin, der *sufficientia* alles Seienden entsprechend, nicht nur die Gleichheit von *primum principium*, *causa adaequatissima*, *ratio aeterna*, *causa causarum*, *essentia essentiarum*, *forma formarum*, *entitas entium*, sondern vor allem, daß Wahrheit ist. Daß aber Wahrheit ist, ist unauflösbar damit verbunden, daß ich zwar weiß, daß etwas ist, aber es nur im Modus des Bezeichnens begreife.

Anders gewendet: Gott ist *causa causarum*, weil die Welt der *ratio* zugänglich ist. Diese entdeckt sich als *causa seipsa* in Bezug auf verständiges Sein<sup>31</sup>. Bezüglich des Verstehens jedoch erweist sich diese *causa* durch *intellectus* und *sensus* vermittelt. Darum kann es kein endgültiges Verharren im Endlichen geben. Das Begreifen von diesem und jenem verweist auf Anderes, um als solches gesehen werden zu können. Die Welt des Seienden öffnet sich, der *regula doctae ignorantiae* entsprechend, der Differenz. In ihr wird das Sichtbare sichtbar, weil es selbst auf Unsichtbares verweist. Einheit und Andersheit wechseln einander ab, und erweisen die Wahrheit allen Seins als die Substantialität des Denkens und als Anspruch umfassender *sufficientia*, d. h. auch als die Substantialität des Seienden. Daß wir überhaupt von *causa* sprechen, korreliert mit der Erfahrung geistiger Tätigkeit. Indem wir diese Tätigkeit begreifen, erscheint das Nicht des Seienden als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Ding, Geist und Wahrheit. Welt und Wirklichkeit sind nicht einfachhin gegeben, sondern offenbaren ihr Sein im Lichte und in den Strukturen geistiger Bewegung. Wenn wir dabei von Gott sprechen, so bringen wir damit zum

<sup>28</sup> *De non aliud* 18 u. 19: *Schr.* II, S. 525 ff.

<sup>29</sup> Vgl. *Ven. sap.* 22: *Schr.* I, S. 104.

<sup>30</sup> Vgl. *Beryl.* 34: *Schr.* III, S. 76.

<sup>31</sup> *De coni.* II,2: *Schr.* II, S. 86.

Ausdruck, daß die geistige Tätigkeit sowohl angefangen hat als auch sich selbst als Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit und als Sinn ihres Seins begriffen hat. Die Konjekturen, die so entstehen, kommen darin zur Ruhe, daß wir erkennen, „daß es nur eine *causa creatrix* vom Werden-Können aller Dinge gibt und daß sie allem Werden-Können vorangeht und sein Ziel ist“<sup>32</sup>.

Indem Cusanus die Dingwirklichkeit als Sinn dessen, was Wirklichkeit überhaupt bedeutet, überwindet – Cusanus spricht auch davon, daß wir keine Elementareinheiten erreichen<sup>33</sup> – kommt Gott als *causa causarum* in den Blick. Er ist kein Seiendes außerhalb des Gesamt der Dinge, noch braucht dieses Gesamt der Dinge ein solches Seiendes, weil es in seiner Substanz stets mehr ist als das, was wird und vergeht<sup>34</sup>. Gott ist die eigentliche *causa positiva*; er ist innerhalb und außerhalb zugleich. Das Seiende, das wir sehen, hingegen erscheint auf dem Hintergrund der Zeit und der damit gegebenen Differenzierungen. Was innerhalb der es konstituierenden Ebenen geschieht, ist Ausdruck negativer Kausalität, es ist *contingenter*<sup>35</sup>, bzw. durch *akzidentelle Ursachen* bestimmt<sup>36</sup>. Diese sind nicht deshalb akzidentell, weil wir ihre substantielle Bedeutung nicht erreichten, sondern weil die Frage nach der *Substanz* des Seienden sich zur Frage nach dem *Sein* der Substanz wandelt und damit auf ein Niveau gebracht wird, das nicht mehr das der wandelbaren Dinge ist.

Versuchen wir das Seiende in der Positivität der Sinnes- und Verstandeswirklichkeit zu begreifen, so muß diese negativ werden, um in Wahrheit erkannt zu werden. Darin erweist sich der neue Sinn, den Cusanus alten Begriffen gegeben hat. Aus der Sicht des neuzeitlichen Kausalitätsproblems müssen wir jedoch sagen, daß es ihm gar nicht darum geht, herauszufinden, ob es Pluto gibt, bzw. ob ein Gott mit derselben Stringenz, mit der wir auf Pluto schließen, gedacht werden müßte, sondern einen solchen Begriff von Sonne, Mond, Erde usw. zu bilden, daß es sinnvoll wird, nach Pluto zu suchen, oder wie er es selbst vorschlägt, genaue Gewichtstabellen von allem zu verfertigen und auf ihre inneren Zusammenhänge hin zu überprüfen. Die Frage nach Gott geht allem voraus, da das Problem, das sich ihm stellt, das des Seienden in seiner *Totalität* ist – nicht, weil er es bis ins Letzte wissen möchte, sondern weil es ohne diese Totalität kein Wissen im Einzelnen geben kann. Aus dem selben Grund kann es ihm auch nicht darum gehen, festzustellen, ob uns die Kategorie der Kausalität bis zur Wirklichkeit Gottes trägt, sondern diese selbst spricht sich in jener aus, wenn wir bedenken, daß überhaupt etwas ist. Darum ist auch Gott nicht in irgendeinem a priori gegeben, sondern er *ist* das a priori des Seienden, sofern es überhaupt genannt und im Nennen erkannt wird.

---

<sup>32</sup> *Ven. sap.* 7: *Schr.* I, S. 27.

<sup>33</sup> *De con.* I, 12: *Schr.* II, S. 53.

<sup>34</sup> Vgl. *Ven. sap.* 22: *Schr.* I, S. 106.

<sup>35</sup> *Doct. ign.* II,2: *Schr.* I, S. 324.

<sup>36</sup> *De princ.*: *Schr.* II, S. 224.

Indem Cusanus die korrelative Einheit von Nichtwissen und Wissen dem Erkenntnisprozeß zugrunde legt, gibt er diesem seine Eigenständigkeit zurück – eine Eigenständigkeit, die sowohl im Gegenstand als Resultat kausaler Affektion im Sinne sinnlichen In-den-Weg-stellens (obviatio) wie auch im Machen eines transzendenten Gegenstandes (Gott) verloren gehen kann. In beiden Fällen geben wir der imaginatio den Vorzug, ohne sie in ihrer ontologischen Negativität d. h., in ihrer Hilfsfunktion<sup>37</sup> zu erkennen. Die Welt, die im Lichte der docta ignorantia und des sich darin bewußt werdenden Geistes erscheint, ist nicht mehr Ausdruck einer im Geist verwandelten toten Objektivität, sondern ein Werden, in dem „alle Dinge auf Grund der Teilhabe an Einen das sind, was sie sind“<sup>38</sup>. Dieses Werden selbst ist bestimmt als *complicatio* und *explicatio*, bzw. als deren Übergang. Diese bezeichnen kein einfaches Zusammenfügen oder Entfalten vorhandener Teile, sondern die Entdeckung und das Werden verschiedener Wirklichkeitsniveaus und der darin zum Ausdruck kommenden Strukturen. Sofern nun diese Strukturen den eigentlichen Sinn dessen bestimmen, was Kausalität bei Cusanus meint, wird der Kausalitätsgedanke aus seinem unmittelbaren Verband mit der Gegenstandskonstitution herausgelöst und das a priori des messenden und begreifenden Geistes in diese hineingebracht. Das, was wir sehen, hat gegenüber dem, was wir wissen können, negative Bedeutung. Es muß in die Negation zurückgenommen werden, um in seiner Positivität erkannt werden zu können. „Das, was in jeglichem Suchen und Forschen vorausgesetzt wird, ist dasselbe Licht, das auch zum Gesuchten hinführt“, heißt es im *Complementum theologicum*<sup>39</sup>.

Allerdings geht mit der Lösung des Kausalitätsgedankens von seiner einseitigen Bindung an den sinnlichen Gegenstand das Prinzip desselben nicht verloren. Dieses wird darin vielmehr zum Medium, mit dessen Hilfe der eigentliche Nicht-Gegenstand, d. h. Gott, gesagt werden kann und als *causa causarum* gesagt werden muß. Dem *Inflexus-Gedanken* von Sein, Name, Erkenntnis und Nicht entsprechend geht Kausalität als prädikativer Nennwert in die Prädikation selbst ein. Sie löst sich als Kategorie auf und verbindet sich mit dem *Subjekt*, das *über* oder *vor* allen Prädikaten steht.

Ich meine, daß wir in dieser Beschreibung der Kausalität das erreichen, was Cusanus im *Compendium* als die *species notitiae principii* bezeichnet<sup>40</sup> und was uns von Hegel als das Problem des philosophischen oder spekulativen Satzes vorgestellt wird.

Während also die *causalitas* im Sinne des Verstandes als *complicatio sensuum* zwar im Rahmen durchgehender Proportionalität beibehalten werden kann, darüber hinaus jedoch leer und unbestimmt wird, verwandelt sie sich in der *complicatio intellectus* zur Idee des Grundes, des absoluten Prinzips, in dem die

<sup>37</sup> Vgl. *De ludo* II: *Schr.* III, S. 317.

<sup>38</sup> *De coni.* II, 1: *Schr.* II, S. 77.

<sup>39</sup> *Theol. complem.* 4: *Schr.* III, S. 663.

<sup>40</sup> *Comp.* 10: *Schr.* II, S. 714.

Proportionslosigkeit alles begründender Wahrheit und die Mächtigkeit des Nicht im Begriff des Nicht-Andern zum Ausdruck kommt. Kurzum, für den, der die Welt und das Sein in wissender Unwissenheit befragt, sind die Dinge keine letzte Wirklichkeit, kein *an sich* auf das wir hinzeigen, darüber hinaus jedoch in den apriorischen Formen des Denkens verloren gehen, sondern sie beginnen zu sprechen. Sie *sind* Sprache, obwohl und gerade weil sie *stumm* sind:

„Aus uns sind wir nichts und können dir auch nicht etwas anderes antworten als nichts, denn wir haben kein Wissen von uns. Nur der allein, durch dessen Denken wir das sind, was er selbst in uns will, befiehlt und weiß, kann Antwort geben. Wir alle sind stumm. Er ist es, der in uns spricht. Der uns gemacht hat, weiß allein, was wir sind, wie und wozu wir sind. Wenn du etwas von uns zu wissen begehrt, dann muß du das in unserem Wesens- und Bestimmungsgrund suchen, nicht in uns. Dort wirst du alles finden, wenn du das Eine suchst. Auch dich selbst kannst du nur in ihm finden“<sup>41</sup>.

Es ist leicht zu sehen, daß die von Cusanus vorgenommene Wende im Verhältnis zu Sein und Wirklichkeit ihn nicht daran hindern muß, die Bilder der Tradition beizubehalten, soweit der Kausalitätsgedanke in Frage kommt. In der ihm eigenen Beziehung zum Andern und zur Differenz im Werden von Welt und Begriff bietet der Kausalitätsgedanke genügend Spielraum, um verschiedene Deutungen zuzulassen, ohne daß diese in der Terminologie jeweils eindeutig festgelegt werden müßten. Dies gilt zumal dann, wenn sich dergleichen Bilder in Verbindung mit der im Transzendenzgedanken implizierten *theologia negativa* der philosophisch-theologischen Tradition, bzw. mit der im mythologischen Kontext gegebenen Ineinssetzung von Gott, Anfang, Welt, Mensch und Tod der religiösen Praxis anbieten<sup>42</sup>. Allerdings muß gerade hier immer wieder betont werden, daß es nicht die Bilder selbst sind, auf die es ankommt, sondern die Bewegung des Denkens, das sich in ihnen begreift.

Dies vorausgesetzt läßt sich jetzt das Problem der Gotteserkenntnis beschreiben. Indem der Gegenstand von *unten* her aufgelöst wird, muß er gewissermaßen von *oben* her wieder hergestellt werden. Es gibt also, um mit R. Haubst zu sprechen, *erstens* die Bewegung vom Geschöpf zum Schöpfer und *zweitens* die vom Schöpfer zum Geschöpf in der Auffassung der Gotteserkenntnis bei Cusanus. In beiden Fällen modifiziert sich der Begriff der *causalitas*, der darin ausgesprochenen Bewegung entsprechend. Allerdings ist diese Bewegung so zu verstehen, daß wir erst in ihrer *Synthese* den vollen Sinn dessen erreichen, was jeweils gesagt worden ist; das heißt, in jener „spekulativ-mystischen Betrachtungsweise der Trinität“, in der Schöpfer *und* Geschöpf, bzw. Geschöpf *und*

---

<sup>41</sup> *Doct. ign.* II,13; *Schr.* I, S. 417.

<sup>42</sup> Zum Problem des mythologischen Kontextes vgl. W. DUPRÉ, *Wahrheit und Mythos*: G. HEINZ-MOHR, *Ärger mit der Wahrheit*, Köln (Wienand) 1972, S. 87 ff.

Schöpfer zum eigentlichen Problem der Untersuchung werden<sup>43</sup>. In diesem *und*, das die *creatio* aus der Setzung des nihil vermittelt, wird die Welt intelligibel, bzw. in ihrer Intelligibilität erkannt und die dialektische Einheit von der Proportionslosigkeit des Finiten zum Infiniten und des Infiniten zum Finiten offenbar. Wir treffen auf jene Voraussetzung, die sowohl Seiendes gibt als auch dessen Erkennen. Ob darum Cusanus die Sprache der *Verursachung* (*causalitas*) oder die der *Substanz* (*a priori*) gebraucht, in beiden Fällen hat sein Philosophieren die in dieser Sprache waltende Unbestimmtheit so verwandelt, daß sowohl die Wirklichkeit des Denkens als auch das Bedenken dieser in eine Perspektive gebracht worden sind, die für den Gesamtkomplex traditionellen Bewußtseins nicht weniger als für den Anfang und das Ende reflektierenden Begreifens Gültigkeit beanspruchen kann. Das Bewußtsein transzendenten Wirklichkeit trifft sich mit der Tat und der Reichweite der Selbsterfahrung.

#### V. Selbsterfahrung, *a priori* und Transzendenz

Cusanus fängt in der Entfaltung seiner Gedanken nicht von vorne an. Er entwickelt, wie wir schon angedeutet haben, sein eigenes Denken notwendigerweise aus der Tradition heraus. In der Begründung seiner Auffassung findet er jedoch seinen eigenen Anfang. Diesen habe ich versucht, vom Resultat her einzuführen. Damit deutet sich schon eine gewisse Auffassung von Apriorismus und Kausaldenken an. Wir sehen, wie die Probleme gelagert sind. Doch kann ein Urteil darüber erst ausgesprochen werden, wenn wir auch wissen und begreifen, wie es zu diesem Resultat kommt.

Historisch gesprochen wird dieses Resultat durch die Entdeckung von *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* in den Blick gebracht und wäre ohne sie undenkbar. Daß es aber auch erreicht wird, dazu bedarf es, wie mir scheint, jenes Erfahrungsbegriffes, den Cusanus impliziert, wenn er vom Geist spricht. Wir können die Bedeutung dieses Erfahrungsbegriffes kaum zu hoch einschätzen. Ich glaube auch nicht, daß er von Anfang an voll präsent ist. Er entwickelt sich vielmehr, indem Cusanus das zu konsolidieren versucht, was im Umkreis von *De docta ignorantia* zwar grundsätzlich gesehen wurde, aber noch nicht hinreichend vermittelt werden konnte. Im Sinne des cusanischen Opus darf man hier auf den Übergang von den Büchern von *De docta ignorantia* zu denen von *De coniecturis* und deren Integration in die Problematik ersterer, wie sie sich in den späteren Schriften zeigt, verweisen. Ebenso kann man in diesem Zusammenhang an das Bild des Kosmographen im *Compendium* denken, der die Tore der Sinneserfahrung schließt und im Bewußtsein und der Erinnerung dieses Schließens sich mit seinem inneren Schauen dem Gründer der Welt zuwendet<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 29.

<sup>44</sup> *Comp.* 8: *Schr.* II, S. 709.

Ich habe soeben darauf hingewiesen, daß es Cusanus darum geht, die vom Ding bestimmte Wirklichkeitsauffassung des Nominalismus bzw. Realismus zu überwinden; oder weniger dramatisch: Wirklichkeit in umfassender Weise zu erkennen. Dies geschieht dadurch, daß der Gegenstand nicht als gewordener rezipiert, sondern als werdender konzipiert wird. Damit dies möglich sein kann, genügt es nicht, sich im Sinne platonischer Anamnese der Idee zu erinnern. Der Geist muß nicht nur in sein Inneres schauen, wie dies von Augustinus gefordert worden ist, sondern er muß die damit entstehende Evidenz mit der Freiheitstat seines eigenen Tuns verbinden. Indem der Geist dies tut, erfährt er sich als schöpferischen Ursprung, der das All der Menschheit – damit aber auch deren sittliches Wesen – ausschreitet und zum Ziel hat<sup>45</sup>. Er löst sich nicht von der Erfahrung, um sich im *unwiderstehlichen Schein* transzendentaler Ideen selbst zu betrügen<sup>46</sup>, sondern findet als reflektierende Vernunft zu dieser hin. Die Hinkehr des Geistes zu sich selbst wird zur drängenden Forderung im umfassenden Bewußtsein des *modus essendi*. Er selbst begreift sich in seiner Einheit als die Seinsheit (*entitas*) seiner *Mutmaßungen*<sup>47</sup>. Die in der Selbsterfahrung sich zeigende Idee der Einheit wird zum Zwang des Denkens, jene Andersheit zu überwinden, die trotz allem Unterschied zur Erfahrung der Sinne und des Verstandes auch noch dem Geiste eignet. Indem der Geist sich diesem Zwang überläßt, beginnt er, das zu sagen, was im Sinne gegenständlicher Unmittelbarkeit gar nicht sagbar ist: die *Wahrheit*. Diese ist ihrerseits nicht abstrakt – als solche wäre sie kein Problem –, sondern konkret. Sie ist nicht vermittelt, sondern vermittelnd; das Maß des Wirklichen, und nicht dessen Produkt. Dem Gedanken der *coincidentia oppositorum* entsprechend erweist sich die Wahrheit als der Weg, auf dem der Mensch sowohl seinen eigenen Ursprung erkennt als auch die Möglichkeit dieses Erkennens begreift. Die konkrete Bedeutung der Wahrheit subsistiert in dem, was der Mensch ist. Da der Gedanke des Geschaffenseins selbst Ausdruck dieser Erfahrung ist, kann Cusanus sagen: „Das Geschaffene wird als Geschaffenes nur dann vollkommen gesehen, wenn auch der Schöpfer gesehen wird“<sup>48</sup>. Allerdings wird dieser Schöpfer, d. h. Gott, nicht so berührt, wie er in sich berührbar ist, „sondern wie er berührbar ist im Berührenden – *ut est attingibilis in attingente*“<sup>49</sup>.

In alldem wird deutlich, daß die Selbstbewegung und Erfahrung des Geistes nicht unabhängig von den Dingen stattfinden kann, sondern in der Vermittlung von *intellectus*, *ratio* und *sensus* in deren Erscheinen mit hineingenommen ist. Der Körper steht nicht außerhalb des *cogito*, sondern gehört in den Prozeß des Begreifens hinein. Das *a priori* des Denkens und das Bedenken des

<sup>45</sup> *De coni.* II, 14: *Schr.* II, S. 161.

<sup>46</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 670.

<sup>47</sup> *De coni.* I, 3: *Schr.* II, S. 7.

<sup>48</sup> *Theol. complem.* 14: *Schr.* III, S. 703.

<sup>49</sup> EBD. II, S. 689.

a priori im Sinne des *primum principium* sind in der Selbsterfahrung des Geistes in einer Weise miteinander verbunden, daß keines dieser Momente von den andern völlig losgelöst werden könnte. In der die Proportionalität begründenden und aufhebenden Bewegung von *explicatio* und *complicatio* findet der Geist seinen Ort als selbstbewegende Bewegung und als Feuer, das brennt. Er erfährt Wahrheit in sich, um in Wahrheit das zu sein, was er werden kann<sup>50</sup>, d. h. lebendiges Bild und Maß aller Dinge<sup>51</sup>.

Die Vermittlung, von der ich hier spreche, ist nicht im Sinne einer zirkulären und damit letzten Endes geschlossenen Dialektik zu verstehen, wie sie von einigen Hegel-Texten nahegelegt werden könnte. Eher möchte ich, einem Hinweis aus dem *Complementum theologicum* entsprechend, von einer *partizipativen* Dialektik sprechen<sup>52</sup>. Demnach ist der Mensch zwar das Maß aller Dinge, aber er ist, im Sinne des *imago*-Gedankens, gemessenes Maß, d. h. *imago Dei*<sup>53</sup>. Er ist alles das, um wieder auf *De venatione* zurückzukommen, was er werden kann. Aber dem steht noch jene Wirklichkeit gegenüber, die ist, was sie sein kann. Die im Bereich des Sinnlichen entdeckte Vielfalt und der diese Vielfalt in sich wiederholender Rationalität ausschöpfende Begriff werden durch ein Begreifen überhöht, das zwar eine Herkunft, nicht aber das Ende dieser Herkunft denken kann. Die sich in der *explicatio* erinnernde und vorausgreifende *complicatio intellectus* erfährt eben deshalb, weil sie sich aus der Eingliederung in den Seins- und Erkenntnisprozeß begreift, die Wahrheit, die Gleichheit und die Einheit allen Seins als die unerschöpfliche Bedingung dessen, daß es überhaupt etwas gibt und daß der Geist hier und jetzt um sich, um das *Was* und – im Nicht der Negation – das *Daß* der Dinge weiß. Wir erfahren die Unumkehrbarkeit unseres deszendierenden Seins. Indem wir uns auf diese Erfahrung einlassen und uns im Tun ihrer erinnern, erkennen wir und steigen wir auf. Das Erste ist nicht die Materie, die wir angesichts der Dinge denken, sondern die Unvordenklichkeit, das unbegreiflich Begreifbare, des ontologisch relevanten Allgemeinen<sup>54</sup>, das in der transzendenten Einheit dieser Erfahrung konkret wird.

Cusanus drückt diese im Werden erfahrene und Erfahren und Werden begreifende Konstitution geistigen Seins auf verschiedene Weise aus. In der ihm eigenen Unmittelbarkeit sieht sich der Geist gerade um dieser Unmittelbarkeit willen mit der Aufhebung aller Andersheit konfrontiert. Deren Sinn wird allerdings erst dann erfahren, wenn diese Aufhebung so im Geist gedacht wird, daß dieser selbst damit aufgehoben wird. Käme sie innerhalb des Geistes zu

---

<sup>50</sup> *Ven. sap.* 3: *Schr.* I, S. 16.

<sup>51</sup> *Beryl.* 36 u. 37: *Schr.* III, S. 81 ff.

<sup>52</sup> Vgl. *Theol. complem.* 2: *Schr.* III, S. 655 ff.

<sup>53</sup> Vgl. N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster 1969, S. 127.

<sup>54</sup> Vgl. dazu E. HEINTEL, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Bd. I, Wien und München 1968, S. 115 ff.

liegen, so würde das Resultat dem widersprechen, was es ermöglicht hat. Von hier verstehen wir jedenfalls die Rede vom *maximum absolutum*, wie es in *De docta ignorantia* entwickelt wurde. Dasselbe Problem proportionslosen Begründetseins versucht Cusanus aber auch in Begriffen wie *incommensurabilitas*, *unitas absoluta*, *possessio*, *aequalitas*, *non aliud* u. a. zum Ausdruck zu bringen. Ebenso gehört das Aufweisen der Differenz von *quia est* und *quid est*, wie es etwa in *De aequalitate* und im *Complementum theologicum* entwickelt wird, in diesen Problemzusammenhang. Ferner können wir hier auf die Zuordnung von *aliquid certissimum* und *posse fieri*, wie sie in *De venatione sapientiae* vorgenommen wird, verweisen. Vor allem aber müssen wir uns dem Wort zuwenden, in dem die Konstitution geistigen Seins seine Vollendung findet. Während nämlich die Unterscheidung von *sensus*, *ratio*, *intellectus* uns die gerade erwähnten Begriffe begreifen läßt, indem sie den Sprachgebrauch regelt<sup>55</sup>, wird das Wort selbst, in dem das bewegende Ineinander dieser Unterscheidung zum Ausdruck kommt, zum umfassenden Erinnerungszeichen allen Seins, sofern dies vermittelt und vermittelbar ist. Darum „erfaßt denn auch die Seele durch das Wort, mittels dessen sie sich selbst erreicht, alles andere“<sup>56</sup>. Oder wie es im *Compendium* heißt:

„Da also Wissen und Gewußtes des Wissenden das Wort ist, findet der, welcher sich an das Wort wendet, schnell, was er zu wissen begehrt. Wenn du also die Eigen-gestalt der Art und Weise gewinnen möchtest, nach der alles geschieht, dann betrachte, wie ein lautliches Wort entsteht“<sup>57</sup>.

Daß die Frage nach der Vermittlung cusanischen Philosophierens gerade im Wort als dem konkreten Anfang dieser Vermittlung endet, ist für die Problematik dieses Referats in doppelter Hinsicht relevant. *Erstens* wird dadurch deutlich, daß auch die Tradition, die im Wort Bestand hat, in den Erkenntnis-prozeß eingeschlossen ist. Die Methode assoziativen Identifizierens erweist sich

---

<sup>55</sup> Vgl. etwa: „Auf der Ebene des Verstandes lassen wir in unserem Sprechen über Gott vieles zu, von dem wir wissen, daß es auf der Ebene der Vernunft zu verneinen ist“ *De coni.* I,10: *Schr.* II, S. 37.

<sup>56</sup> *De aequal.*: *Schr.* III, S. 383.

<sup>57</sup> *Comp.* 7: *Schr.* II, S. 705. Sehr treffend sagt zu dieser Problematik des Wortes bei Cusanus E. CASSIRER a. a. O. S. 514: „So dringt Cusanus, indem er seinen Blick beständig auf das Phänomen der Sprache und auf die menschliche Tätigkeit des Sprechens gerichtet hält, von hier aus zu dem eigentlichen Zentrum seiner Philosophie vor. *Alle Erkenntnis . . .* wird ihm zuletzt zur Sprache. Denn die Welt ist nichts anderes als das Buch, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat, und dessen Sinn der menschliche Geist auszulegen und sich anzueignen hat. Er vermag in dieser Auslegung nur Schritt für Schritt vorzugehen . . . Und doch steht andererseits der Sinn, den er zu suchen hat, in eben dieser mühseligen Arbeit des Buchstabierens als Ganzes vor ihm: als *Ganzes*, das er in allem Erkennen der Teile *voraussetzt*, wengleich er es erst durch die Tat, erst durch den stetigen Fortschritt der Erkenntnis selbst, erweisen und bewahren kann“.

damit als eine Möglichkeit, zu der der Prozeß der philosophischen Begründung selbst hinführt. *Zweitens* ergibt sich daraus, daß die Frage nach Apriorismus und Kausaldenken solange inadäquat bleibt, als sie nicht vom Wort her ihre Perspektive erhält. Sowohl was die Reichweite des Denkens angesichts der Wirklichkeit anbelangt als auch in Bezug auf den Umfang und die Tiefe des Bewußtseins werden wir auf das Wort verwiesen als die Gestalt, in der die Selbsterfahrung des Geistes sich findet und auslegt. Die Frage nach Gott ist darum als Frage erst dann adäquat gestellt, wenn sie als Frage nach dem lebenden und werdenden Menschen erkannt und dieser als sprechendes Wesen begriffen ist. Als Wesen der Wahrheit und des Wortes ist der Mensch die Einheit von *principium*, *medium* und *finis* – allerdings nicht auf absolute, sondern auf relative oder vermittelte Weise. Der Mensch kann darum die Einheit von principium, medium und finis aus sich herausstellen. Er muß es sogar tun, will er sich selbst und den Sinn dieser Einheit erkennen. Daß es Wahrheit gibt, setzt voraus, daß Einheit und Differenz sind. Indem aus der Differenz Einheit wird, wird das Bewußtsein vom modus essendi nicht nur als Extensivität zu Gunsten der Intensivität überwunden, sondern im Sein die Einheit von principium essendi und cognoscendi entdeckt. Sowohl was das Sein als auch was das Erkennen anbelangt, ist der im Körper sich bewußt werdende Geist vermittelte Vermittlung. Er weiß sich als vermittelte Realität, weil er sich als ekstatisches Wesen, d. h. als ein Wesen des augenblicklichen raptus erfährt<sup>58</sup>. Sein Denken vollzieht sich in der Zeit, aber der Sinn desselben wird nur dann erfaßt, wenn es beginnt, die Zeit zu überwinden<sup>59</sup> und sich im Worte Gottes begreift<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Vgl. *Theol. complem.* 9: *Schr.* III, S. 683. Dieser Gedanke kehrt im ganzen Schrifttum des Cusanus immer wieder.

<sup>59</sup> Dieser Satz bezieht sich auf die Zeitproblematik, wie sie in *De aequal.*, *De non aliud*, *De ludo* und anderswo entwickelt ist. Gleichzeitig verweist er aber auch auf das, was HEGEL im Schlußkapitel der Phänomenologie sagt: „Die *Zeit* ist der Begriff selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt“. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. HOFFMEISTER, S. 558.

<sup>60</sup> Der Ausdruck *im Worte Gottes* bezieht sich hier auf das Aussprechen dieses Wortes und den Begriff, den wir davon bilden. Für Cusanus reicht die Bedeutung jedoch insofern weiter, als er in diesem Ausdruck auch den christlichen Trinitätsglauben und das Problem der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth mitmeint. Dazu vgl. meinen Aufsatz: *Nikolaus von Kues und die Idee der christlichen Philosophie*: PhJ 73/1 (1973), S. 23 ff.

## VI. Zusammenfassung

Versuchen wir das Problem von Apriorismus und Kausaldenken auf dem hier skizzierten Hintergrund cusanischer Gotteserkenntnis zu präzisieren, so zeigt sich deutlich, daß Apriorismus und Kausaldenken nicht den Sinn der Gotteserkenntnis bestimmen, sondern von dieser bestimmt werden. Danach kann es sich für cusanisches Denken nicht um Apriorismus *oder* Kausaldenken handeln, sondern es geht um ein *sowohl als auch*, in dem Apriorismus *und* Kausaldenken in dialektischer Einheit verstanden werden müssen; eine Einheit, die das Problem von Erfahrbarkeit Gottes und Nicht-E Erfahrbarkeit gleichermaßen umgreift.

Als Kategorie schließenden Erkennens gehört die Kausalität der ratio oder dem Verstand an. Dieser ist sich selbst Ursache. Daß er darüber hinaus mittels des Kausalgedankens erfolgreich sein kann, wird auf Grund der *regressio progressionis* und der *progressio regressionis* der gesamten Seinsvermittlung erreicht<sup>61</sup>. In diesem Prozeß erblickt der menschliche Geist, wie es im *Compendium* heißt, die einzelne Erscheinung im Glanz der Wahrheit und Gleichheit gleichsam als deren lebendige und begreifende Offenbarung auf natürliche Weise in sich selbst<sup>62</sup>. Die Welt, das Sein und das Erkennen stehen unter der Bedingung des *nihil sine ratione*<sup>63</sup> in einer solchen Weise, daß jede ratio und causa „völlig hinlänglich – *sufficientissime* – gegründet ist“<sup>64</sup>. In diesem Ge-gründetsein erweist sich Kausalität nicht als vermittelnde, sondern als vermittelte Kategorie, deren Bedeutung für die vernünftige Erschließung der Wirklichkeit darin besteht, daß sie aufgehoben wird<sup>65</sup>. Für sich genommen strukturiert sie die Resultate des Denkens und leitet den Verifikationsprozeß ein. Aber sie erschöpft nicht den Sinn des Seins. Sie erreicht nicht den *modus essendi*, auch wenn wir glauben möchten, ihn im „Ding an sich“ erreicht zu haben. Kausalität setzt den Gedanken des Ganzen voraus, ohne ihn jedoch in der ihr eigenen Bestimmtheit geben zu können. So wie Körperlichkeit und ratio nicht aus der vernunfthaften Vermittlung ausgeschaltet werden können, kann es auch nicht die Kausalität. Aber darin findet sie auch ihre Grenze. Sie verweist auf die logischen Beziehungen der *contraria*, bzw. setzt sie voraus. Deren Sinn wird jedoch erst dann erfaßt, wenn sie als *contraria* überwunden sind, d. h. auf eine solche Weise erkannt sind, daß die Möglichkeit dieses Erkennens im Begriff des Gegensätzlichen mitgedacht ist.

Umgekehrt bleibt das a priori des sich in *sensus*, *ratio* und *intellectus* bewußt werdenden Geistes nichtssagend, wenn es nicht, wie dies vor allem in *De*

---

<sup>61</sup> Vgl. die *figura paradigmatica* in *De coni.*

<sup>62</sup> *Comp.* 10, *Schr.* II, S. 718.

<sup>63</sup> *EBD.* II, S. 720.

<sup>64</sup> *Ven. sap.* 15: *Schr.* I, S. 71.

<sup>65</sup> Vgl. *De coni.* II,6: *Schr.* II, S. 114 ff.

*aequalitate* deutlich wird, in den Prozeß der Zeit und die Substanz der Ewigkeit aufgenommen wird. Seine Bedeutung steht darum in Korrelation mit der Selbsterfahrung des Geistes und deren transzendierendem Charakter. Für sich genommen ist es ebenso wie die *causalitas* eine Verstandeskategorie – allerdings mit dem Unterschied, daß diese nicht die Tätigkeit des Verstandes selbst betrifft, sondern dessen Beziehung zu *sensus* und *intellectus*. In dieser Beziehung erweist der Gedanke des *a priori* auf die transzendente Einheit des begreifenden Intellekts. Aber auch dieser Verweis bleibt noch unvollständig, solange er nicht in der gesamten Seinsermittlung vollzogen wird und jenen *Bruch* einholt, der sowohl den *momentanen raptus* des Geistes als auch die *discretio* des Verstandes kennzeichnet. Indem dies geschieht, gelangen wir vom *sowohl-als-auch* von Kausaldenken und Apriorismus zu deren *und* im Sinne des *spekulativen Satzes*. Wir erkennen, daß die geistige Natur „ein Zeichen des wahren und absoluten Grundes ist und daß so jedes Seiende durch ihre Vermittlung die Quelle seines Seins berührt“<sup>66</sup>. Oder, wenn wir hier einen Gedanken der *Excitationes* aufgreifen: „In der Erkenntnis, durch die der Geist sich selbst erkennt, ist er Darstellung der Trinität“. Diese ist er jedoch nicht schlechthin, sondern *secundum analogiam*<sup>67</sup>, das heißt, in der gesamten Vermittlung begreifbaren Existierens und existierenden Begreifens.

Der Aufweis Gottes oder das Ansichtigwerden Gottes im Begreifen, ohne den die Tat der Einsicht<sup>68</sup> einsichtslos bleibt, muß als der Sinn der geistigen Bewegung verstanden werden, in welcher der subsistierende Geist<sup>69</sup> sich seiner eigenen Voraussetzung dadurch bewußt wird, daß er den Begriff und das Wissen des Wahren als in sich selbst begründet erfährt<sup>70</sup>. Sofern Gott gedacht werden muß, ohne daß er wirklich gedacht werden könnte, ist dieser *causa creatrix*<sup>71</sup>, d. h., schöpferischer Ursprung, an dem der Geist selbst partizipiert insofern er handelt und selbst Ursache seines Handelns ist. Um die ganze Fülle dieser Erfahrung zu begreifen, genügen weder *a priori* noch *causalitas*<sup>72</sup>. Beide

<sup>66</sup> *De Gen.*: *Schr.* II, S. 420.

<sup>67</sup> *Predigt* 167 (nach J. Кочн): *Cod. Vat. lat.* 1245, fol. 73<sup>va</sup>, Z. 4–6; *Excitationes*: p II, fol. 95

<sup>68</sup> Vgl. *Comp.* II: *Schr.* II, S. 720. Ferner *Beryl.*, *De mente*.

<sup>69</sup> *De mente* I: *Schr.* III, S. 486.

<sup>70</sup> Vgl. *De coni.* II, I: *Schr.* II, S. 76.

<sup>71</sup> *Ven. sap.* 7: *Schr.* I, S. 26.

<sup>72</sup> Es sei hier wieder auf E. CASSIRER verwiesen, wenn er sagt: „Die Beziehung zwischen Gott und Welt und die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste läßt sich nach Cusanus streng genommen weder als die eines *Ganzen* zu seinem *Teil*, noch als die einer *Ursache* zu ihrer *Wirkung* fassen. Hier herrscht vielmehr ein anderes Verhältnis, das Cusanus durch die Beziehung zwischen *Darstellung* und *Dargestelltem*, zwischen einem sprachlich-gedanklichen Symbol und seiner Bedeutung bezeichnet“ (a. a. O. S. 511 f.). Allerdings möchte ich gerade hier hinzufügen, daß dieses sprachliche Verhältnis seine Geltung nicht erhalten könnte,

gehören vielmehr zusammen als Ausdruck jener Bewegung, in der der Mensch in der Welt er selbst ist und wird.

Das materiale a priori, von dem der Apriorismus als Theorem lebt, wird principialiter und nicht bloß formaliter vorausgenommen. Als Apriorismus wird dieser damit hinfällig. Umgekehrt geht damit das a priori nicht verloren, noch können wir sagen, daß damit dem Kausaldenken *Priorität* eingeräumt würde. Im Sinne der cusanischen coniectura gehören beide vielmehr zusammen, und zwar so, daß deren Dialektik zugleich auch diese Zusammengehörigkeit bestimmt. Darin, so scheint mir, hat Cusanus die Fragestellung Kants nicht nur bis zu einem gewissen Grade vorausgenommen, sondern auch überwunden. Bei allen Unterschieden der historischen Epoche und des Interesses kommt er vielmehr in die Nähe von Hegels Phänomenologie des Geistes zu stehen.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Ich habe den Eindruck gehabt, daß bei diesem Vortrag das Apriorische in dem Sinne zu kurz kam, als ob es für das menschliche Erkennen keine *causa* sein könnte. Denn ich glaube, die Grundfrage ist doch nach wie vor die, die gestern schon anklang: was ist hier überhaupt *causa*? Ich wollte gestern schon ein Zitat von Heisenberg bringen, der in seinem kleinen Büchlein *Das Naturbild der heutigen Physik* eigens darauf hingewiesen hat, daß wir heute durchweg einen sehr engen Begriff von Kausalität haben, bei dem *causa finalis* und *formalis* ganz unter den Tisch fallen und die *causa efficiens* noch einmal ganz typisch auf mechanische Anstöße begrenzt wird. Soviel ich von Cusanus verstehe, würde ich meinen: die *causa causarum*, die Sie nannten, dann der Vergleich mit dem Künstler – es kam dann auch bezeichnenderweise sofort der Begriff *forma formarum* –, daß doch all das in die Richtung der urbildlichen Ursache geht. Deshalb würde ich auch von dorthier das Apriorische deuten und dem Apriorischen wie der *causa* einen viel stärkeren Akzent im Sinne von *ratio*, d. h. des Sinn-Grundes, geben.

HIRSCHBERGER: Sie haben mir jetzt Hilfe geleistet. Ich wollte dasselbe fragen, schränke aber meine Frage nun ein, und zwar auf den Sprachgebrauch des NvK. Das muß ja Herr Dupré am besten wissen, nachdem er das ganze Werk übersetzt hat. Sie sagten selber, daß *causa* gelegentlich *ratio* heißen kann, was Herr Kremer gerade andeutete. Dann aber kann *causa* auch heißen, was bei Aristoteles das  $\theta\beta\epsilon\nu \eta\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\iota\varsigma$ , die sogenannte *causa movens* oder *efficiens* ist,

---

ginge nicht die Dialektik von a priori und *causa* im Sinne der Seinsermittlung und Selbsterfahrung in es ein.

der Ursprung der Bewegung. Womit Aristoteles sich deutlich von einer final-formalen Ursache absetzt und womit jetzt der Gegensatz entstand zwischen einem idealistischen Denken und einem an der Empirie orientierten, wie man so sagt. Nun meine Frage, Herr Dupré: Wie steht es bei Cusanus? Das quält mich schon lange. Was überwiegt bei ihm? *Causa* im Sinn von *ratio*, oder *causa* im Sinn von *ὄθεν ἢ κίνησις*, also *causa movens*? Das geht, wie ich sehe, durcheinander und ich möchte gerne wissen, welchen Eindruck Sie haben? Was überwiegt? Noch ein Hinweis: Cusanus steht nicht allein da in dieser Frage, sondern es ist so schon bei Thomas von Aquin, z. B. in seinem Schöpfungsbegriff. Ich glaube, es ist *Summa theologiae* I q.42, wo er auch diese Doppelheit vorträgt: Einerseits ein Kausalbegriff im Sinne der plotinischen Emanation, Explikation, der *causa causarum*, *forma formarum*, wobei die Form überwiegt. Dann aber spielt bei Thomas die Bibel herein. Hier hatte er gehört, daß es irgendeinen Anstoß gegeben hat, und den stellt er dar im Sinne der aristotelischen *causa movens*. Da also haben wir schon das Ineinander, ich möchte fast sagen: Durcheinander. Die Kausalität im Mittelalter ist höchstkompliziert. Und meine Frage ist nun, um es nochmals zu sagen, rein terminologisch: Was haben Sie für einen Eindruck: überwiegt bei Cusanus die Exemplarursache, wie es Herr Kremer ja eben gerade auch angedeutet hat, oder die *causa movens*, gelegentlich auch Aktualisierung im Sinn des Überganges von der Potenz zum Akt genannt?

DUPRE: Ich würde sagen, daß bei Cusanus das Problem der *causa* im Sinne des Ursprungs der Bewegung vorherrschend ist. Der Ursprung ist *causa* im Sinne von *principium*. Aber wenn ich das jetzt auslegen darf, so würde ich so sagen: die *causa*, von der wir Gebrauch machen, wenn wir handeln, ordnet sich in den ganzen Ableitungsprozeß ein und wird dort oder ist dort als Ausdruck der Rationalität oder *proportio* zu verstehen. Auf diese Verbindung zwischen *causa* und *proportio* (*ratio*) haben Sie, glaube ich, gestern schon verwiesen. Füge ich dem noch hinzu, daß ich das *A priori* des Geistes kausal verstehe, dann heißt das zunächst, daß ich mich selbst auf der Ebene des Verstandes begreife. Was aber, wenn ich begreife, daß dieses Begreifen aufgegeben werden muß? In diesem Aufgeben passiert so etwas wie ein Umschlag; ein Umschlag, der uns jetzt zur *causa* in einem neuen Sinn zurückverweist (nämlich in einem solchen Sinn, daß Ursprung und Ursache eins werden). Allerdings ist dieser Ursprungsbegriff (*causa causarum* oder *causa creatrix*), ganz seiner Herkunft entsprechend, im Sinne der *disproportio* zu verstehen. Daß es zu diesem Moment der *disproportio*, in dem Ursprung, Ursache und Grund zusammenfinden, kommt, hängt – das habe ich versucht zu betonen – mit der Selbsterfahrung des Geistes zusammen, in der sich dieser einerseits als Identität oder *aequalitas* begreift, als *idem*, andererseits zugleich aber auch sieht, daß er keine Identität ist; das heißt: der Geist sieht, daß er in einen Vermittlungsprozeß eingeschaltet ist. Damit aber kommen wir zur Ausgangsstellung zurück. Die Schwierigkeit, die ich bei Cusanus hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs habe, besteht darin, daß

der Begriffsapparat der Tradition gebraucht wird, daß aber keine eindeutige Theorie entwickelt wird, wie dieser Begriffsapparat zu gebrauchen wäre. Da spricht Cusanus gewissermaßen zwischen den Zeilen. In diesem Zwischen-den-Zeilen stehen sich wohl *causa* im Sinne von *principium* und *causa* im Sinne von *ratio*, rational-diskursivem Lebensvollzug gegenüber. Aber es ist eine Gegenüberstellung, die zu begreifen ist aus der Überwindung des Gegenstandsbegriffs, bzw. ihrer selbst.

HIRSCHBERGER: Da stimme ich Ihnen vollkommen zu: Wenn Cusanus von *causa* redet, kann das natürlich *principium* sein; und *ratio* ist *ratio sufficiens*, etwa im Sinne von Leibniz; und das wird selbstverständlich vermittelt über den menschlichen Geist. Da sind wir uns ganz einig. Aber ich habe die ganz einfache, nüchterne, bescheidene Frage: Wenn ein Index hergestellt würde über Cusanus, wie würden Sie dann den Begriff *causa* registrieren?

DUPRE: Ich würde das Wort *causa* beinahe immer mit Grund (als Vermittlung von Anfang, Ursprung und Ursache) übersetzen.

HIRSCHBERGER: Das vermute ich nämlich auch.

DUPRE: Vielleicht könnte man davon eine Ausnahme machen, wenn Cusanus das Wort etwa im letzten *Idiota*-Buch gebraucht, oder wenn er den Syllogismus analysiert. Aber durchgehend würde ich sagen: Grund.

HIRSCHBERGER: Das ist auch mein Eindruck. Wir sind gewohnt, aus unserer Schultradition, daß man unter *causa* etwas anderes versteht. Doch es scheint wirklich so zu sein, daß bei Cusanus der Begriff Grund überwiegt und daß dort der Apriorismus sitzt.

DUPRE: Aber ich würde hier nicht von Apriorismus sprechen. Grund und Apriori gehören zusammen. Aber es ist kein -ismus. Ich meine vielmehr, daß man das Apriori des Grundes vor allem als dialektisches Moment betrachten sollte.

KREMER: Darf ich noch etwas sagen. Es geht in die gleiche Richtung. In dem Zusammenhang von der *causa creatrix* sprachen Sie in einem Nebensatz davon, daß der Mensch daran partizipiert. Der Partizipationsbegriff weist natürlich von sich aus eindeutig auf die *causa* als Grund, wobei aber auch immer noch offenbleiben muß, ob das von Cusanus auch so gesehen worden ist. Es kann ja tatsächlich sein, daß man von einer *causa creatrix* mehr oder weniger im Sinne von einer *movens* oder *efficiens* spricht und damit unglücklicherweise den Partizipationsbegriff zusammenbringt. Bei Thomas von Aquin haben wir eine ganze Reihe von solchen Stellen. Aber das müßte dann eigens geklärt werden.

DUPRE: Ich glaube, man kann hier noch folgendes bemerken. Aristoteles geht bei seiner Entwicklung des *causa*-Begriffs bekanntlich auch von der Analyse des machenden Menschen aus. Das ist auch bei Cusanus der Fall. Aber Cusanus sieht<sup>1</sup> nicht nur den machenden Menschen, den Löffelschnitzer (und

dessen Löffel), sondern dieser machende Mensch wird als Ursprung *erfahren*, als principium. Dabei ist gerade dieser Übergang, wie mir scheint, zu sehen: Die Unmittelbarkeit des Introspektiven tritt dem Beobachtbaren gegenüber. Diese Unmittelbarkeit wird nicht zu Gunsten des Körperlichen überbetont (oder umgekehrt), sondern das Körperliche bleibt als Erfahrung, aber als Erfahrung, die zugleich auch überwunden wird. Und in diesem Übergang wird der Mensch vom Machenden und gemachten Produkt ins Principium-sein, ins Principieren zurückgenommen. Derselbe Gedanke ist, wie mir scheint, sehr schön ausgedrückt in *De venatione sapientiae*<sup>2</sup>, wo der Geist als *id quod fieri potest* definiert wird. Damit steht der Geist dem *id quod esse potest*, das ja gewissermaßen ein Gottesname ist, gegenüber. (Dieses Verhältnis ist in der Tat das der Partizipation.)

v. BREDOW: Ich möchte nur eine Kleinigkeit terminologischer Art beitragen. In *De ludo globi*, aber auch anderwärts<sup>3</sup>, beruft sich Cusanus darauf, daß Gott *tricausalis* genannt wird. In diesem Begriff sind drei der vier aristotelischen Ursachen zusammengefaßt, die Materialursache ist ausgespart. Das zeigt u. a., daß es Nikolaus bei *causa* nicht ankommt auf die bloße *causa movens*, sondern daß eben hier das principium-Sein das Entscheidende ist. Deshalb liegt es mir nahe, nicht anstelle des Begriffes Ursache der Bewegung „Grund“ zu sagen – das Wort Grund dient ja auch zur Bezeichnung von rein logischen Zusammenhängen –, sondern Ursprung, der Sein gibt (*essentiat*). Der Terminus *essentiare* (Seingeben und Wesenbestimmen) deutet an, was Cusanus bei Ursache und Ursprung denkt.

DUPRE: Ich bin da grundsätzlich einer Meinung, obwohl ich hinsichtlich des Wortes Grund widersprechen möchte. Ich habe ja selbst auch auf diesen Übergang von *causa* zu principium hingewiesen. Aber was mir hier noch wichtig erscheint, ist der Hinweis auf die *Trikausalität*. Ich möchte damit auf die Dreifaltigkeitsspekulation bei Cusanus zu sprechen kommen. In diesem Zusammenhang, glaube ich, ist ein Gedanke, von Ihnen, Herr Hirschberger, aufzugreifen; nämlich, daß wir nicht nur ein horizontales Moment, sondern ein vertikales Moment zu unterstreichen haben. Im Sinn der cusanischen Problematik erhebt sich jetzt genau wieder die Frage: Wie kommen wir vom einen ins andere? Und ich frage mich, inwieweit gerade dieser Übergang – und darin begegnen wir wieder dem Problem des Grundes – nicht eine Differenzierung des Einheitlichen zur Folge hat oder zur Folge haben muß. Denn das Einheitliche ist ja mit Andersheit konfrontiert. Wie – und das ist wieder die Thematik von Herrn Stallmach –, wie ist es mir möglich, einen Begriff von der Andersheit zu kriegen, ohne mein eigenes Begreifen, die Möglichkeit meines eigenen Begreifens zu verlieren? In diesem Zusammenhang scheint es von äußerster

<sup>1</sup> Siehe *De mente* 1: Schr. III, S. 484 ff.

<sup>2</sup> *Ven. sap.* 3: Schr. I, S. 16. Vgl. unten S. 252, bes. Anm. 107.

<sup>3</sup> *De ludo*; *De coni.*; *De quaer.*

Wichtigkeit zu sein: das Moment der Differenz, das sich ja in der explicatio gewissermaßen in vertikaler Richtung zeigt, horizontal zu denken, wobei die letzte Konsequenz dann darin besteht, sich genau dieser Differenz selbst im Ursprungsbegriff – im Grund – zu erinnern; sie als Erinnerung dorthin mitzunehmen. Und da frage ich mich, ob wir hier nicht mit dem Problem der Dreifaltigkeit als einem philosophischen Problem konfrontiert werden; ein Gedanke, der mir zumindest von *De pace fidei* her nahegelegt zu sein scheint. Einerseits können wir von Gott im Sinne der theologia negativa nichts sagen. Andererseits sprechen wir von Schöpfung, d. h. über Sein und Seiendes, das von einem Ursprung her vermittelt gedacht werden muß. Aus diesem Grund müssen wir von Gott sprechen. Indem wir beides tun, werden wir zur Dreifaltigkeitsspekulation gedrängt, wo sich die Selbsterfahrung des Geistes gewissermaßen als eine heterothetische Einheit mit dem Wort überhaupt auslegt und diese zugleich auch mit der Tradition (im kulturphilosophischen Sinn) ein Verhältnis eigener Art bilden kann.

STALLMACH: Herr Dupré, ich knüpfe daran an, daß Sie sich am Anfang Ihres Referates auf die Frage bezogen, wie die Realität Gottes feststehen kann oder auf welche Weise sie feststellbar ist, kausal oder apriori. Dazu meine ich: Wenn „Realität“ Existenz Gottes bedeutet, dann steht sie bei Cusanus eigentlich nirgendwo zur Diskussion, selbst wenn er in der Übernahme der Terminologie der Tradition manchmal in die Nähe von gottesbeweisähnlichen Überlegungen kommt. Aber ist nicht das gerade das Anliegen des Kausal Denkens: die Existenz Gottes zu beweisen? So wird man also sagen können: die Existenz Gottes ist eigentlich das große Apriori des cusanischen Denkens. Nun könnte man vielleicht weiter sagen: Wenn die Existenz Gottes vorausgesetzt ist, dann ist alles, was diese Metaphysik noch zu bieten hat, im Ansatz schon vorausgesetzt. Dem ist aber nicht so. Ich bin sogar der Auffassung, daß allein mit der Existenz des Absoluten eigentlich nicht sehr viel gewonnen ist, wenn ich nicht wenigstens in einem Minimum auch weiß, *was* das ist, was da als existierend gedacht werden muß. Es geht also entscheidend um die Frage nach dem Wesen Gottes. Darum bei Cusanus die immer von neuem angesetzten Bemühungen, den rechten Namen zu finden, den Sinn des Namens Gottes zu erklären. Dabei ist dann allerdings die Frage, ob man mit dem Kausal denken, jedenfalls wenn man sich dabei einseitig auf die causa efficiens beschränkt, überhaupt weiter vorankommt; ob man, wenn man über das nackte *daß* des Absoluten hinauskommen will, nicht notwendigerweise auch in Richtung der Formalursächlichkeit weiterdenken muß. Wenn der Mensch in seinem Selbsterlebnis und gerade auch in seiner Vernunft sich als abhängig erfährt (Sie sprachen von „vermittelter“ Vernunft), dann steht die Existenz von etwas, von dem auch das Vernunftwesen noch abhängig ist, schon außer Frage. Aber es kommt dann alles darauf an, zu wissen, *was* das eigentlich ist, wovon er abhängig ist, das heißt, eben auch den rechten Namen für das zu finden, was außer allem Zweifel ist.

DUPRE: Was den Gottesbeweis anbelangt, so haben wir bei Cusanus im Grunde genommen dieselbe Situation, die wir bei Anselm antreffen. Erst betet er und dann fängt er an, sich zu fragen. Daß dies sinnvollerweise überhaupt möglich ist, das scheint mir im Wesen der (kulturphilosophisch verstandenen) Tradition begründet zu sein. Deshalb habe ich darauf hingewiesen. Das Verhältnis des Menschen zur Tradition ist ein Wahrheitsverhältnis, wobei man natürlich das Wort Verhältnis auch entsprechend begreifen muß. Was die andere Frage anbelangt, so würde ich sagen: Wenn ich versuche, Gott zu begreifen, den Begriff Gottes zu formulieren, oder wie Sie sagen, den rechten Namen zu finden, dann kommt der Gedanke der Kausalität geradewegs in diesen Versuch hinein. Wir bilden Namen im Zusammenhang mit Dingen, die uns begegnen. Aber wie begegnen uns die Dinge, wie kriegen wir einen Gegenstand? Indem die Frage nach der Gegenständlichkeit aufgeworfen wird, wird Kausalität zum Problem, aber ein Problem, das eine eigenartige dialektische Rolle spielt: nämlich indem es gewissermaßen – indem causalitas gewissermaßen aus der Vermittlung von intellectus, ratio und sensus herauspringt – einen Satz macht, den spekulativen Satz, von dem ich gesprochen habe, und damit zur Dimension wird, in der, oder aus der heraus, ich vom Nennen, vom Sprechen her, also nicht vom bestimmten Namen, sondern vom Nennen her, Gott in den Blick kriegen kann. Ich möchte allerdings hinzufügen, daß damit all das, was über Kausalität gesagt wird, unter dem Gesetz der coincidentia oppositorum steht. Ich kann nämlich eine Vielfalt von Kausalitätsmomenten aufweisen; das ist durchaus sinnvoll. Aber in dem Moment, wo ich von Gott spreche, heben sich diese auf. (Und umgekehrt: Das Apriori der Realität Gottes hebt sich im Apriori der mit Gott ausgesprochenen Negation auf.) Ich glaube, das ist auch der Sinn des spekulativen Genitivs, den Cusanus gebraucht, wenn er von Gott als causa causarum spricht.

STALLMACH: Ich weiß nicht, ob wir uns so ganz richtig verstanden haben. Meine These war eigentlich gerade diese, daß in der Frage nach dem rechten Namen Gottes, nach dem Wesen dessen, dessen Existenz immer schon feststeht, das bloße Kausaldenken gerade keinen Platz mehr hat (ich meine hier causa im Sinne von *θθεν ή κίνησης*). Daß ich selbst und mein Denken nicht aus sich selbst sind, sondern irgendwo herkommen, das ist selbstverständlich. Es kommt darauf an, was das sei, von dem ich letztlich herkomme. Könnte mein Denken auch aus einer ewigen Materie stammen? Damit ist ja auch die Existenz eines Absoluten gedacht. Bei der Suche nach dem wahren Namen des Absoluten kommt es m. E. vor allem auf die rechte Selbstinterpretation des menschlichen Geistes an, der sich in seinem Denken sozusagen selbst auslegt. Selbstausslegung des denkenden Menschen als Weg zu einer Bestimmung des Wesens Gottes, das war der Gedanke, den ich hier vortragen wollte.

HAUBST: Ich möchte nochmals in dieselben Kerben hauen, wie eben Herr Dupré und Frau von Bredow. Das Wort *tricausalis* trifft der Sache nach den Anfang und Ansatz der genuinen cusanischen Grundkonzeption – ich wieder-

hole, was ich gestern gesagt habe<sup>4</sup> – der *coincidentia oppositorum*, hier von Aristoteles, Albert und Heimericus de Campo her. Dieser Ansatz ist das *tres causae coincidunt*; von daher kommt auch zweifellos das Prinzip der Trikausalität. Wegen dieser Koinzidenz der drei Ursachen zu einer verbietet Cusanus es sich, nur in der Kategorie der einen oder anderen zu denken. Wenn er auch von der einen spricht, meint er die anderen immer mit. Das, meine ich, ist grundlegend durchzuhalten. Hierzu läßt sich freilich auch eine Entwicklung feststellen, was die Blickkonzentration auf diese oder jene Ursache, formal gesehen, angeht. In einer Predigt – ich komme heute mittag darauf und möchte das jetzt nur kurz streifen –, in einer Predigt vom Neujahrstag 1439 ist dies noch die Kausalität der *causa movens*. Dann aber kommt mit *De docta ignorantia* das *unum*, das sich entfaltet, in den Blick; das *unum, in quo omnia* (*omnia uniter*) von Pseudo-Dionysius her. Da geht es darum, daß die ganze Fülle des Seins, die uns empirisch begegnet, und überhaupt alles Seinsmögliche (*quod esse potest*) in diesem Einen (und Dreieinen) eines ist; wobei dieses dreieinige Ureine vor allem als das eine Urbild anvisiert wird, das sich in der ganzen Schöpfung darstellt. Der Akzent liegt dabei mithin, wie Herr Stallmach es auch sagte, auf der *causa formalis* im boethianischen Sinne, gleich *forma formarum*, gleich *causa exemplaris*; und er liegt so nachdrücklich darauf, daß ich mich schon oft mit der Frage quälte: Ist das nur eine ideell gemeinte Umschreibung der Urbildursache, von der da Cusanus spricht, von *De docta ignorantia* an? Und bis wieweit? Nun, eine Rückbewegung, aber nur im Sinne einer Akzentverschiebung beginnt in *De beryllo*. Denn da geht es primär um die wirkende Ursache, die dort auch *principium* genannt wird. Diese Akzentverschiebung geht in *De principio* und in *De possesset* weiter. Auch das Kausalitätsprinzip kommt dort wieder ins Spiel. Und das bleibt bis zum Schluß so bei Cusanus. Das, was er sozusagen in der *visio intellectualis* geschaut und konzipiert hat, das absolute *unum in quo omnia*, das Verhältnis von *complicatio* und *explicatio*, wird nunmehr auch mit Hilfe des Kausalitätsprinzips verifiziert. Wobei aber, wie gesagt, *causa* weiterhin nie nur *causa movens* besagt, sondern immer zugleich die Fülle des Seins, die sich aktiv entfaltet. Von *De beryllo* an kommt auch immer mehr die Freiheit Gottes ins Spiel. Um den Eindruck zu vermeiden, diese Explikation sei ein nezessitarischer Prozeß, betont der Kardinal die schöpferische Freiheit Gottes immer mehr. Die Freiheit Gottes, *cuius rationis non est ratio*, die selbst von Grund auf den Sinn ihrer Schöpfung bestimmt.

DUPRE: Ich glaube, daß dies durchaus so zu sehen ist, wie Sie es jetzt angedeutet haben. Ich meine allerdings, daß man das eine nicht vergessen soll, daß diese Sprache unter dem Gedanken oder dem Prinzip der *docta ignorantia* und unter der den Sprachgebrauch regelnden Differenzierung von *sensus*, *ratio*, *intellectus* steht. Das ist vor allen Dingen wichtig für die Idee des *exem-*

<sup>4</sup> Siehe oben S. 56 f.

plar. Denn was wird hier eigentlich gesagt, wenn es z. B. um die Universalien geht? Ich meine – und das will ich als Beispiel gebrauchen –, daß diese gerade von Cusanus her als Prinzipien, bzw. daß die Idee selbst als principium zu verstehen ist. Aber wenn ich dieses Prinzip zu begreifen versuche, wird das Eidos ins Spiel gebracht. Ich muß ja auf vorstellende Weise, imaginativ die Welt sehen. Damit werden „Abweichungen“ im Sprachgebrauch unvermeidlich, und mir scheint, daß das auch für das Wort *causa* gilt<sup>5</sup>

Das Problem des rechten Namens hängt mit dieser Fragestellung zusammen. Ich habe den Eindruck, daß Cusanus die Tendenz hat, die Frage nach dem rechten Namen in die Frage nach dem rechten Nennen einzubeziehen. Demnach handelt es sich nicht darum, daß ich von Gott einen adäquaten Begriff bilde, sondern daß ich Gott mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit der *prae-cisio* begreife. Und da haben wir dann auch die Nähe zum gelebten Leben. Gott ist im Sinne der *theosis* nicht jemand, der dem Intellekt, der Intelligenz im modernen Sprachgebrauch, besonders zugänglich wäre, sondern Gott ist Der, der im personalen Vollzug des Menschen als eines geistigen Wesens, das geistige Nahrung aufnimmt, gegeben ist. Deshalb ist die Frage nach dem rechten Namen als eine Frage nach dem rechten Nennen zu begreifen. Das, glaube ich, ist eine sehr wichtige Unterscheidung.

HINSKE: Ich gestehe, daß ich mit der Diskussion nicht zufrieden bin. Die Punkte, über die ich eigentlich Belehrung haben wollte, sind nicht beantwortet worden. Ich darf das vielleicht an einem einzelnen Punkt deutlich machen. Herr Kollege Stallmach hat gesagt, und auf Grund seines gestrigen Vortrags ganz konsequent, Cusanus philosophiere immer schon vom *absoluten Standpunkt* her. Er setze voraus, daß es Gott gibt; das eigentliche Problem sei daher für Cusanus nicht, sich des Absoluten zu vergewissern, sondern das Verhältnis von Absolutem und Endlichem zu denken. Scharf gesagt, für ein solches Denken ist nicht das Absolute, sondern das Endliche das wirkliche Problem. Das Endliche, das ist das Rätsel. Für mich als Außenstehenden, der ich Cusanus nicht kenne, ist nun natürlich die brennende Frage: Wie gelangt Cusanus eigentlich auf diesen absoluten Standpunkt? Es ist die gleiche Frage, die man etwa auch an die Hegelsche Philosophie stellen kann. Diese Frage hätte ich gern beantwortet gesehen. Entweder, Herr Dupré, hätten Sie die These von Herrn Stallmach bestreiten müssen, oder Sie hätten eben diese Frage beantworten müssen. Nur zu sagen: das hat er aus der Tradition, ist sachlich leichtfertig und historisch falsch. Es liegt vielleicht daran, daß manche Theologen immer nur Theologen lesen. Im Mittelalter hat es natürlich den Atheismus ebenso gegeben wie in unserer Zeit. Er ist ja nicht eine Erfindung der Neuzeit, sondern ein Zweifel, der sich durch die menschliche Existenz zieht. Und deshalb hat es auch im Mittelalter einen bestimmten Typ von Denkern

---

<sup>5</sup> Der Kausalbegriff selbst wird auf dialektische Weise analog; er wird nicht nur analog ausgesagt, sondern bestimmt auch noch das Aussagen.

gegeben, für den das Absolute ein ernstes Problem war, der also Gottesbeweise geführt hat mit allem Ernst, um sich des Absoluten zu vergewissern. Wenn ein Mann wie Cusanus vom absoluten Standpunkt aus philosophiert – noch einmal: diese These von Herrn Stallmach hätten Sie bestreiten können –, dann muß man sachliche Gründe dafür ins Feld führen und nicht bloß historische.

DUPRE: Ich glaube, ich kann hier einige Mißverständnisse aufklären. Was die These vor Herrn Stallmach anbelangt, so meine ich, diese bestritten zu haben, indem ich das Moment der Selbstverfälschung des Geistes hineingebracht habe. In formalisierender Sprache könnte man hier sagen: dem Moment, wie es vom Absoluten zum Endlichen kommt, steht das Moment, wie es vom Endlichen zum Absoluten hingeht, gegenüber. Ich meine, so selbstverständlich ist das Absolute für Cusanus auch nicht. Es stimmt, daß wir bei Cusanus nicht das Problem eines Gottesbeweises im Sinne einer demonstratio haben. Aber ich habe z. B. vom Aufweis, vom Ansichtigwerden Gottes gesprochen. Ja, die ganze Frage nach der Gegenstandskonstitution war in gewisser Weise eine Umdrehung dessen, was Herr Stallmach gestern gesagt hat. Aber es ist zugleich auch eine Umdrehung, in die die gegenüberstehende These mit hineingenommen ist. So kommt es zum Sowohl-als-auch. Weil dem so ist, glaube ich, müssen wir bei Cusanus von Dialektik sprechen. (Außerdem ist das Problem des absoluten Standpunktes nicht auch ohne weiteres das der Gottesfrage.)

Was die Tradition anbelangt, so glaub ich ebenfalls, daß hier ein Mißverständnis vorliegt. Ich gebrauchte den Traditionsbegriff im Zusammenhang mit Cusanus nicht im Sinne ideengeschichtlicher, sondern im Sinne lebendiger Überlieferung. Tradition ist dabei als Wesensmoment des lebenden Menschen zu verstehen. Ob dieser Mensch jetzt etwas von Aristoteles weiß oder nicht, ist eine andere Sache. Worum es sich handelt, ist das Sein der Tradition im Sinne einer lebenden Sprache, die gesprochen wird und im Sprechen bestimmte Ideen, Vorstellungsinhalte vermittelt. Was hier zum Problem wird, ist die Frage, ob man außerhalb des Sprachgebrauches, der Cusanus eigen war, dasselbe Problem des Gottesbewußtseins überhaupt formulieren kann. Davon bin ich sehr wohl überzeugt, und zwar im Rahmen einer Philosophie der Mythologie. Mythologie ist dann allerdings nicht zu reduzieren auf irgendwelche Geschichtchen, die über irgendwelchen Anfang handeln, sondern als das Bewußtsein von Anfang und Sein überhaupt zu begreifen, das im Sprechen der Sprache gegenwärtig ist (und als solches den Intelligibilitätscharakter von Tradition überhaupt bestimmt). Es stimmt, damit ist noch keine Antwort auf das Problem von Gottesbewußtsein und Reflexion gegeben. Dazu bedarf es einer systematischen Aufarbeitung des Traditionsbegriffs, wo dieser nach allen Seiten hin analysiert wird. Daß ich das nicht hier tun konnte, liegt auf der Hand.

KREMER: Ich möchte Herrn Dupré doch eine kleine Hilfestellung leisten; denn auch Herr Kollege Stallmach hat – das soll jetzt natürlich in keiner Weise eine Kritik sein – ja nicht gezeigt, wie Cusanus zu diesem Standpunkt

kommt, daß das Absolute für ihn zweifelsfrei ist; von diesem Standpunkt aus hat vielmehr gestern auch Herr Kollege Stallmach sein Referat entfaltet. Das gleiche hat Herr Dupré vorausgesetzt. Wir kommen aber heute mittag in dem Vortrag von Herrn Kollegen Haubst noch ausdrücklich auf diese Frage zu sprechen. Wenn Sie damit einverstanden sind, schlage ich vor, daß wir diesen Punkt der Diskussion jetzt auf sich beruhen lassen.

SCHNARR: Bei der Frage nach Gott sollte man dem Apriorismus in gewisser Weise den Vorrang einräumen vom Begriff *praesuppositum* her, wie er in *De coniecturis*<sup>6</sup> entwickelt wird. Wenn man fragt, ob Gott ist, *an sit*, oder, was Gott ist, *quid sit*, dann ist Gott immer schon vorausgesetzt, *praesuppositum*.

DUPRE: Es gibt genügend Texte, die eine Art Apriorismus bei Cusanus belegen. Aber ich glaube nicht, daß man darum das Denken des Cusanus schon einfachhin als Apriorismus interpretieren sollte. Daß Cusanus von diesem Praesuppositum spricht, darüber hat er sich Gedanken gemacht. Das entscheidende Moment in dieser Sache ist eben die Selbsterfahrung des Geistes. Wenn ich dieses Moment der Selbsterfahrung des Geistes ernstnehme, dann fällt meines Erachtens der Apriorismus als System weg.

KREMER: In der Diskussion, die ich hiermit schließen muß, ist jetzt ein neuralgischer Punkt sichtbar geworden, den wir, glaube ich, nicht so stehen lassen dürfen. Er soll, wie gesagt, heute Nachmittag zu Ende diskutiert werden.

---

<sup>6</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20).

# DIE ERKENNTNISMETAPHYSIK DES NIKOLAUS VON KUES IM HINBLICK AUF DIE MÖGLICHKEIT DER GOTTESERKENNTNIS

Von Eusebio Colomer, Barcelona

Das Ziel dieses Referates ist es, die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes systematisch darzulegen und gleichzeitig historisch mit dem klassischen und modernen Denken in Beziehung zu bringen. Dies setzt eine vorherige Bestimmung des Wesens der Metaphysik sowie des Unterschiedes zwischen antiker und neuzeitlicher Metaphysik voraus.

## I

Der Metaphysik-Begriff hat sich geschichtlich entwickelt<sup>1</sup>. Daher verweist uns die Frage nach dem Wesen der Metaphysik auf die Geschichte. Die Geschichte des abendländischen Denkens verlief in zwei sehr unterschiedlichen Etappen, die man als *Seinsmetaphysik* und als *Subjektmethaphysik* bezeichnen kann. In ihrer tausendjährigen Geschichte, von Parmenides bis Thomas von Aquin und Duns Scotus, verstand sich die klassische Metaphysik, nach einem bekannten platonischen Satz, als eine *γυγαντομαχία περι τῆς οὐσίας*<sup>2</sup> und ließ nicht davon ab, immer wieder jene Frage zu stellen, die Aristoteles als eine von altersher, jetzt und immer erforschte und stets offen gebliebene deutet: *τί τὸ ὄν?*<sup>3</sup>. Das heißt, die *klassische Metaphysik* erweist sich als eine *Seinsphilosophie*. Das metaphysische Denken ist auf das Sein gerichtet und überdenkt den Standort des Menschen in der Gesamtheit des Seins.

Mit der *neuzeitlichen* Philosophie begann dagegen das, was man mit einem Wort von Platon *δεύτερον πλοῦν* genannt hat<sup>4</sup>: Der Schwerpunkt der Philosophie verschiebt sich vom Seienden zum *Menschen*. Der Mensch stellt sich in den

---

Ich möchte Herrn Dr. Karl-Heinz Trost von der Universität Barcelona für seine freundliche Hilfe bei der deutschen Fassung dieser Arbeit meinen Dank aussprechen.

<sup>1</sup> Vgl. E. CORETH, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona 1964, S. 17 ff. Über die Entstehungsgeschichte und innere Problematik der Metaphysik bei ihrem aristotelischen Ursprung siehe S. GÓMEZ-NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955. Eine Skizze der Geschichte der Metaphysik siehe bei J. GÓMEZ-CAFFARENA, *Metafísica fundamental I*, Madrid 1969, S. 39 ff.

<sup>2</sup> *Sophistes*, 264 A.

<sup>3</sup> *Metaphysik Z*, I, 1028 b 2 f.

<sup>4</sup> Siehe M. GARCÍA-MORENTE-J. ZARAGÜETA, *Introducción a la filosofía*, Madrid 1943, S. 152.

Mittelpunkt alles Seienden und konstituiert sich sozusagen als das Maß, dem sich alles Seiende zu unterwerfen hat, um als solches gelten zu können. Der Mensch wird als ein solches *Subjekt* verstanden, für das sich das Seiende in ein *Objekt* verwandelt. Das kartesianische *cogito, ergo sum* zu Beginn dieser Philosophie zentriert das moderne Denken definitiv in das menschliche Subjekt. Bei Descartes ist es noch das *psychologische* Subjekt, das in seinem Selbstbewußtsein sich seiner selbst vergewissert und von sich selbst aus die Welt der Seienden rekonstruiert. Bei Kant dagegen verwandelt sich das Subjekt in ein *transzendentes* Subjekt, das als die Gesamtheit von Strukturen a priori konzipiert ist, die die Erkenntnis des Objekts ermöglichen. Die transzendente Subjektivität ist konstitutiv für das Objekt und daher für die bekannte Welt. Diese kopernikanische Wende war gründlich: nicht das Objekt bestimmt die Erkenntnis, sondern die Erkenntnis bestimmt das Objekt. Damit war in der Philosophie der Primat des Menschen begründet, und die moderne Metaphysik empfing das Siegel einer *Philosophie der Subjektivität*.

Beide Philosophien verfügen über einen besonderen Erkenntnisbegriff und sind daher jede für sich Metaphysik der Erkenntnis. Die klassische Metaphysik geht von der Tatsache aus, daß es *Denken* gibt und daß dieses Denken *Seinsdenken* ist. Ihr Grundprinzip ist das des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν καὶ εἶναι, nicht in dem Sinne, daß das Sein ein Produkt des Denkens sei, sondern in dem Sinne, daß das Denken das Seiende denkt. Aber dieses Prinzip darf man nicht auf der Linie einer Erkenntnisunmittelbarkeit verstehen. Die klassische Metaphysik entstand ja gerade aus der Absicht, diese Unmittelbarkeit auf die Probe zu stellen<sup>5</sup>. Mit anderen Worten, das metaphysische Denken bewegt sich nicht auf der ontischen Ebene, bezogen auf die Wirklichkeit, so wie sie uns gegeben ist, sondern auf der *ontologischen* Ebene, bezogen auf den λόγος des ὄν, das heißt auf die Möglichkeits- und Begreiflichkeitsbedingungen der gegebenen Wirklichkeit. Diese Metaphysik macht es sich zur Aufgabe, in jedem Ding die Elemente des Notwendigen, Dauernden und Begründeten zu suchen, die deren Bestätigung durch das Denken erlauben. Anderenfalls könnte das Denken nicht sagen: das Seiende ist. Dieser metaphysische Anspruch, das ὄν zum λόγος zu erheben, die *ratio sufficiens* des Seienden aufzufinden, lenkt indes konsequent den Blick auf die Transzendenz. Denn die gegebene Wirklichkeit ist in sich selbst nicht hinreichend intelligibel. Ihr Charakter des Nicht-Notwendigen treibt das Denken zur Bejahung eines notwendigen Wesens, in dem es seine Aussagen auf absolute Weise ruhen lassen kann. Damit erhält die Metaphysik das für sie charakteristische Siegel des *transcensus*, das wir schon bei Platon finden. Definitiv konstituiert ist sie in dem, was man ihre *onto-theologische Struktur*<sup>6</sup> genannt hat.

<sup>5</sup> Siehe P. CEREZO-GALÁN, *La reducción antropológica de la teología: Convicción de fé y crítica racional*. Salamanca 1973, S. 140 ff.

<sup>6</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 58 ff. Eine historisch-systematische Untersuchung der onto-theologischen Struktur der klassi-

Man kann daher mit vollem Recht sagen, daß die metaphysische These schlechthin theo-logischen Charakter hat. Man kann sagen: *Gott ist* oder *Gott ist das notwendige Wesen*. Diese These ist Ausdruck der gleichen Bewegung des Denkens, welche die Metaphysik begründet, und die man folgendermaßen zusammenfassen könnte: Da es Denken gibt (die skeptische Verneinung des Denkens ist ja eine Haltung, die sich selbst aufhebt, wie schon Aristoteles sah, denn sie kann nur eingenommen werden, indem man sich eben der Möglichkeit des Denkens bedient), muß es auch dessen Möglichkeitsbedingungen geben. Da das Denken weiterhin bejahend und verneinend sich seinen eigenen Inhalten gegenüber absolut und bedingungslos festlegt und diese in die Ordnung des Seins einführt, muß es ein notwendiges Wesen geben (*quod non possit non esse*): als eine die Notwendigkeit und Unbedingtheit, welche das Denken fordert, ermöglichende Voraussetzung. Auf diese Weise kommt man von der Notwendigkeit des Wesens zum notwendigen Wesen. Es liegt auf der Hand, daß dieses notwendige Wesen nicht unmittelbar in der Welt gegeben ist wie ein Ding oder eine besondere Wirklichkeit. Gott ist nicht da wie das Morgengrauen oder die Lerche. Seine Wirklichkeit zwingt sich vielmehr dem Denken auf als Grund dessen, was ist, und damit auch der Dynamik des Denkens. So nimmt Gott entweder seinen Platz in der Welt als Ganzem ein (das scheint die Haltung von Parmenides gewesen zu sein), oder Er wird als ihr transzendenter Grund begriffen (das ist der Fall bei Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin). Das geschieht in jedem Fall auf ontologischer Ebene<sup>7</sup>.

Die moderne Philosophie dagegen geht von dem *Selbstbewußtsein des Menschen* aus und findet in ihm, wenn auch auf anderer Ebene als der der klassischen Metaphysik, die Kennzeichen des Grundes, des Selbstgenügenden und Unbedingten, die jene in Gott gelegen sah. Tatsächlich versteht sich schon bei Descartes das *cogito* als ein *fundamentum inconcussum*, und es gibt Proben seines Sichselbstgenügens, indem es sich gegenüber jedem Versuch, es in Zweifel zu ziehen, als beständig erweist. Später geht Kant noch weiter und verwandelt das *ich denke* in die Grundbedingung, die unsere ganze Welterkenntnis ermöglicht. Was es möglich macht, daß es für mich eine Welt gebe, ist die Einheit des Selbstbewußtseins. Das *ich denke* enthüllt sich so nicht nur als eine Quelle der Gewißheit, sondern als höchstes Prinzip der menschlichen Erkenntnis.

In diesem Sinne muß man sagen, daß die zentrale These der neuen Philosophie nicht theologisch, sondern *anthropologisch* ist. Sie lautet nicht mehr *Gott ist*, sondern *ich denke*. Wie Heidegger festgestellt hat, bleibt nun der Ort, dem metaphysisch gesprochen Gott zugehört, der der Erschaffung und der Erhaltung des geschaffenen Seienden entspricht, leer. Statt dessen taucht ein ande-

---

schen Metaphysik bei ihrem aristotelischen Ursprung und ihrer mittelalterlichen christlich-islamischen Weiterführung siehe bei S. GÓMEZ-NOGALES, a. a. O. S. 11 ff. 59 ff. 151 ff.

<sup>7</sup> Vgl. darüber P. CEREZO-GALÁN, a. a. O. S. 140 ff.

rer Ort auf, der einer anderen Grundlegung des Seienden im Sein angehört. Diese neue Grundlegung des Seienden im Sein, nicht als geschaffenen, sondern als durch den Menschen erkannten, wurzelt in der Subjektivität des Subjekts<sup>8</sup>. Aus diesem neuen Prinzip ergeben sich zwei entscheidende Konsequenzen: die Reduktion der Wirklichkeit auf die Objektivität und der Zerfall des Seins in Subjekt und Objekt. Wenn nämlich das *cogito* die Grundlage ist, das denkende und sich seiner selbst bewußte Subjekt, dann ist die Wirklichkeit nur, insofern sie im Bewußtsein gegeben ist, das heißt, insofern sie im Bewußtsein Objekt für ein Subjekt wird. Von da kommt die Kluft, die Spaltung, die das ganze moderne Denken durchzieht und sich in einer Reihe antinomischer Termini manifestiert: *Subjekt-Objekt, res cogitans-res extensa, phaenomenon-noumenon, Erscheinung und Ding an sich* usw. Diese Kluft ist unüberbrückbar nach den Voraussetzungen dieser Philosophie selbst. Und gerade durch diese wird auch Gott wieder in die moderne Metaphysik der Subjektivität eingeführt; dies jedoch entweder, um die Immanenz bei Descartes (als Garant der Ökonomie der Wahrheit) zu sichern, oder um bei Kant seine Endlichkeit definitiv zu besiegeln (in jenem hypothetischen *intuitus originarius*, der das Ding an sich kennt, weil er ihm das Sein gibt, von dem wir aber nur wissen, daß es nicht unsere Weise des Erkennens ist)<sup>9</sup>.

## II

Als Denker an der Grenze zweier Epochen übernimmt Nicolaus Cusanus im wesentlichen die Haltung der klassischen Metaphysik; er nimmt aber gleichzeitig in mehr als einem Punkt die neue Haltung der modernen Metaphysik vorweg. Er betrachtet weiterhin die grundlegende metaphysische Frage in der Form, die ihr Platon und Aristoteles gegeben hatten: was ist das Seiende? Seine zentrale These ist weiterhin theo-logisch und vielleicht mit größerer Konsequenz als bei einem guten Teil der traditionellen Metaphysik: Gott oder das Unendliche ist das absolute Maß allen Seins und Erkennens. Aber es gibt in seinem Denken, wie K.H. Volkmann-Schluck gezeigt hat, eine bedeutsame Verschiebung zum Anthropologischen hin. In der Stellung und Weiterentwicklung der Frage: was ist das Seiende?,

„wird das gesuchte Wesen des Seienden zum Wesen des Geistes verdrängt. Beim Denken des Seienden betrachtet Nikolaus von Kues den Geist als den

<sup>8</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt/M 1952, S. 235 f.

<sup>9</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 71, 9 ff. Siehe darüber P. CEREZO-GALÁN, a. a. O. S. 177 f. Ferner siehe auch W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, S. 32 ff.

C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964. K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967.

Bereich, in dem das Seiende in seinem Sein ergriffen und erfaßt werden kann<sup>10</sup>.

Gewiß hat die neue Fragestellung ihre Wurzeln in der augustinischen Lehre von der Innerlichkeit, aber es ist ebenso gewiß, daß Cusanus sie mit einer bis dahin unbekanntem Konsequenz entwickelt und vertieft. Daher haben wir das Recht, das Denken des NvK als eine echte Metaphysik der Erkenntnis anzusehen und seine Antwort auf das metaphysische Problem in seiner Ausarbeitung des Begriffes vom Wesen des Geistes zu finden. Vorweg können wir zur vorläufigen Orientierung sagen, daß Nikolaus bei seiner Behandlung des Geistbegriffes den anthropologischen mit dem theologischen Gesichtspunkt in Einklang bringt. Der menschliche Geist ist der eigentliche Ort der Metaphysik. Aber dieser Geist verschließt sich nicht in sich selbst, in seiner wesensmäßigen Endlichkeit. Im Gegenteil, er erkennt sich selbst als das Abbild des unendlichen Geistes und daher der Wahrheit selbst. Der Geist als lebendiges Abbild der unendlichen Wahrheit, das ist die zentrale These der cusanischen Erkenntnismetaphysik. Damit hat Nikolaus von Anfang an die Klippe des Subjektivismus umschiffen. Durch Gott ist ja die menschliche Subjektivität mit dem Sein verbunden und, ohne auf ihre Endlichkeit zu verzichten, wird sie von vornherein auf die ontologische Ebene gestellt.

In *Idiota de mente* definiert Nikolaus den Geist als „das, wovon alle Dinge ihre Grenze und ihr Maß erhalten“<sup>11</sup>. *Mens*, wiederholt Nikolaus mehrmals, kommt von *mensurare*, und ihre wesentliche Funktion ist das Messen. Es liegt auf der Hand, da diese Definition eine besondere Theorie der Erkenntnis impliziert, eben die, welche Nikolaus in seinen beiden Meisterwerken *De docta ignorantia* und *De coniecturis* entwickelt hat. Die Suche der Wahrheit, so legt Cusanus in *De docta ignorantia* dar, besteht im Übergang vom Bekannten zum Unbekannten. Bei diesem Übergang dient das schon Bekannte als Maß, von dem her man das noch Unbekannte zu messen versucht. „Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen. . . . und es bedient sich des Mittels der Verhältnisbestimmung“ (*medio proportionis*)<sup>12</sup>. Vergleichung und Verhältnisbestimmung bedeuten aber „Übereinstimmung in einem Punkt und zugleich Verschiedenheit“<sup>13</sup>. Und dies ist die wesentliche Eigenschaft der Welt, in der das eine nicht das andere ist, in der aber beides mehr oder weniger miteinander in Beziehung steht. Die Dinge sind zugleich verschieden und einander ähnlich. Daher können wir bestimmte Dinge in bezug auf andere messen und zwischen ihnen ein Verhältnis bestimmen. Daher hat dieses im wesentlichen vergleichende Erken-

---

<sup>10</sup> K. H. VOLKMAN-SCHLUCK, *La filosofía de Nicolás de Cusa una forma previa de la metafísica moderna*: Revista de filosofía. Madrid. 17 (1958), S. 439. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. S. 14 ff.

<sup>11</sup> *De mente* I (h V, S. 48, Z. 19).

<sup>12</sup> *Doct. ign.* I, I (h I, S. 5, Z. 14-16).

<sup>13</sup> EBD. S. 6, Z. 2-3.

nen aber auch das Kennzeichen des Relativen. Es bewegt sich in der Dimension des Mehr oder Weniger und kann die volle Genauigkeit nicht erreichen. Nun ist „die Wahrheit (...) kein Mehr oder und kein Weniger. Sie besteht in einem Unteilbaren“<sup>14</sup>. Die Folgerung ist klar, und Cusanus weicht nicht vor ihr zurück: „Es ist also deutlich, daß wir über das Wahre nichts anderes wissen, als daß wir es in seiner Genauigkeit, so wie es ist, unbegreiflich wissen“<sup>15</sup>.

Das bedeutet nicht, daß für NvK die menschliche Erkenntnis der Gültigkeit entbehre. Doch ist diese Erkenntnis auf Grund ihres vergleichenden Vorgehens in einer unendlichen Weise vervollkommnungsfähig. Sie erreicht die Wirklichkeit, aber niemals mit soviel Genauigkeit, daß sie nicht mit noch mehr Genauigkeit erreicht werden könnte. Nichts liegt Cusanus ferner als die Vorstellung von einem abgeschlossenen und absoluten Wissen. Das echte Wissen verwirklicht sich im Gegenteil in einem Fortschreiten ohne Ende. Diesen immer wieder aufgenommenen und stets vervollkommnungsbedürftigen Erkenntnisversuch widmet Nikolaus sein zweites Meisterwerk *De coniecturis*. Die *coniectura* des Cusanus hat nichts mit der Bedeutung zu tun, die der Ausdruck in den romanischen Sprachen angenommen hat. *Coniectura* bedeutet nicht *Verdacht* oder *Vermutung*. Wie de Gandillac nahelegt, hat Nikolaus den Begriff sicher von seiner deutschen Muttersprache her gedacht. *Coniectura* bedeutet so *Mutmaßung*, das heißt eine Messung mit dem Geist. In diesem Sinne ist die *coniectura* des Cusanus nichts anderes als das Ergebnis der wesentlichen Operation des menschlichen Geistes: des Messens. Nikolaus beschreibt es nun selbst als *positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*<sup>16</sup>. Die *coniectura* ist also nicht ein bloßer Verdacht oder eine nicht zu beweisende Vermutung, sondern die menschliche Weise, die Wahrheit in Andersheit zu erkennen. Der Besitz der Wahrheit in absoluter Übereinstimmung mit ihr selbst ist nur Sache Gottes, dessen Sein die absolute Wahrheit darstellt. Dem Menschen ist es lediglich gegeben, an dieser Wahrheit in Andersheit teilzuhaben. Es gibt also ein wirkliches Wissen, aber ein menschliches, und deshalb endliches Wissen.

Die Auffassung der menschlichen Erkenntnis bei NvK stellt eine klare Anerkennung ihrer wesensmäßigen Endlichkeit dar. Er ist kein Rationalist. Er denkt nicht, daß der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen den perfekten Schlüssel zum Universum habe. Er würde den Versuch Hegels nicht unterschreiben, die Philosophie ihres Namens der Liebe zum Wissen zu berauben und sie in die Weisheit selbst zu verwandeln, wie sie nur Gott besitzt. Für ihn besteht vielmehr das wahre Wissen in der Anerkennung unserer wesensmäßigen Unwissenheit. Der wirkliche Philosoph ist „um so gelehrter, je mehr er um

<sup>14</sup> EBD. I, 3 (S. 9, Z. 11–12).

<sup>15</sup> EBD. Z. 21–22.

<sup>16</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 11). Vgl. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 159.

sein Nichtwissen weiß<sup>17</sup>. Nikolaus ist aber auch kein Skeptiker. Sein wissen- des Nichtwissen hat nichts zu tun mit einem Nichtvorhandensein oder einer Verneinung der Erkenntnis. Vorweg schließt es schon eine grundlegende Erkenntnis ein: die Erkenntnis der Grenzen unserer Erkenntnis. Damit begreift sich der menschliche Geist als endliches Gegenüber des einzigen Unendlichen<sup>18</sup>. Außerdem bringt die endliche menschliche Erkenntnis selbst weitere Möglichkeitsbedingungen mit sich, auf denen sich eine ganze Metaphysik aufbauen läßt.

Hier kommt nun entschieden das platonische Modell hinzu. Bekanntlich spielt bei Platon der Begriff der *ὑπόθεσις* oder der Voraussetzung eine zentrale Rolle. Die *ὑπόθεσις* ist etwas, das man annehmen muß, damit etwas anderes sich ergeben kann. So setzt die räumlich-zeitliche Welt die intelligible oder ideale Welt voraus. Ebenso setzen innerhalb der gleichen Idealwelt die niederen Ideen die höheren voraus, und so weiter bis hin zur Idee des *ἀνυπόθετον*, dem Absoluten, das nichts mehr voraussetzt, sondern in sich selbst ruht<sup>19</sup>. Auch NvK macht im Anschluß an Platon sowohl im Bereich des Seins als auch in dem des Erkennens, eine voraussetzungslose Urvoraussetzung zum Grund und Gewölbeschlußstein seines Denkbäudes. Es gibt also bei ihm eine Dialektik, die darin besteht, bis zu dieser ersten unbedingten Bedingung und dieser voraussetzungslosen Urvoraussetzung aufzusteigen. Wir könnten das Mehr und das Weniger nicht kennen, wenn wir nicht vorher das Höchste kennten. Wir könnten nicht das Vielfältige kennen, wenn wir nicht vorher das Eine kennten. Cusanus hat es am Anfang von *Idiota de sapientia* plastisch ausgedrückt in dem köstlichen Bild vom Lärmen und Treiben eines römischen Marktes. Man wiegt, mißt und zählt. Werden nicht alle diese Operationen vorgenommen dank der Erkenntnis der Einheit? Diese Einheit wird nicht von der Zahl aus erkannt, und sie kommt nicht von der Zahl her, sondern umgekehrt: die Zahl von der Einheit. *Per unum ergo fit omnis numerus*<sup>20</sup>? Die Einheit steht vor der Zahl, sie geht ihr voraus. Die Erkenntnis des Vielfältigen setzt also die Erkenntnis des Einen voraus. Damit ist Nikolaus von dem Beispiel aus der Mathematik zur metaphysischen Wirklichkeit übergegangen. Wenn unser Erkennen Messen ist und man nicht messen kann ohne eine Maßeinheit, dann kann diese Maßeinheit nicht zur Dimension des Mehr oder Weniger gehören; das Maß kann nicht auf der gleichen Ebene stehen wie das Gemessene, sondern nur auf einer solchen, die früher und höher ist, nämlich der des schlechthin und absolut Größten, des Unendlichen. „*Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur et tamen intellectu inattingibile*“<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> *Doct. ign.* I, I (h I, S. 6, Z. 19–21).

<sup>18</sup> Vgl. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*: CSt I, 1930, S. 17.

<sup>19</sup> Vgl. *Politeia* VII, 510 B. Siehe darüber J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofia*, Barcelona 1954, Bd. I, S. 69.

<sup>20</sup> *De sap.* I (h V, S. 7, Z. 5).

<sup>21</sup> EBD. S. 9, Z. 10–11.

Endlich und Unendlich, Relativ und Absolut, Mehr oder Weniger und Höchstes sind aufeinanderbezogen wie das Gemessene und das Maß. *Infinitum est adaequatissima mensura finitorum*<sup>22</sup>. Die Heimat des Cusanus ist mithin nicht der Skeptizismus, sondern ein apriorischer Exemplarismus. Wenn er schreibt, daß „es auf dieser Welt keine Genauigkeit, keine Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte gibt, da wir ja alle erfahren, daß eines genauer . . . geradliniger, wahrer, gerechter und gütiger ist als ein anderes“<sup>23</sup>, dann setzt er mit Platon eine andere Welt voraus, die die ewigen Modelle der absoluten Genauigkeit, Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte in sich befreift. „Denn das Genau . . . läßt genauso wenig wie das Geradlinige, Wahre, Gerechte und Gütige ein Mehr oder ein Weniger zu“<sup>24</sup>. Deswegen sind sie nicht von dieser Welt. Denn „die Genauigkeit, Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte, die man auf dieser Welt findet, sind nur Teilhaben an ihren absoluten Mustern, Abbilder, deren Vorbilder jene sind“<sup>25</sup>. Cusanus setzt diese Muster und Vorbilder mit dem einzigen absoluten Geist gleich. In diesem Sinne stellt sein Denken eine besondere Form des Platonismus dar, in der die platonische Welt der Ideen auf eine einzige Realidee reduziert ist: die Gottes oder des Absoluten<sup>26</sup>.

Deshalb ist das Dasein Gottes von Nikolaus niemals in Frage gestellt worden, da ja jede andere Frage es ins Spiel setzt. Er entwickelt dieses Thema in dem Buch II des *Idiota de sapientia*. Seine These ist die folgende: die absolute Originalität der Gottesfrage beruht darin, daß sie ihre eigene Antwort mit sich bringt<sup>27</sup>. „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus. Daher hat man dasjenige zu antworten, was in jeder Frage die gleiche Frage voraussetzt, da ja Gott, auch wenn er nicht zu bezeichnen ist, in der Bedeutung eines jeden Begriffes bezeichnet wird“<sup>28</sup>. *Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum*. Diese Fragestellung hat trotz möglicher Übereinstimmungen nichts zu tun mit einer Phänomenologie des Fragens, in der Art wie sie Heidegger skizziert, zu Anfang von *Sein und Zeit*: „Jedes Fragen ( . . . ) hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her“<sup>29</sup>, und auch nichts mit einer Metaphysik der Frage, in

<sup>22</sup> *Apol. doct. ign.* (h II, S. 32, Z. 7).

<sup>23</sup> *De sap.* II (h V, S. 32, Z. 9–13).

<sup>24</sup> EBD. Z. 16–18.

<sup>25</sup> EBD. Z. 19–21.

<sup>26</sup> Vgl. EBD. Z. 22–23: „Unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt“. Siehe auch *Beryl.* 23 (h XI/1, S. 30, Z. 5–6): „Bene vidit Aristoteles in *Metaphysica* quomodo omnia in principio primo sunt ipsum“. Über das cusanische Aprioridenken und die darin sich enthaltene Problematik siehe J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild des Nikolaus von Kues*, NIMM, S. 117 ff. und S. 131 ff.

<sup>27</sup> Siehe darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios en Nicolás de Cusa*: La Ciudad de Dios. Real Monasterio de El Escorial. 177 (1964), S. 412 ff.

<sup>28</sup> *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 11–14).

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, S. 5.

dem Sinne, wie z.B. K. Rahner nicht ohne Grund hervorhebt, daß jede ernsthafte Frage die Möglichkeit einer Antwort voraussetzt, „denn eine Frage, die schlechterdings keine Antwort will, gibt sich selbst auf“<sup>30</sup>. Die cusanische Fragestellung ist streng theologisch und bezieht sich einzig und allein auf die Gottesfrage. In jeder anderen Frage, so sehr diese auch auf die Antwort gerichtet ist, sind Frage und Antwort zwei verschiedene Dinge: die Antwort kommt nicht aus der Frage selbst. In der Gottesfrage dagegen kommt die Antwort sehr wohl aus der Frage selbst, ist sie Teil des Inhalts der Frage. Daher braucht man nicht aus der Frage hervorzutreten, man soll in ihr verweilen und braucht nur ihre Voraussetzungen offen darzulegen. So braucht man auf die Frage, ob Gott sei, nur zu antworten, was in ihr bereits vorausgesetzt ist, nämlich daß Er ist, weil Er das in der Frage vorausgesetzte Sein ist. Und auf die Frage: was Gott sei, muß man, da die Frage das Wesen voraussetzt, antworten, daß Er das absolute Wesen ist. Und so in jeder anderen Frage, ohne daß Anlaß zu irgendeinem Zweifel besteht<sup>31</sup>. Mit anderen Worten, für Cusanus ist die Gottesfrage nicht eine Frage im eigentlichen und geläufigen Sinne des Wortes, und dies wegen ihres Gegenstandes.

„Wenn das, was man bei jeder Frage voraussetzt, wenn es sich um Gott handelt, die Antwort auf die Frage ist, dann gibt es im eigentlichen Sinne keine Gottesfrage, weil nämlich in ihr Frage und Antwort zusammenfallen“<sup>32</sup>.

In diesem Sinne ist für Nikolaus von Kues Gott fraglos.

Woher nimmt aber Gott diese Fraglosigkeit? Wir wissen schon die Antwort: Gott ist fraglos, weil er in jeder Frage vorausgesetzt wird. *Nam Deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium quae qualitercumque praesupponuntur*<sup>33</sup>. Nun ist klar, daß das, was in jeder Frage vorausgesetzt wird, nicht seinerseits in Frage gestellt werden kann, ohne im voraus jeder möglichen Frage den Sinn zu nehmen. Nikolaus rechtfertigt seine eigene Fragestellung an entsprechender Stelle in *De coniecturis*, wobei er von dem Gottesbegriff als primärer Einheit ausgeht:

„Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist aber schlechthin genau, auch daß der Geist alles in ihr und durch sie wirkt. Jeder suchende und forschende Geist sucht nur in ihrem Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetze. Setzt nicht die Frage ‚ob etwas ist‘ die Seinsheit

<sup>30</sup> K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963, S. 50.

<sup>31</sup> Vgl. *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 19–24): „Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit Deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita. Sic si quis quaesierit, quid est Deus, cum haec questio praesupponat quidditatem esse, respondebis Deum esse ipsam quidditatem absolutam. Ita quidem in omnibus. Neque in hoc cadit haesitatio.“

<sup>32</sup> EBD. S. 27, Z. 9–11.

<sup>33</sup> EBD. S. 26, Z. 24–S. 27, Z. 1.

voraus, die Frage ‚was ist‘ die Washeit, die Frage ‚warum‘ die Ursache, die Frage ‚weshalb‘ das Ziel? Was so in jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß schlechthin gewiß sein. Man kann also die absolute Einheit, weil sie die Seinsheit alles Seienden, die Washeit aller Washeiten, die Ursache aller Ursachen, das Ziel aller Ziele ist, nicht in Zweifel ziehen. Erst nach ihr gibt es die Mehrheit der Zweifel“<sup>34</sup>.

In *De apice theoriae* geht Nikolaus so weit, die Frage nach Gott als *ungehörig* zu bezeichnen, da das Gefragte in der Frage vorweggenommen sei.

„Wer fragen würde, ob das Können selbst sei, sieht sofort, wenn er darauf achtet, daß die Frage ungehörig ist, da er ohne das Können vom selben Können nicht fragen könnte. Noch weniger kann man fragen, ob das Können selbst dies oder das sei, da sein-können und dies oder das sein-können das Können selbst voraussetzen. Es steht also fest, daß das Können selbst jedem möglichen Zweifel vorangeht. Nichts ist also gewisser als das, was selbst der Zweifel voraussetzt“<sup>35</sup>.

Wer also einmal das Absolute begriffen hat, kann es nie und nimmer in Zweifel ziehen, da jede mögliche Frage es als Sinnhorizont voraussetzt. Gott versteckt sich solchermaßen im Hintergrund jeder möglichen Seins- oder Wesensaussage, daß jede Aussage implizit eine Aussage Gottes ist.

M. Alvarez-Gomez hat zu Recht die Fragestellung des Cusanus mit der von Descartes verglichen. In dem einen wie in dem anderen Falle handelt es sich darum, die fraglose und unbezweifelbare Voraussetzung jeder Frage zu finden oder, wenn man will, eines jeden Zweifels. Nur daß bei Descartes uns der Zweifel auf das unbezweifelbare Dasein dessen verweist, der zweifelt. Bei Nikolaus dagegen fährt derjenige, der zweifelt, so sehr er auch seines Daseins gewiß ist, fort, in sich fragwürdig zu sein. Das einzig absolut Fraglose ist das Absolute. In dem Zweifel und in der Frage, klaren Ausdrücken der Endlichkeit, zeigt sich so die Wahrheit, die nur Gott eigen ist, mit ihrem Kennzeichen absoluter Gewißheit: *in omni dubitatione indubitabilis*<sup>36</sup>.

Es liegt auf der Hand, daß sich NvK hier in der platonischen Optik bewegt, nach der das Unvollkommene und Relative undenkbar ist, wenn man nicht das Absolute voraussetzt. Wenn in der ontologischen Ordnung Gott das absolut Unendliche ist, das allem Relativen und Endlichen vorausgeht, ebenso wie die vorgegebene Einheit aller Vielfalt, dann ist Er im gnoseologischen die Apriorität jeder möglichen Aposteriorität, daher wird Er in jeder Erkenntnis miterkannt und in jeder Behauptung mitbehauptet.

<sup>34</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 3–12).

<sup>35</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 220v). Vgl. auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 2–4): „... ad omnem de deo formabilem quaestionem primum posse respondere vides quaestionem omnem de ipso esse ineptam“.

<sup>36</sup> Vgl. *De sap.* I (h V, S. 10, Z. 12). Siehe darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, a. a. O. S. 422 f.

Man könnte sagen, daß bei Cusanus, ähnlich wie auch bei Bonaventura, Gott einsichtig oder selbstverständlich ist. Dies ist eben der Grund, warum Nikolaus einen bis zum Ende durchgeführten Gottesbeweis, etwa im Sinne des Thomas von Aquin, nicht kennt. Das Einsichtige braucht nicht bewiesen zu werden. Man soll es nur aufweisen oder darauf hinweisen. Einsichtigkeit ist aber nicht einerlei mit Grundlosigkeit. Das Einsichtige ist im Gegenteil das an sich so gut Begründete, daß man es begründeterweise nicht übersehen darf. Es soll uns darum nicht wundern, wenn bei der cusanischen Aufweisung Gottes auch die üblichen drei Motive der traditionellen Gottesbeweise: das apriorische, das aposteriorische und das transzendente, wiederum eine Rolle spielen, jedoch auf die neue Weise des Einsichtigmachens. – Gott ist für Cusanus deswegen einsichtig, weil Ihm als dem Absoluten das Dasein so entspricht, daß es unmöglich ist, ihm es abzusprechen<sup>37</sup>, und weil Er als dessen Möglichkeitsgrund von jedem Seienden vorausgesetzt und als letzte Wahrheitsbedingung in jeder Erkenntnis miterkannt und in jedem Begreifen vorgegriffen wird<sup>38</sup>.

Wenn aber NvK das Dasein Gottes niemals in Frage gestellt hat, so gilt die große Frage seines Denkens der Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Nicht das *an sit Deus*, sondern das *utrum Deus sit cognoscibilis*. Durch die Struktur seines

<sup>37</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 6 (h I, S. 14, Z. 1–4): „Praeterea contrahamus maximum ad esse et dicamus: maximo esse nihil opponitur, quare nec non esse nec minime esse” *De poss.* (h XI/2, N. 27, Z. 15–25): „Solum principium quia est ipsum posset, non potest esse quod non est . . . Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse potest. Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse . . . Nam quomodo posset non esse, quando non esse in ipso sit ipsum? Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas”; EBD. N. 67, Z. 6–9: „Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur”. *De Gen.* 1 (h IV, N. 144, Z. 6–9): „Non potest enim esse idem absolutum ab alio . . . Absolutum igitur idem ab aliis quomodo esset?”

<sup>38</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 13, Z. 6–11): „Nam uti numerus . . . praesupponit necessario unitatem . . . ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes ad ipsam se habent, ut sine ipsa esse nequeant. Quomodo enim essent sine esse?”; EBD. I, 6 (S. 13, Z. 22–27): „Praeterea, nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit infinitum, est et principiatum; erit autem necessarium quod ab alio . . . Erit igitur maximum simpliciter, sine quo nihil esse potest”; EBD. II, 2 (S. 65, Z. 16–17): „Quomodo enim id quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse?”; *De poss.* (h XI/2, N. 6, Z. 1–3): „Cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspiciamus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt”; EBD. N. 16, Z. 9: „Nam si non est posse esse, nihil est . . .”, *De princ.* (p II, fol. 8v): „Cum nihil esse concipere videamus, si ipsum non conciperemus esse”; *Dies sanctificatus*, ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY: CT I/1, S. 12, Z. 10–12, demnächst *Sermo XXII* ed. R. HAUBST (in h XVI/4) N. 9: „Veritas enim est obiectum intellectus; sive enim intelligatur Deus esse sive non esse, dummodo alterum ut verum affirmetur, affirmatur Deum esse”.

Denkens selbst sieht sich Nikolaus gezwungen, jede mögliche Erkenntnis Gottes, so wie Er an sich ist, zurückzuweisen. Denn wenn Erkennen gleich Vergleichen ist, wie sollte es dann möglich sein, Denjenigen zu erkennen, der über allen möglichen Vergleichen steht? *Manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse*, wiederholt Cusanus zu verschiedenen Malen. Das Unendliche entzieht sich durch seine Beschaffenheit jeder vergleichenden Beziehung. Bei Ihm handelt es sich nicht um die relative Ordnung des Mehr oder des Weniger, sondern um die absolute Ordnung des Höchsten, das man nicht quantitativ, sondern qualitativ verstehen muß, gewissermaßen als den absoluten Gegensatz zu jedem möglichen Größenverhältnis. „Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht“<sup>39</sup>. Unsere verstandesmäßige Erkenntnis bewegt sich im Kreis des relativen Gegensatzes: das Mehr ist nicht das Weniger, das eine ist nicht das andere. Gott aber ist die absolute Identität. Wenn es in Ihm kein Mehr und kein Weniger gibt, nicht das eine und das andere, dann kann er nicht gemessen werden und deshalb nicht erkannt werden. Die Logik der *ratio*, die sich auf den Satz vom Widerspruch gründet, erweist sich somit als eine Logik des Weltlichen und Relativen und eben deswegen als machtlos gegenüber dem Absoluten. Deshalb begründet Nikolaus eine neue Logik des *intellectus*, in deren Mittelpunkt nicht der alte Satz vom Widerspruch steht, sondern der neue vom In-eins-Fall der Gegensätze<sup>40</sup>. Auf diese Weise können wir Gott *intellectualiter* erkennen als die ursprüngliche Einheit, die in absoluter Identität das enthält, was sich in der Welt in Verschiedenheit aufspaltet<sup>41</sup>. Gott als Gott ist jedoch noch jenseits dieser Dialektik von Einheit und Verschiedenheit, von *intellectus* und *ratio*. Von da die Formulierung des Cusanus, welche die *coincidentia oppositorum* die „Mauer des Paradieses“ nennt, in dem Gott wohnt<sup>42</sup>. In der Koinzidenzperspektive erkennen wir Gott nämlich *intellectualiter*, aber nicht *divinaliter*. Gott als Gott ist ja letzten Endes nicht Zusammenfall der Gegensätze, nicht einmal der Grund des Zusammenfalls, sondern die reine und einfache Identität. Damit wurde die Transzendenz Gottes bis zum Höchsten gesteigert. Gott als Gott kann nur von Gott erkannt werden. Uns bleibt nichts, als dessen für uns wesentliche Unerkennbarkeit anzuerkennen. – Anerkennen, daß wir Gott nicht kennen, ist eben der beste Weg, um ihn zu erkennen. *Quia ignoro, adoro*<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 1–2).

<sup>40</sup> Vgl. EBD. I, 4 (S. 11. Z. 12 ff.). Siehe auch *Apol. doct. ign.* (h II, S. 28, Z. 15 ff.).

<sup>41</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 11, Z. 25–27).

Siehe auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 2 ff.).

<sup>42</sup> Vgl. *De vis.* 9 (p I, fol. 103<sup>v</sup>.) „Et reperi locum in quo revelate reperieris cinctum contradictorium coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poteris et nequaquam citra“. Siehe auch *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 1 ff.).

<sup>43</sup> *De deo abs.* 1 (h IV, N. 1, Z. 12.).

Das soll nicht heißen, NvK habe in der reinen Anbetung der göttlichen Unbegreiflichkeit verharret. In seinem Denken muß es vielmehr auch irgendeinen Weg zur Gotteserkenntnis geben. Schließlich und endlich ist Gott ja für ihn, wie wir gesehen haben, die absolute Voraussetzung unserer gesamten Erkenntnis. Das bedeutet, daß wir ihm irgendwie schon immer erkannt haben. In diesem Sinne ist nichts *einsichtiger* als Gott<sup>44</sup>. Die absolute Unbegreiflichkeit steht hier in Zusammenhang mit der absoluten Leichtigkeit<sup>45</sup>. Aber noch mehr. Cusanus bejaht die Schöpfung und damit den wesentlichen ontologischen Bezug der Welt zu Gott. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es keinen völligen ontologischen Riß, sondern eine Beziehung von Grund und Gegründeten, Vorbild und Abbild, Maß und Gemessenen. Man sollte m. E. darauf achten, bevor man dem cusanischen Denken jeden Gebrauch der sogenannten *analogia entis* voreilig abspricht. Ein Denken, das sich eindeutig im Rahmen des christlichen Schöpfungsgedankens bewegt, kann nicht jeden Gebrauch der Seinsanalogie völlig entbehren. Auf jeden Fall schließt bei Cusanus die Erkenntnis des Geschöpflichen eine Vorerkenntnis und einen Vorgeschmack Gottes in sich ein. *Ita a creatura mundi fit dei manifestatio*<sup>46</sup>. So unbekannt Gott auch in seinem innersten Wesen für uns sein mag, er ist kein Fremder, sondern er erscheint als der Schöpfer in seiner Schöpfung<sup>47</sup>. Der Unbekannte legt sich in erkennbarer Weise in allem, was wir erkennen, offen dar, wie das unsichtbare Licht der Sonne sichtbar und mannigfach durch die Wolken leuchtet<sup>48</sup>. Eben deswegen ist das Denken des Nikolaus, so sehr es auch von dem Gefühl der absoluten göttlichen Unbegreiflichkeit beherrscht sein mag, im Grunde nichts anderes als das unaufhörliche Ringen mit Gott in der Nacht dieser Welt, wie es uns die Bibel (Gen 32) von Jakob erzählt, um ihm den Namen zu entlocken, der es erlaubt, das Unbenennbare zu benennen. Die

<sup>44</sup> Vgl. *Ap. theor.* (p I, fol. 220v): „Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum“; EBD. fol. 219v: „Si enim aliquid potest esse notum, utique ipso posse nihil notius, si aliquid facile esse potest utique ipso posse nihil facilius, si aliquid certum esse potest, posse ipso nihil certius“. Siehe auch *De mente* 10 (h V, S. 91, Z. 18–21): „Quare Deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate . . . nisi posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia Dei et omnium“.

<sup>45</sup> Vgl. *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 2–6): „Vide igitur . . . quam facilis est theologica difficultas . . . Certe ista facilitas est maxima et stupenda . . . Immo dico tibi, quod Deus est infinita facilitas et nequaquam convenit Deo, quod sit ipsa infinita difficultas“; EBD. S. 28, Z. 11–13: „Qui mecum intuetur absolutam facilitatem coincidere cum absoluta incomprehensibilitate, non potest nisi idipsum mecum affirmare.“

<sup>46</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 2, Z. 11).

<sup>47</sup> *De non aliud* Propositio 12 (h XIII, S. 63, Z. 4–6): „Creatura igitur est ipsius creatoris sese definiens seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio“.

<sup>48</sup> EBD. 8 (S. 18, Z. 25–28): „ . . . neque quod cognoscitur ab ipso aliud esse, sed esse ipsum incognitum, quod in cognito cognite relucescit, sicut solis claritas sensibiliter invisibilis in viridis coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube“.

Namen, die Cusanus Gott gibt: *Maximum*, *prima Unitas*, *Non-aliud*, *Possest*, *Posse ipsum* usw., sind weitere Bemühungen, mit denen er die Mauer des Paradieses belagert, in dem die Göttlichkeit wohnt, Namen von Wegen, die den Pilger zu wiederholten Malen zur namenlosen Stadt führen<sup>49</sup>.

Es gibt also für NvK, so dürftig und unzulänglich sie auch immer sei, eine gewisse Gotteserkenntnis, nicht im Hinblick auf Gottes Wesen an sich, sondern in bezug auf unsere Erfahrung mit uns selbst und der Welt. Ihr hauptsächlichster Gesichtskreis ist, nicht ohne neue und originelle Züge, derjenige der traditionellen *theologia affirmativa*, *negativa* und *eminentiae*. Entgegen dem, was manchmal behauptet wurde, lehnt Cusanus die affirmative Theologie nicht rundweg ab. Er begreift sie allerdings im Zusammenhang mit seiner Vorstellung vom Zusammenfall der Gegensätze – die geschaffenen und zum Höchsten erhobenen Vollkommenheiten fallen in Gott zusammen – und unterstreicht ihre grundsätzliche Unzulänglichkeit. „Wenn deshalb positive Bezeichnungen auf Gott zutreffen, dann nur in bezug zu den Geschöpfen“<sup>50</sup>. Deswegen muß die affirmative Theologie korrigiert werden durch die negative. Diese ist darum im Vorteil, weil „sich in Gott nichts als Unendlichkeit findet“<sup>51</sup>. Daraus folgt: die negative Theologie ist „für die affirmative so unentbehrlich, daß Gott ohne sie nicht als der unendliche Gott verehrt würde, sondern vielmehr als Geschöpf“<sup>52</sup>. Aber auch die negative Theologie ist nicht befriedigend; denn durch sie „gelangen wir nicht zur Erkenntnis dessen, was Gott ist, sondern dessen, was Er nicht ist“<sup>53</sup>. Die beste Art der Gotteserkenntnis besteht darin, nicht nur die Bejahung zu verneinen, sondern auch die Verneinung selbst und sogar die Verbindung zwischen Bejahung und Verneinung. Denn durch diese Verneinung gelangt man zu dem *mucro et apex purissimae affirmationis*<sup>54</sup>, zu

---

<sup>49</sup> EBD. 2 (S. 6, Z. 14–16): „... licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in coelo et terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis“.

<sup>50</sup> *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 50, Z. 12–13); vgl. auch *De sap.* II (h V, S. 28, Z. 13 ff.).

<sup>51</sup> *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 55, Z. 25–S. 56, Z. 1).

<sup>52</sup> EBD. S. 54, Z. 14–16.

<sup>53</sup> *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 1).

<sup>54</sup> EBD. Z. 2–4: „Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem, et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem . . .“ Siehe auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 1–14): „Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecisissime esse non posse ex hoc advertis, quod primum per infinitum omne praebet oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum. Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriores affirmationi praefert. Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative . . . Haec est una ad omnem quaestionem

der absoluten göttlichen Einfachheit, die alles in sich einschließt und jenseits von allem ist. Es ist klar, daß hier eine Dialektik von Bejahung, Verneinung und Verneinung der Verneinung mitspielt, deren Ursprung man schon in der Tradition vorfindet, die sich aber bei Nikolaus zuspitzt im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Unbegreiflichkeit Gottes. Unsere Begriffe sind Marksteine, die wirklich zu dem Ort weisen, wo Gott sich befindet, doch sie sind unfähig, Ihn zu erreichen. In einer seiner ersten Predigten schrieb Cusanus: „Von Gott können wir auf dem Wege erkennen, daß Er ist; in der Heimat, wie er ist; niemals aber, weder hier noch dort, was er ist, weil er unbegreiflich ist“<sup>55</sup>. „Gott als wesensmäßig unbegreiflich zu begreifen und gleichzeitig zu wissen, worauf diese Unbegreiflichkeit beruht, das ist“ für Nikolaus „die beste und einzige Art, etwas über Ihn zu wissen“<sup>56</sup>.

Nachdem wir nun zugleich mit den Grenzen auch die Möglichkeit der Gotteserkenntnis bei NvK klargestellt haben, bleibt uns noch das Gleiche im Bezug auf die Welt-Erkenntnis zu tun. Cusanus analysiert auch dazu die Struktur des menschlichen Geistes, um in ihm die Bedingungen zu finden, die diese Erkenntnis ermöglichen. Im Hintergrund steht hier eine bestimmte Auffassung von der Geistigkeit Gottes, die zum Teil von Meister Eckhart inspiriert ist. Ohne dazu zu gelangen, wie der Mystiker aus Köln in Gott einen Vorrang des *intelligere* gegenüber dem *esse* zu behaupten, begreift Nikolaus Gott als selbständigen Geist, dessen Erkennen mit seinem Sein zusammenfällt<sup>57</sup> und dessen Tätigkeit *ad extra* überschießt. Auf ähnliche Weise wird der Mensch als *imago Dei* als Geistwesen definiert: *homo est suus intellectus*<sup>58</sup>, und er hat teil an der schöpferischen Tätigkeit des unendlichen Geistes.

---

altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem“. So korrigiert Cusanus seine erste Auffassung der *coincidentia oppositorum* in Gott. Gott findet sich nicht nur jenseits der Gegensätze, sondern auch jenseits der Koinzidenz der Gegensätze. Vgl. darüber *De deo absc.* (h IV, N. 10, Z. 9–10): „Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem“. Wie J. STALLMACH treffend unterstreicht: „In diesem Hindenken auf jene ‚Einfachheit vor aller Wurzel des Widerspruches‘ . . . offenbart sich eine äußerste Bemühung des Geistes, Gott als Gott zu sichten, das heißt, nicht mehr nur von seinem Geschöpften her . . . sondern wie er in sich selbst und für sich selbst, ‚vor‘ aller Schöpfung und ohne notwendigen Bezug zur Schöpfung, nur er selbst und bei sich selbst ist“. *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: MFCG I (1961), S. 71.

<sup>55</sup> *Sermo IV* (h XVI/I, N. 32, Z. 26–28).

<sup>56</sup> M. ALVAREZ-GÓMEZ, a. a. O. S. 429.

<sup>57</sup> Vgl. *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 70, Z. 30–32): „Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas, postquam intelligere Dei sit esse eius, qui est unitas infinita?“ Vgl. darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, *‚Coincidentia oppositorum‘ e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*: La Ciudad de Dios. Real Monasterio de El Escorial. 176 (1963), S. 695 f. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. S. 14 ff.

<sup>58</sup> *Doct. ign.* III, 4 (h I, S. 131, Z. 24); vgl. darüber K. H. VOLKMANNS-SCHLACK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frank-

So geht NvK bei seiner Analyse des Geistes von einer dynamischen und aktiven Erkenntnis-Auffassung aus. Vor allem die mathematische Erkenntnis, Zahlen und Figuren sind reine Schöpfungen unseres Geistes<sup>59</sup>. Ähnliches gilt analog von jeder anderen Erkenntnis. Ohne eine passive Kopie der Wirklichkeit zu sein, ist die menschliche Erkenntnis ja eine schöpferische Tätigkeit, durch welche der Geist die in seinem Wesen eingefalteten Begriffe entfaltet. Als Werkzeuge für seine Tätigkeit findet der Geist in sich selbst: die Begriffe der Einheit und des Punktes, die sich in den Zahlen und geometrischen Figuren entfalten; den Begriff des Jetzt, aus dem die zeitliche Folge entsteht, und den der Ruhe, von dem aus die Bewegung erklärt wird<sup>60</sup>. Auf diese Weise werden nicht nur die grundlegenden Kategorien der Logik, sondern auch die der Arithmetik und Geometrie, der Astronomie und Musik von der schöpferischen Kraft des Geistes her entwickelt.

Der menschliche Geist ist wie ein Samenkorn, das die Keime aller Dinge enthält. Damit dieser Keim erblühen kann, muß man ihn in die Erde der Erfahrungswelt säen<sup>61</sup>. Das Leben des Geistes gleicht dem eines Schlafenden, den nur das Staunen vor den Wundern der Erfahrungswelt aus seinem Schlummer reißen kann. Die Berührung mit der Wirklichkeit ist so Bedingung und Ausgangspunkt für die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Wenn aber die Bewegung des Erkennens einmal angestoßen ist, so findet der menschliche Geist in sich selbst, was er sucht<sup>62</sup>. Mehr noch: NvK findet im Geist nicht nur das Prinzip seiner Tätigkeit, sondern auch sein Ziel. Um zu sich selbst zu gelangen, muß der Geist freilich aus sich heraustreten und die Dingwelt durchstreifen. Doch im Grunde strebt das Erkennen nach Selbsterkenntnis. Wie in dem klassischen Mythos des Narziß sieht der Mensch, wenn er sich umblickt, in allem sein eigenes Gesicht reflektiert<sup>63</sup>.

Damit kommt Nikolaus der kantischen Theorie von der Spontaneität des Subjekts sehr nahe. Gewiß begreift er im Unterschied zu Kant das Erkennen als Aneignung der Wirklichkeit. Aber bei dieser Aneignung handelt es sich mehr um eine Angleichung der Wirklichkeit an unsere Erkenntnis, als unserer Er-

---

furt/M. 1957, S. XV: „Die ganze Metaphysik des Nicolaus v. Cues beruht zuletzt in einer gleichnishaften Auslegung des Menschenwesen als der *imago Dei*“.

<sup>59</sup> Vgl. darüber E. COLOMER, *Modernidad y Tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa*: NIMM, S. 284 ff.

<sup>60</sup> *De ludo* II (p I, fol. 164<sup>v</sup>).

<sup>61</sup> Vgl. *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11 ff.).

<sup>62</sup> Vgl. EBD. S. 65, Z. 13 ff. Siehe auch *Theol. complem.* 2 (p II, fol. 92<sup>v</sup>): „*quaecumque igitur mens intuetur, in se intuetur*“; *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213<sup>r</sup>): „... *nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit*“.

<sup>63</sup> *De con.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 9–13): „*Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit*“.

kenntnis an die Wirklichkeit<sup>64</sup>. Dies ist im Grunde der gnoseologische Sinn der Auffassung von der Erkenntnis als Messung. Die Tätigkeit des Messens bringt die Unterwerfung des Gemessenen unter die Einheit des Maßes mit sich. Und das bedeutet, daß uns die Welt als etwas gegeben ist, dem der Mensch sein eigenes Maß auferlegt. Aus dieser Sicht erscheint die Erkenntnis bei NvK als Selbstentfaltung des Geistes, nicht im Sinne einer materiellen Angeborenheit der Ideen, sondern im Sinne eines dynamischen und formalen Apriorismus, bei dem, wie J. Koch nahelegt, der Begriff der *complicatio* irgendwie dem transzendentalen *a priori* von Kant entspricht<sup>65</sup>.

Zwischen den beiden Denkern besteht jedoch dieser fundamentale Unterschied: Die Beziehung zwischen dem menschlichen Erkennen und dem Göttlichen, die bei Kant bloß hypothetisch ist, ist bei Cusanus real. Auf dieser Bezogenheit beruht die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott; durch sie ist er nach den Worten von Nikolaus *secundus deus*<sup>66</sup>. „Homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando“<sup>67</sup>. So wie Gott der Schöpfer der realen Wesen ist, so ist der Mensch der Schöpfer der Vernunftgebilde. Diese sind Abbilder des menschlichen Geistes, wie jene des Göttlichen<sup>68</sup>. Es liegt auf der Hand, daß diese Ähnlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntnis zugleich eine unendliche Unähnlichkeit mit sich bringt. Zwischen beiden Erkenntnisweisen besteht der gleiche Unterschied wie zwischen dem Machen und dem Sehen. Denn wenn Gott erkennt, bewirkt er das Reale; der Mensch gibt es wieder. Das Ziel der göttlichen Erkenntnis ist: *entium creatio*, das der menschlichen: *entium assimilatio*; jener entspricht die *vis entificativa*, dieser die *vis assimilativa*. Halten wir hier noch einmal die Ähnlichkeit mit Kant fest. Der göttliche Geist (*intellectus conditor*) kennt das Reale in sich selbst, eben weil er es schafft. Der menschliche Geist (*intellectus assimilator*) hat sich, da er das Seiende nicht ins Sein setzt, sondern es als schon gesetzt voraussetzt, mit einer aktiven Aneignung des Realen zufriedenzugeben, deren relativ schöpferischer Charakter sich nicht auf die Sache selbst bezieht, sondern auf deren Begriff<sup>69</sup>. Nachdem Nikolaus die zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist bestehende Beziehung der Ähnlichkeit bejaht hat, betont er jetzt ihre Unähnlichkeit, die sogar die Objektivität der Erkenntnis zu gefährden scheint.

Der Ausgleich zwischen den beiden Extremen erfolgt dank der Theorie der

<sup>64</sup> Vgl. M. DE GANDILLAC, a. a. O. S. 147. Siehe auch E. COLOMER, a. a. O. S. 286 f.

<sup>65</sup> Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16, Köln und Opladen 1956, S. 47 f.

<sup>66</sup> Vgl. *Beryl.* 6 (p I, fol. 184<sup>v</sup>).

<sup>67</sup> EBD.

<sup>68</sup> EBD.

<sup>69</sup> Vgl. *De princ.* (p II, fol. 8<sup>v</sup>); *De mente* 5 (h V, S. 75, Z. 1 ff.); EBD. 3 (S. 57, Z. 13 ff.); *De ludo* II (p I, fol. 163<sup>r</sup>).

Teilhabe. Wenn nämlich alles Endliche sich gegenüber dem Unendlichen in einer Beziehung der Teilhabe befindet, dann hat auch der menschliche Geist daran teil, aber eben als Geist. NvK schreibt in *De coniecturis*:

„Einem geschaffenen Geist kommt es nämlich zu, die Wahrheit in ihrem Wesen in Wirklichkeit geistig erkennen zu können, wie es unserem Gott eigentümlich ist, die Wirklichkeit zu sein, an der ein geschaffener Geist auf mannigfaltige Weise in der Möglichkeit teilhat. Je gottähnlicher also eine Intelligenz ist, desto näher ist ihre Möglichkeit der Wirklichkeit ihres Wesens“<sup>70</sup>.

„Das wirkliche Sein unserer Intelligenz besteht also in der Teilhabe am göttlichen Verstand“<sup>71</sup>.

Cusanus bringt diese Teilhabe mittels der christlichen und augustini- schen Idee der *imago Dei* zum Ausdruck. Der menschliche Geist ist das lebendige Abbild des absoluten Geistes<sup>72</sup>. Wenn wir Gott denken als einen unendlichen Künstler, der sich in einem Werk vollkommener Kunst auszudrücken plant, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder ein genaues, aber totes Abbild zu machen, oder es weniger genau, aber lebendig zu machen, mit dem Vermögen, sich seinem Muster fortdauernd zu nähern. Dies ist der Fall des menschlichen Geistes: Geringer als Gott besitzt er die angeborene Kraft, sich zu entwickeln und Ihm ähnlich zu werden<sup>73</sup>.

Daher die unendliche Beweglichkeit unseres Geistes, die in ihrer Erkenntnis- fähigkeit keine Grenze kennt. Ihre konkreten Verwirklichungen sind begrenzt, aber ihre Möglichkeiten sind unbegrenzt. Daher besitzt der Geist in sich die Fähigkeit, nicht nur diese Erfahrungswelt oder zehn oder tausend andere wahrzunehmen, sondern vielmehr zahllose Welten<sup>74</sup>. Seine paradoxe Natur ist die einer grenzenlosen Grenze (*interminus terminus*)<sup>75</sup>. Deswegen bestimmt Cusanus das Wesen des Geistes als einen unendlichen Wissensdrang<sup>76</sup>. In der Unendlichkeit dieses Verlangens verbirgt sich die Gegenwart des Unendlichen. Das Wissensverlangen wird nicht befriedigt mit dem, was größer oder wünschenswerter sein mag. Es tendiert immer weiter. „Das Verlangen kann sich nicht beruhigen, sondern es wirft sich dem Unendlichen entgegen“<sup>77</sup>. Dort und nur dort ist sein wahres Endziel. Gott, die Unendlichkeit selbst, ist letzten Endes das in jedem Verlangen Verlangte<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> *De coni.* I, 11 (h III, N. 56, Z. 11–14).

<sup>71</sup> EBD. Z. 4–5.

<sup>72</sup> Vgl. *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 2 ff.); *De mente* 3 ff.

<sup>73</sup> Vgl. *De mente* 13 (h V, S. 106, Z. 10 ff.).

<sup>74</sup> Vgl. *De quaer.* 3 (h IV, N. 44, Z. 8–9).

<sup>75</sup> Vgl. *Ven. sap.* 27 (p I, fol. 212<sup>v</sup>).

<sup>76</sup> Vgl. K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofia de Nicolás de Cusa*, S. 452 ff. Siehe auch W. SCHULZ a. a. O. S. 73 f.

<sup>77</sup> *De vis.* 16 (p I, fol. 107<sup>v</sup>).

<sup>78</sup> Vgl. EBD.: „Ipse appetitus quiescere nequit sed fertur in infinitum . . . Desiderium enim intellectuale non fertur in id quod potest esse maius aut desiderabilius

Selbstverständlich weiß NvK sehr wohl, daß der Mensch unfähig ist, das Unendliche in seiner unerreichbaren Identität zu erfassen, aber indem er zu ihm hin strebt, erkennt er sich selbst in seiner Andersheit. Hegelianisch ausgedrückt, heißt dies: der Geist erkennt die Grenze als Grenze und liefert damit den Beweis, daß er sich irgendwie schon jenseits der Grenze befindet<sup>79</sup>. Darin liegt letzten Endes der Grund für die unendliche Beweglichkeit der menschlichen Erkenntnis. Denn die Grenze, die sich als Grenze erkennt, strebt unbedingt über die Grenze hinaus. Das Abbild, das sich als Abbild erkennt, muß unbedingt die Wahrheit dessen suchen, wovon es Abbild ist<sup>80</sup>. Das Abbild, schreibt Nikolaus, beruhigt sich nur in Jenem, von dem es Abbild ist. „Das lebendige Abbild bewegt sich durch sein Leben selbst dem Vorbild entgegen, in ihm allein kommt es zur Ruhe“<sup>81</sup>.

Auf diese Weise hat Nikolaus dem alten Satz des Protagoras „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“<sup>82</sup> einen neuen Sinn gegeben. Sein eigener Standort ist dabei einmal im Schoß des Endlichen und seine besondere Weise, am Unendlichen teilzuhaben. Daraus folgt der unersättliche Eifer, mit dem der Geist sich den Dingen entgegenwirft, um ihnen sein eigenes Maß aufzuprägen. Das Ziel dieser Anstrengung ist die „Selbsterkenntnis des Geistes, und sich mit dem göttlichen Geist vereint zu wissen“<sup>83</sup>. So schreibt Cusanus:

„Der Geist ist ein lebendiges Maß, das sich seiner Fähigkeit, zu messen, nähert, indem es die anderen Dinge mißt. Alles, was er tut, tut er, um zur Selbsterkenntnis zu gelangen, denn er sucht in allem sein eigenes Maß und findet es nur dort, wo alle Dinge eins sind. Dort ist die Wahrheit in der Genauigkeit, die ihm entspricht, weil dort sein adäquates Vorbild wurzelt.“<sup>84</sup>

Indem er das andere mißt, mißt sich der Geist selbst und weiß er sich gemessen durch das Unendliche. *Mensura mensurans*, erkennt sich der Geist als *mensura mensurata*. Durch den Vollzug seines Erkenntnisentwurfes kommt der menschliche Geist zum Bewußtsein seiner Natur, die darin besteht, daß er ein Abbild des absoluten Geistes ist.

Damit ist NvK an das Ende seines außergewöhnlichen Denkweges gelangt, der ihn von dem kritischen Denkansatz der *docta ignorantia* zur Grund-

---

. . . Finis igitur desiderii est infinitus. Tu igitur deus es ipsa infinitas, quam solum in omni desiderio desidero . . .”.

<sup>79</sup> Vgl. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires 1951, S. 59.

<sup>80</sup> Vgl. *Excitationes* V (p II, fol. 89v): „Imago quae se cognoscit imaginem non potest habere quietem extra veritatem cuius est imago”.

<sup>81</sup> *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 4–5).

<sup>82</sup> Vgl. *Beryl.* 5 (p I, fol. 184v); EBD. 36–37 (fol. 192rv). Siehe darüber L. MARTÍNEZ-GÓMEZ, *El hombre ‚mensura rerum‘ en Nicolás de Cusa*: NIMM, S. 339 ff.

<sup>83</sup> *De mente* I (h V, S. 46, Z. 11–12).

<sup>84</sup> EBD. 9 (S. 89, Z. 10–14); vgl. auch *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207v).

legung einer echten Metaphysik der Erkenntnis geführt hat. Im Mittelpunkt dieser Metaphysik steht, wie De Gandillac gut gesehen hat, die Erfahrung einer geheimnisvollen und unerreichbaren Transzendenz im Bereich der dem menschlichen Erkennen innewohnenden Tätigkeit. Vermittels einer Art des *cogito*, das sich als transzendentaler Gottesaufweis entfaltet: *cogito, ergo Deus est*, zeigt Nikolaus, daß der Vollzug der Erkenntnis die Spontaneität des erkennenden Geistes nachweist und die Bestätigung eines Absoluten einschließt, das ihn umfaßt und transzendiert<sup>85</sup>. Es ist klar, daß es sich hierbei nicht um eine begriffliche und gegenständliche Erkenntnis Gottes handelt. Gott erscheint ja in unserer Erkenntnis mehr als vorbildliche Anwesenheit denn als Gegenstand der Erkenntnis. Letzten Endes handelt es sich darum, zu begreifen, daß der erkennende Geist schöpferische Tätigkeit ist, insofern er an dem einzigen Schöpfergeist teilhat. In der Sprache des Cusanus: Es geht darum, daß sich die *mens als imago Dei* erkennt. Diese These stellt den Mittelpunkt der cusanischen Erkenntnis-Metaphysik dar. Ihrem Ursprung nach ist dies eine theo-logische These, doch es gibt auch Gründe, die es erlauben, das Denken des Cusanus als deren philosophische Grundlegung und Rechtfertigung zu interpretieren.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Geistmetaphysik des NvK greift der modernen Metaphysik des Subjektes vor und überwindet sie gleichzeitig, weil sie noch in der onto-theo-logischen Perspektive der traditionellen Metaphysik verwurzelt ist. Der sich seiner Spontaneität bewußte Geist ist sich auch seiner Grenzen und seines Ursprungs bewußt. So ist das Selbstbewußtsein des Geistes als schöpferischer Geist vor jeder ins Titanische abzielenden Selbstüberschätzung geschützt durch die Selbstmäßigung, welche das Bewußtsein eines endlichen Geistes impliziert, der sich gemessen durch das Unendliche erkennt. J. Stallmach schreibt:

„Die Subjektivität des menschlichen Geistes ist bei Nikolaus von Kues noch eingebettet in die Objektivität der vom unendlichen Geist entworfenen Schöpfung. Seine Gnoseologie erweist sich auf diese Weise als geschützt, sowohl gegenüber den aus dem Idealismus überquellenden spekulativen Exzessen, als auch gegenüber der Resignation des Kritizismus. Dies ist für Cusanus die besondere Stellung des Menschen unter allem Seienden: er soll nur Subjekt sein, aber nicht absolutes Subjekt; und schließlich soll er trotz allem wahrhaft erkennendes Subjekt sein“<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Vgl. M. DE GANDILLAC, a. a. O. S. 143 f.

<sup>86</sup> *Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento Cusano*: Folia humanística 23 (Barcelona 1964), S. 973. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. (s. Anm. 9) S. 19 ff.; DERS., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen <sup>3</sup>1957, S. 11–30.

DISKUSSION  
(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Herr Kollege Colomer hat uns einen großen Gefallen getan. Denn er hat in seinem ersten Teil genau das Problem angepackt, bei dem wir in der Diskussion stehengeblieben sind. Ich vermute, daß es doch ein Wunsch ist, daß wir an dieser Stelle auch in der Diskussion einhaken. Wenn Sie damit einverstanden sind.

SCHNARR: Inwieweit können die Formeln *an sit* und *quid sit* einfach übersetzt werden mit „ob etwas ist“ und „was etwas ist“? Spielt hier nicht die Tradition dieser Formeln eine Rolle, in der sie immer auf die Gotteserkenntnis bezogen wurden, z. B. bei Thomas von Aquin *In Boethium De Trinitate*? Dann wäre zu übersetzen „ob Gott ist“ und „was Gott ist“.

COLOMER: Ja, ich habe zweimal diese Stelle zitiert. Das erste Mal aus *De sapientia* II und das zweite Mal aus *De coniecturis*, und zwar habe ich die deutsche Übersetzung benutzt, die Sie gerade in der Hand haben.

SCHNARR: Da wird aber so übersetzt, ob Gott ist, obwohl im Lateinischen nur *an sit* steht, nicht *an Deus sit*. Aber übersetzt ist: ob Gott ist. So habe ich das auch verstanden, während ich bei Ihnen verstanden habe: ob etwas ist, und was das ist. Das wäre ja viel weitergreifend und würde Ihre Interpretation natürlich stützen, daß die Frage nach Seiendem Gott schon voraussetzt.

HAUBST: Ich muß hier wieder einen geistesgeschichtlichen Rückgriff einführen. Die Unterscheidung der vier Fragen: *an sit* (oder: *si sit*), *quid sit*, *quare sit* und *propter quid sit* geht schon auf Aristoteles<sup>1</sup> zurück. Im Mittelalter ist sie besonders durch Isaak Israeli<sup>2</sup> in die Diskussion gekommen. Cusanus konnte sie von Heimericus de Campo<sup>3</sup> übernehmen. Dabei geht es um allgemeine Fragen; sie sind quasi-transzendental. In diesem Horizont des Fragens sieht sich der Geist. Auch in *De coniecturis* ist grundlegend diese allgemeine Fragestellung, in der der Mensch sich vorfindet, gemeint; in *De sapientia* II ist das direkt auf die Gottesfrage appliziert.

<sup>1</sup> *Analytica Posteriora* II, 1, 89 b.

<sup>2</sup> *Liber de definitionibus*, übers. von Gerh. von Cremona: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 13/14 (1937/38), S. 300 ff.

<sup>3</sup> *Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam*, probl. 4; vgl. G. MEERSSEMAN, Geschichte des Albertismus, H. 2, Rom 1935, S. 34 f. In der *Ars demonstrativa* (Cod. Cus. 106, fol. 6<sup>v</sup>, Z. 15 ff.) zählt Heymeric die vier Fragen auch ausdrücklich zu den „*principia peripateticorum, quorum archidoctor fuit Aristoteles*“. Auch in der Notiz zur *Ars generalis* des RAIMUND LULL in Cod. Cus. 83, fol. 303<sup>r</sup> – 302<sup>v</sup> (ob Nikolaus von Kues oder vielleicht Heymeric selbst sie geschrieben hat, ist mir nach wie vor zweifelhaft). In dem von E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, Berlin 1961, S. 45 f. gedruckten letzten Teil, ist die Bedeutung der vier Fragen (immer mit Bezug auf II Posteriorum) besonders unterstrichen.

KREMER: Darf ich trotzdem, um die Diskussion auf den eben genannten neuralgischen Punkt zu leiten, noch einmal auf die folgenden Sätze aus dem Vortrag von Herrn Colomer aufmerksam machen. Da sagt er: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus.“ In der Frage nach Gott fallen Frage nach Gott und Antwort Gottes zusammen. Und dann sogar weitergehend: Nicht nur in der Frage nach Gott, sondern in jeder Frage überhaupt ist Gott vorausgesetzt. Ich glaube, das ist doch der Punkt gewesen, auf den eben die Diskussion zusteuerte. Wenn ich dem Auditorium damit entspreche, möchte ich bitten, daß wir uns darauf konzentrieren.

KLEBER: Ich nehme die Berechtigung zu meiner Frage, weil sich eben *die* Frage bei mir so aufgeworfen hat auf Grund Ihres Vortrags. Ich frage mich: Wenn man wirklich ernsthaft fragt, nimmt man damit die Antwort vorweg? Und gerade bei der Gottesfrage? Ich gebe zwar zu, daß wenn ich frage, ich mit der Möglichkeit einer Antwort rechne, aber eben nur sie postuliere. Ich gebe auch zu, daß wenn ich frage, ich die formale Struktur der Antwort vorausbestimme, aber eben nur im Erwartungshorizont; denn sonst ist die Frage keine ernsthafte Frage mehr. Wenn ich das auf die Gottesfrage anwende, muß ich sagen: Wenn ich ernsthaft frage: Gibt es Gott?, also *an sit Deus*, dann muß ich, wenn ich ernsthaft frage, auch mit der Möglichkeit rechnen, daß es ihn nicht gibt. Und wenn ich ernsthaft frage nach dem Wesen Gottes, so muß ich auch damit rechnen, daß mein Erwartungshorizont durch die Antwort total gesprengt wird.

COLOMER: Ich meine, hier gibt es zwei Dinge: das Denken des Cusanus historisch genommen und unsere heutige Problematik. Cusanus sagt, und das ist gerade bei ihm das Originellste, daß in der Gottesfrage, und nur in ihr, Frage und Antwort zusammenfallen. Warum? Weil in der Gottesfrage das Gefragte in der Frage selbst bereits vorweggenommen ist. *Wenn man Gott als das Absolute verstanden hat, kann man sein Dasein nicht in Frage stellen.* Die Frage, ob Gott sei, setzt das Gefragte schon voraus, weil Gott das in der Frage vorausgesetzte Sein ist. Und dies ist die zweite Aussage des Cusanus: Auch in jeder anderen Frage wird Gott irgendwie vorausgesetzt. Warum? Weil das Denken des Cusanus sich, wie ich eben sagte, nicht nur im Rahmen der ontotheo-logischen Struktur der klassischen Metaphysik, sondern auch in einem echten platonischen Apriorismus bewegt, wo man tatsächlich vom Relativen und Endlichen nur sprechen kann, wenn man irgendwie schon das Absolute und das Unendliche vorkennt. In diesem Denkhorizont ist es selbstverständlich, daß man nichts über irgend etwas fragen kann, ohne Gott vorauszusetzen, weil der Begriff des Relativen, des Endlichen, das Absolute und das Unendliche voraussetzt. Das sind zwar zwei provozierende Thesen; aber es fehlt bei Cusanus nicht ihre philosophische Rechtfertigung. Ich finde sie zum Teil im platonischen Aprioridenken und zum Teil in der cusanischen Analyse oder Selbsterfahrung des Geistes. Deswegen hat ja auch der zweite Teil meines Vortrags mit dem ersten zu tun. Beide gehören zusammen, meine ich: zum

Gesamtbild des Cusanus. Natürlich wohnte Cusanus in einer anderen Welt als wir! Es wurde bereits gesagt, daß es auch im Mittelalter Atheisten gab. Aber sie waren die Ausnahme. Noch Pascal sagte, daß es sehr schwer war, Atheist zu sein<sup>4</sup>. Jetzt ist es vielleicht anders geworden. Vielleicht ist es jetzt leichter geworden, Atheist zu sein, und daß man Mut braucht, um Gläubiger zu sein. Das muß man immer vor Augen haben. Cusanus war tatsächlich im Glauben verwurzelt. Seine Philosophie ist nicht nur Glaubensphilosophie. Sein Denken gibt sich auch als eine Grundlegung der Metaphysik. Aber er wurzelt als Mensch in seinem Gottesglauben, und das war für ihn, wie auch für Anselm, Bonaventura, Lull und andere große Denker des Mittelalters, außer Diskussion. Auch für Thomas von Aquin. Thomas führt seine Gottesbeweise zwar auf einer anderen Ebene als Cusanus. Sie bilden aber nur *eine Quaestio* der *Summa theologiae*. Gottes Dasein ist auch für Thomas nicht *das* große Problem. Das große Problem für die mittelalterliche Philosophie ist vielmehr: Was ist mit der Welt? Wie ist es möglich, daß es gegenüber dem Unendlichen und Absoluten so etwas wie eine kontingente und endliche Welt gibt?

KLEBER: Ich will darauf zwei Antworten geben: Erstens, wenn ich in jeder Frage, gleich welcher, schon nach Gott frage, dann ist die Gottesfrage prinzipiell keine andere Frage als jede Frage, sondern nur eben die explizite Frage gegenüber den vorher impliziten. Zum zweiten: Wenn ich in der Frage immer schon die Antwort habe . . .

KREMER: Herr Kleber, darf ich etwas korrigieren, das Sie nicht ganz richtig wiedergegeben haben? Es war so: In jeder anderen Frage ist Gott vorausgesetzt, nicht: in jeder anderen Frage ist Gott implizit gefragt.

KLEBER: Ich habe gesagt: „implizit“. Dann würde ich sagen: als Voraussetzung. Gut, das ändert die Sache aber nicht prinzipiell. Dann ergibt sich kein prinzipieller Unterschied in der Fragestellung, sondern das eine ist eine implizite und das andere eine explizite Frage. Zum zweiten würde ich fragen: Wenn ich aus der Frage sowieso die Antwort schon herausdestillieren kann, wenn ich nur genau genug meine eigene Fragestellung analysiere, dann ist das keine ernsthafte Frage.

COLOMER: Nur in der Gottesfrage ist die Antwort in der Frage irgendwie mitgegeben. Bei anderen Fragen ist Gott nur implizit vorausgesetzt. Und dann muß man die Bewegung des Denkens bis zum Ende vollziehen, um in einer Art transzendentaler Analyse der Erkenntnis jener Implikation bewußt zu werden. In den anderen Fragen also fallen Frage und Antwort nicht zusammen. Nur in der Gottesfrage findet der Zusammenfall von Frage und Antwort statt, weil Gott für Cusanus selbstverständlich ist. Daraus folgt sicher, daß die Gottesfrage nach Cusanus keine Frage im eigentlichen Sinne ist. Nikolaus nennt sie sogar als Frage „uneigentlich“.

---

<sup>4</sup> B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg III, 225, S. 431.

KLEBER: Ich wollte noch etwas sagen. Ich jedenfalls, wenn ich jemanden frage, dann frage ich nicht so sehr darum, um mir selbst über meine Frage Klarheit zu geben, sondern weil ich etwas wirklich nicht weiß und eine Antwort suche.

KREMER: Darf ich selbst etwas dazu sagen, Herr Kleber? Herr Colomer hat noch einen zweiten Gedanken hereingebracht. Der erste Gedanke war der, daß die Frage nach Gott praktisch schon die Antwort enthält; aber der zweite Gedanke, und das wollte er als Begründung anführen, daß, wenn ich das Abbild als Abbild oder das Endliche als Endliches oder dergleichen verstehen will, ich das natürlich nicht vollziehen kann, ohne Voraussetzung eines Unendlichen oder Urbildes, oder wie Sie es heißen wollen. Ich glaube, man müßte wohl doch bei dieser Frage des Cusanus diese beiden Dinge zusammensehen.

DUPRE: Zum ersten möchte ich hier anmerken: Mir scheint, daß in dieser Fragestellung das aristotelische Problem des ersten unbewegten Bewegens vorliegt. Wenn Cusanus von dort her zu dem Schluß kommt, daß Gott eben in jeder Fragen vorausgesetzt wird, so ist das aus diesem Gedanken zu erklären. Aber wie kriege ich den Begriff des ersten unbewegten Bewegers? Das ist eine offene Frage. Wenn ich nämlich sage, daß Gott in jeder Frage vorausgesetzt wird, so ist diese Frage, als Begriff gefaßt, keineswegs fraglos. Die Frage bleibt also: wie kriege ich diesen Begriff? Außerdem kommt hier das Problem hinzu, daß gesagt wird: Das Unendliche ist unerkennbar; Gott kann sich selbst erkennen, aber wir können ihn nicht erkennen. Das sind alles ungeheure Aussagen. Wieso weiß ich das? Können wir die Dimension des Philosophierens angeben, um die es sich hier handelt? Ferner, wo steht Nikolaus? Steht er hier auf seiten der Behauptungen, die im letzten Verstand unverständlich sind, oder steht er hier auf der Seite der Vermittlung? Oder neuzeitlich gefragt: Was kann ich aus der Sicht dessen, was hier gesagt wurde oder wird, gegenüber Feuerbach sagen?

COLOMER: Ja, das ist natürlich eine wichtige Frage. Aber man sollte auch auf das tragische Geschick der modernen Philosophie achten, das darin besteht, daß man aus der Subjektivität zum Subjektivismus gekommen ist. Man hat also das Theologische ins Anthropologische umgewandelt. Aber dann versteht man auch das Anthropologische nicht. Nach der anthropologischen Reduktion der Theologie kommt auch die Reduktion der Anthropologie, nach Feuerbach kommt Stirner. Wenn man die moderne Philosophie fraglos als Modell annimmt, kommen auch dieses und andere Probleme. Aber, wie ich meine, steht NvK in einer anderen Welt, und er sucht in seiner Welt nicht nur Behauptungen zu machen, sondern auch seine Behauptungen zu fundieren.

HEROLD: Eine Schwierigkeit dieser Diskussion scheint darin zu liegen, daß nicht deutlich ist, was mit diesem Vorausgesetzten, der *absoluta praesuppo-*

*sitio*<sup>5</sup>, gemeint ist. M.E. kann im Sinne des Cusanus nicht gemeint sein, daß damit ein festes Fundament oder eine feste Basis gegeben sei, die in irgendeiner Form begrifflich fixiert sein könnte. Es kann auch kein absoluter Standpunkt in dem Sinne gemeint sein, daß man fest stehen könnte, sondern Cusanus spricht statt dessen von einem Punkt, der nie erreicht werden kann<sup>6</sup>. Ich glaube, nur wenn man sieht, daß dieses vorausgesetzte Absolute als Unendliches gerade nicht erschließbar ist und gerade nie ganz aufhellbar ist, wird deutlich, daß es zwar Voraussetzung, aber zugleich auch jederzeit Ziel einer Bewegung sein muß, die das konkrete Subjekt zu vollziehen hat. In der Betonung dieses Gedankens liegt m. E. die Aktualität des Cusanus und seine Modernität. Er weiß, daß das Absolute denkend nur erfaßt werden kann, wenn zugleich der Weg mitgedacht wird, den das endliche Subjekt auf diesen zwar vorausgesetzten, aber nie zu erschließenden Horizont hin durchläuft. Man muß den Bewegungscharakter im Denken des *praesuppositum* sehen, um den eben aufgetauchten Schwierigkeiten zu entgehen.

COLOMER: Ich kann mit Ihnen übereinstimmen. Und zwar nicht nur bezüglich dieser cusanischen Frage, sondern bezüglich jeder echten metaphysischen Frage. Gerade heute ist man in Gefahr, die Metaphysik abzuwerten, weil man sie als ein sehr fixiertes Denken begreift. Aber die Metaphysik ist eine Bewegung des Geistes. Nur derjenige, der diese Bewegung mitmacht – und Nikolaus zeigt uns, wie diese Bewegung entsteht und wie sie sich entfaltet –, nur der sieht, daß die Metaphysik Wert und Geltung hat. Nun, bei dieser Bewegung, wie Sie eben sagten, ist Gott vorausgesetzt, impliziert, mitbejaht, aber er wird nicht direktes Objekt des Denkens. Er erscheint nur indirekt, eben als geheimnisvoller Ursprung, Horizont und Ziel des Denkens, nicht aber als Gegenstand der Erkenntnis. So kann man verstehen, daß Gott nach Cusanus notwendigerweise *vorausgesetzt*, ja sogar mitbejaht und vorbegriffen wird, und doch bleibt er weiterhin als echter Unendlicher in seinem Ansich unerkannt.

HAUBST: Es ist mir etwas unbehaglich, daß diese Frage schon jetzt diskutiert wird. Ich habe gedacht, das käme im Anschluß an meinen Vortrag. Doch wenn das schon antizipiert wird, macht es andererseits nachher vielleicht das, was ich dann sage, leichter verständlich. Darum greife auch ich nun schon etwas vor:

Mit der besagten Voraussetzung ist keine Analyse der einzelnen Frage gemeint, die sich auf konkrete begrenzte Gegenstände bezieht, sondern es ist ein *transzendentaler Horizont* aufgerissen. Jedes Fragen versetzt ja auch irgendwie in diesen oder macht diesen bewußt. Wir können wohl auch sagen: Der Geist macht eine *Horizonterfahrung*. Das hat übrigens auch schon Thomas Avicenna

---

<sup>5</sup> Vgl. *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 19 – S. 27, Z. 3) und *Theol. complem.* 4: Schr. III, S. 664.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 28, Z. 4 ff.) – Schr. I, S. 575; *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 69, Z. 15 f.) – Schr. I, S. 330.

konzediert: Vor allen näheren Wesenbestimmungen wird das alles Seiende umfassende Sein vom menschlichen Geiste erfaßt<sup>7</sup>. Wenn ich nicht den weiten Seinsbegriff habe, dann verstehe ich das, was mir begegnet, nicht als Seiendes; erst in diesem Horizont frage ich auch nach Seiendem. Und das differenziert sich vor allem unter diesem Doppel-Aspekt: *was* ist das, und *ist* das überhaupt? Indem ich frage: *ist* das überhaupt?, benutze ich den Begriff von Sein = Existieren zur Verifikation. Ich frage mithin gleich schon in einem Seins-horizont, der alles umfaßt, was überhaupt als existierend in Frage kommt. Ebenso transzendental weit wie die Frage nach dem „ob“ oder „daß“ reicht auch die Frage nach dem „was?“. Ich bin aber auch nicht zufrieden, bis ich weiß, *woher* etwas kommt sowie welchen Sinn oder welches Ziel etwas hat. Erst dann verstehe ich es. In dieser Terminologie liegt viel Tradition. Bei Cusanus aber wird diese ganze Frage-Situation zu einem neuen Ansatz, u. z. in einer irgendwie platonischen Perspektive. Sein ganzer Frage-Horizont steht ja, wie wir gestern schon hörten, auch im Zeichen der weiteren transzendentalen Ideen der Identität, der Gleichheit, der Ähnlichkeit usf., und zwar auf Grund einer Art geistiger Selbsterfahrung. Der Geist erfährt sich in diesem Horizont, und nicht nur gegenüber zum „dies“ und „das“. Er überschreitet vielmehr in seinem Fragen von vornherein alles Einzelne. So erfährt sich der Geist spontan transzendierend, und zwar nicht auf Begrenztes hin, sondern auf Unbegrenztes, ja auf Absolutes hin. Und auch dies sozusagen unter dem Doppelaspekt: des *Rückfragens* und des *Vorgriffs* darauf. Schon eine Vergewisserungsfrage wie: ist das auch wirklich so? stellt man im spontanen Fragen ja nur auf der Basis der fraglosen Voraussetzung: es gibt Wahrheit, und weil *Wahrheit* dem Suchenden zugleich *als Maß* seiner Untersuchung aufgegeben ist. Der Maßstab der Wahrheit wird einfachhin als gültig bewußt. Er kommt schon allen Fragen zuvor. Daran mißt der Fragende, was ihm begegnet. In *De Deo abscondito*<sup>8</sup> spricht Cusanus auch von dem „Verlangen, in der Wahrheit zu sein“. Der Fragende erweist dieses Verlangen schon, indem er fragt; aber er verlangt, mehr in der Wahrheit zu stehen, und dabei greift sein Verlangen immer weiter aus; es ruht nur im Absolut-Transzendenten, jenseits jeder Grenze, in dem unendlichen Ziel (*finis infinitus*). Das ließe sich mit einer langen Kette von Cusanus-Texten belegen und illustrieren. Den Begriff der *praesuppositio* möchte ich heute nachmittag noch etwas näher untersuchen.

HINSKE: Ich darf noch kurz auf einen anderen Punkt eingehen, damit er nicht ganz untergeht. Im zweiten Teil Ihres Referats wiesen Sie, Herr Colomer, auf eine interessante Parallele zu Kant hin. Wenn ich Sie recht verstanden habe, meinten Sie *Kants Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. bes. THOMAS V. AQ., *Expositio super libros Boethii De Trinitate* q. 1 a. 3.

<sup>8</sup> *De deo abscondito*. (h IV, N. 6, Z. 5): Hoc forte est, quod te in adorationem attraxit, desiderium scilicet essendi in veritate.

<sup>9</sup> Akad.-Ausg. Bd. X S. 129 ff., bes. S. 130 f.; vgl. auch *Refl. 4275* (Akad.-Ausg.

Offenbar begreifen Cusanus und Kant beide sowohl das göttliche Erkennen als auch zumindest einen bestimmten *Aspekt* des menschlichen Erkennens als aktiv. Wieso *Gottes* Erkennen in der Wahrheit ist, liegt auf der Hand: wenn er selber die Dinge hervorbringt, dann hat er sie, dann sind sie ihm präsent. Ganz anders dagegen steht es für Kant um die aktive Erkenntnis des *Menschen*. Die Frage: „Wenn es auch hier so etwas wie ein spontanes, aktives Erkennen gibt, wie kann es mit den Dingen übereinstimmen, die der Mensch doch nicht hervorgebracht hat?“ ist für Kant, zugespitzt formuliert, geradezu der eigentliche Grund seiner Kritik. Darauf sagen Sie nun, Cusanus habe die gleiche Frage und er habe die kantische Fragestellung schon überwunden, weil er die menschliche Erkenntnis, die spontane menschliche Erkenntnis, als eine Art Teilhabe an der göttlichen Spontanität, als eine Art *assimilatio*, versteht. Nun, ich muß hier, was dieses ‚überwunden‘ angeht, doch einen Einwand machen. Mir wäre das Herz leichter, wenn ich so wie Sie denken könnte. Aber ich glaube, Kant war zu fromm, um diesen Gedanken des Cusanus denken zu können. Denn er hat sich dieses spontane menschliche Erkennen konkret angesehen. Worin besteht es denn? Es besteht in Handlungen wie zählen, mit Hilfe von Kategorien ordnen, Sinneserkenntnisse zusammenfassen, nach dem Grund fragen. Ja, kann ich wirklich glauben, daß der, welcher der Grund von allem ist, selber nach Gründen fragt, daß er selber der Kategorie der Kausalität bedarf? Es war nicht Atheismus oder Agnostizismus, sondern eine bestimmte Art von Frömmigkeit, die Kant gehindert hat, jenen Schritt zu tun, die menschliche Spontanität als Teilhabe an der göttlichen Spontanität oder als *assimilatio*, als Parallele zur göttlichen Spontanität, zu begreifen. So muß ich gestehen, jene These von der *assimilatio* der menschlichen Spontanität an die göttliche ist für mich durch die Frömmigkeit Kants einstweilen für immer passé<sup>10</sup>.

---

Bd. XVII S. 491 f.) sowie vor allem *Kants Brief an Herz vom 26. Mai 1789* (Akad.-Ausg. Bd. XI S. 48 ff., bes. S. 54).

<sup>10</sup> Der voranstehende Diskussionsbeitrag, aus der Situation des Augenblicks entstanden, bedürfte an einer ganzen Reihe von Stellen der Ergänzung, wenn nicht der Korrektur, und zwar ebenso in historischer wie in sachlicher Hinsicht. Doch habe ich, um den weiteren Gang der Diskussion nicht zu verzeichnen, auf jede inhaltliche Änderung oder Weglassung verzichtet. – Historisch gesehen reicht der Hinweis auf Kants „Frömmigkeit“, so richtig er mir auch nach wie vor zu sein scheint, gewiß nicht aus, um die rigorose Trennung von göttlichem und menschlichem Erkennen zureichend zu erklären, die Kant seit etwa 1772 vornimmt (in der *Inauguraldissertation von 1770* heißt es ja noch, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, „nos omnia intueri in Deo“; Akad.-Ausg. Bd. II S. 410). So ist es z. B. auffällig, daß Kant 1772 alle Auffassungen, die eine Verbindung von menschlichem und göttlichem Erkennen zu denken versuchen, fast unwirsch zurückweist und dabei gewissermaßen auf verschiedenen Ebenen argumentiert (Akad.-Ausg. Bd. X S. 131). Ganz anders wieder läuft die *Argumentation von 1789*, in der der antinomische Charakter der menschlichen Vernunft als der eigentliche Beweisgrund für die Trennung erscheint (Akad.-Ausg. Bd. XI S. 54). Das alles bedürfte der ausführli-

COLOMER: Ich meine, man muß hier auf die kantische Konzeption der Spontaneität achten. Kant hat m. E. den Fehler gemacht, daß er die Spontaneität zu formell dachte. Er hat nicht gesehen, daß der Geist eine Bewegung ist, daß das Erkennen auch eine Bewegung ist. Und das ist gerade das Neue, was Cusanus einfuhrte und was neuerdings von der neueren Transzendentalphilosophie wieder durchgeföhrt wird: das Erkennen als eine Bewegung. Die Kategorien sind nicht nur, wie bei Kant, rein formelle Begriffe; sie sind Werkzeuge einer geistigen Aneignung der Wirklichkeit, die keine Grenze kennt. Durch sie tritt das Denken in eine Bewegung, in der es mehr und mehr erkennen will. Die Bewegung kommt nur zur Ruhe, weil der Wissensdrang des Geistes von keinem weltlichen Gegenstand gestillt werden kann. Wie Cusanus sagt, spürt man in der Unendlichkeit dieser Bewegung die Gegenwart bzw. die geheime Anziehungskraft des Unendlichen. Dazu kommt bei Kant eine Reduktion der Urteilsfunktion. Kant begreift das Urteil nur als die Verknüpfung von zwei Vorstellungen. Es handelt sich also um die Einigungsfunktion, die zwar dem Urteil eigen ist, die aber dessen Wesen nicht erschöpft. Zum Urteil gehören auch die Behauptungen, das „ist“-Sagen, durch welches Subjekt und Prädikat nicht nur verknüpft, sondern in die Ordnung des Seins auch absolut gesetzt werden. Denn als absolute Setzung bringt das Urteil immer ein gewisses Absolutes mit sich. Ich behaupte dies oder das, und wenn ich sicher bin, dann hat meine Aussage eine gewisse Absolutheit. Kant hat auch das nicht gesehen. Er sieht im Urteil nur die Einigungsfunktion und übersieht die Setzungsfunktion, die darin besteht, vom jeweiligen Urteilssubjekt zu sagen: das ist oder das ist nicht. Und das bedeutet: Kant übersieht den Absolutheitshorizont, der dem Urteil eigen ist. Wenn man wirklich den Sinn dieser *Absolutheit des Urteils* analysiert und ihre Möglichkeitsbedingungen sucht, kann man wiederum die Gegenwart des Absoluten spüren. Deswegen meine ich, daß Ihr Vergleich mit Kant nicht ganz richtig war. Denn Kant ist stehengeblieben. Wenn Kant im Bereich des Erkennens die gleiche Bewegung gesehen hätte wie im Bereich des Wollens, dann wäre vielleicht auch sein ganzes Denken anders gewesen. Kant ist wirklich kein Atheist. Auch nicht als Denker. Auch als Denker ist er ein Gläubiger. Bei der *ratio practica* führt er sogar einen transzendentalen Gottesbeweis durch. Gott wird dort als Bedingungsmöglichkeit des sittlichen Tuns postuliert, d. h. in Ansehen der praktischen Vernunft notwendigerweise, aber auch vernünftigerweise, bejaht und gesetzt. Nun meine ich, man kann den einen

---

chen Analyse und Interpretation. – Was die sachliche Problematik angeht, so hat Herr Colomer in seiner Erwiderung mit Recht auf das Moment des Absoluten hingewiesen, das in jedem Urteil stillschweigend impliziert ist. (Übrigens mag es eben dieses Moment gewesen sein, das Kant selber 1770 zu seiner damaligen These veranlaßt hat: *intellectualia esse rerum repraesentationes „sicuti sunt“*, Akad.-Ausg. Bd. II, S. 392.) Dem aber steht der durch und durch endliche Bedeutungsgehalt der Kategorien gegenüber, der es dem menschlichen Erkennen unmöglich macht, jenen Absolutheitsanspruch einzuholen.

Kant nicht ohne den anderen, den theoretischen nicht ohne den praktischen, ganz verstehen. Wenn Kant auf den Bereich des theoretischen Wissens dieselbe Denkbewegung gemacht hätte wie im Bereich des praktischen Tuns, dann hätte er auch die Spaltung seines Denkens überwunden. Dann sollte nicht der Mensch zugleich ein Wissender und ein sittlich Handelnder seine zwei Füße in zwei entgegengesetzte Welten stellen müssen.

THEOLOGIE IN DER PHILOSOPHIE –  
PHILOSOPHIE IN DER THEOLOGIE  
DES NIKOLAUS VON KUES

Von Rudolf Haubst, Mainz

Daß NvK nicht nur Philosoph, sondern auch Theologe und nebst seiner unermüdlichen Aktivität im Dienste der Kirche auch immer wieder in mathematische Studien engagiert war, zeigt schon ein Blick in sein Schrifttum.

Noch erstaunlicher als diese Vielseitigkeit ist indes die Intensität, mit der er mathematisches, philosophisches und theologisches Denken miteinander verbindet, ja ineinander übergehen läßt und verschränkt. Gewiß kennt er und treibt er streckenweise auch die exakte Mathematik seiner Zeit, ein genuin-philosophisches Denken sowie (vor allem in weiten Partien seines riesigen Predigtwerkes, in den noch weniger bekannten bibeltheologischen Opuscula<sup>1</sup> und in pastoralen Verlautbarungen<sup>2</sup>) auch im heutigen engeren Sinne: Theologie.

Doch seine einzigartige Größe und Bedeutung liegt nicht darin, sondern vielmehr z. B. bei seiner *Geometrie*: erstens in den immer neuen Versuchen, – über die Euklidischen „Elemente“ hinaus – in das Problemfeld des Infinitesimalen, des transfinit Großen und Kleinen, im besonderen auch der Kreisquadratur vorzudringen, und zweitens in der symbolischen Verwendung der Grenzwerte des Punktes und zumal der sogenannten „theologischen Figuren“: Gerade, Kreis, Dreieck und Kugel, die er dazu ins „Unendliche“ projiziert, um durch deren In-eins-Fall (Koinzidenz) im Unendlichen seine philosophisch-theologische Konzeption vom Gott-Welt-Verhältnis und von Gott selbst als dem Einen und Dreieinen zu veranschaulichen und ins Koinzidenzdenken einzuüben<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dazu gehören vor allem die *Responsio de intellectu Evangelii Johannis* (um 1444): Cod. Cus. 220, fol. 125<sup>r-v</sup>; Cod. Vat. lat. 1244, fol. 85<sup>ra-va</sup>; die *Auslegung von Joh. 6, 26–72* (vom 16. 6. 1446): Cod. Vat. lat. 1244, fol. 111<sup>r-b</sup>–114<sup>rb</sup>; die *Elucidatio epistulae ad Colossenses* (um 1457): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 288<sup>ra</sup>–291<sup>va</sup>; vgl. auch meine Hinweise in *Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft*: Nicolò da Cusa. Pubblicazioni della Fac. di Mag. dell' Univ. di Padova 4, Firenze 1962, S. 30–36. Hinzu kommen dogmengeschichtlich begründete Gutachten, insbesondere: *Contra Bohemorum errorem De usu communionis* (p II/II, fol. 5<sup>r</sup>–13<sup>v</sup>) sowie im „Hl. Blut-Streit“ 1462/63, gedr. bei HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956, S. 315–328; vgl. EBD. S. 295–304. Die kritische Edition dieser und anderer Stücke ist, zugleich mit den Traktaten *De principio* und *De aequalitate* (vom Juni 1459) für den Bd. h X vorgesehen.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die *Akten zur Reform des Bistums Brixen*, hrsg. von H. HÜRTE: CT V, 1. Sammlung, 1960, sowie das pastoraltheologische Interview (*Responsio ad dubia*), das u. a. in *Melk*, Cod. 59, fol. 60<sup>r</sup>–66<sup>v</sup>, überliefert ist.

<sup>3</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 203–299, sowie von mathematikgeschichtlicher

Wie aber verhalten sich in dem lebendigen Ganzen des cusanischen Denkens näherhin *Philosophie und Theologie* zu einander? Gehen diese, heute durchweg so scharf von einander abgehobenen, Ansätze und Methoden der tieferen Wirklichkeitsdeutung bei Cusanus vielleicht ganz ineinander auf? Verschmelzen sie in einem Dritten? oder verschlingt die eine die andere? Zumindest dort, wo die Einheit des Ganzen am tiefsten angelegt oder Cusanus am eigenständigsten ist?

a) *Raimond Klibansky* hat im Jahre 1962 bei einer Übersicht über divergierende Tendenzen in der damals jüngsten Cusanus-Interpretation noch mit Recht die Einseitigkeit derer konstatiert, die (zumindest de facto) „den Philosophen von dem Theologen trennen, indem sie dem letzteren nur geringe oder keine Aufmerksamkeit schenken“. Er sah indes auch schon die Gefahr des „gegenteiligen Extrems“, daß man die cusanische „Philosophie als eine bloße Funktion seiner Theologie erscheinen lasse“<sup>4</sup>.

Mittlerweile hat das, was Cusanus als Theologe bedeutet, auch in zahlreichen philosophischen Dissertationen zunehmende Anerkennung gefunden. Und *Hans Georg Gadamer* spricht es als Philosoph offen aus: „Um der Erkenntnis Gottes willen hat Nikolaus über das (menschliche) Erkennen, seine Bedingungen und Grenzen nachgedacht“. „Im theologischen Interessenzusammenhang“ ist es bei ihm auch schon zu einer „unbewußten Vorwegnahme der Moderne“ gekommen<sup>5</sup>.

Das stimmt offenbar irgendwie. Für Cusanus gab es ja den etwa seit Ludwig Feuerbach vom modernen Säkularismus inspirierten mißtrauischen oder gar feindlichen Gegensatz eines autonomiebetonten philosophischen Denkens zum christlichen Glauben und der *Theologia Christiana*<sup>6</sup> noch nicht. Auch manche seiner formal-philosophischen Fragestellungen und erst recht die zahlreichen Gedankengänge, die das philosophisch Erkennbare auf Glaubensinhalte hin transzendieren, sind ja im Gegenteil schon im Lichte des Glaubens so gesehen, oder theologisch mitinspiriert, oder gar selbst schon Glieder einer theologischen *Manuductio* (Handleitung) von der natürlichen Erfahrung zum Verständnis der Glaubenswahrheit hin.

*Erwin Metzke* hat deshalb auch irgendwie Recht damit, daß die Christologie im III. Buche *De docta ignorantia* „keineswegs nur erbaulicher Abschluß des Werkes“, sondern vielmehr „der Schlüssel für das Gesamtverständnis“ dieses

Seite J. E. HOFMANN, *Über eine bisher unbekanntte Vorform der Schrift ‚De mathematica perfectione‘ des Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973), S. 53f.

<sup>4</sup> R. KLIBANSKY, *Nicholas of Cues*: La philosophie au milieu du vingtième siècle IV, *Chroniques*, Montreal-Fiesole 1962, S. 50f. Vgl. TThZ 73 (1964), S. 194.

<sup>5</sup> Siehe NIMM, S. 40.

<sup>6</sup> Vgl. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*, Mainz 1972, bes. S. 10ff.; 24ff.; 68ff.

Werkes sei<sup>7</sup>. Wäre indes, wie er weiter erklärt, die „cusanische Verknüpfung von Philosophie und Christologie, von Seinslehre und Inkarnationslehre“<sup>8</sup> tatsächlich der Art, daß Cusanus „hier offenbar ein ganz außerhalb aller Philosophie liegendes Faktum zum unaufhebbaren Fundament seiner Philosophie gemacht“<sup>9</sup> hätte, dann hieße das (kritisch und mit Worten von Metzke selbst formuliert) doch nichts anderes, als „die Philosophie“ in eine solche „Abhängigkeit von der Theologie bringen“<sup>10</sup>, die ihr – schon von der Basis her und nicht erst bei ihrer Weiterführung (manuductio) auf Glaubenswahrheiten hin – jede Eigenständigkeit nähme. Deren eigenes Fundament würde dann ja schon von vornherein – fideistisch – durch den christlichen Glauben ersetzt. Das aber wäre nicht nur „die Destruktion der alten Logik und Ontologie“<sup>11</sup>; eine in diesem Sinne „christliche Philosophie“ verlöre eo ipso auch jede Bedeutung als Basis für die Manuductio zum Glauben hin.

Demgegenüber fragt *Klaus Jacobi* in seiner Untersuchung über „Die Methode der Cusanischen Philosophie“ mit Recht: „Gerät die philosophische Cusanus-Auslegung (Metzkes) nicht in den Zirkel . . ., daß sie, immer schon aus dem Glauben geschehend, den Ungläubigen nicht erreicht?“<sup>12</sup> Weit kategorischer setzt sich Jacobi indes von der vorcusanischen philosophischen Tradition, namentlich vom Thomismus, ab. Es geht ihm ja vor allem um den Aufweis eines „epochal neuen“ *philosophischen* „Ansatzes“<sup>13</sup> bei Cusanus. Bei dem Versuch, diesen aufzuzeigen, verfällt Jacobi jedoch selbst, zumindest streckenweise, der totalen Konfusion der philosophischen mit der theologischen Denkweise sowie einer *inhaltlichen Verwischung der Grenzen* des schon der natürlichen Vernunft und des nur im Glauben oder vom Glauben her Erkennbaren. Ihm genügt es dabei ja nicht einmal, von einem „theologischen Hintergrund“ der „neuartigen“ philosophischen „Konzeption“<sup>14</sup> bei Cusanus zu sprechen. Nach ihm gehört vielmehr auch die Christologie des Nikolaus von Kues „wesentlich zu seiner Philosophie“<sup>15</sup>. Daß er den gesamten Inhalt von *De dato Patris luminum* sowie von *De filiatione Dei* mitsamt dem neutestamentlichen Motto dieser Schriften als philosophisch vereinnahmt<sup>16</sup>, führt auch zu einer solchen Konfundierung oder Identifizierung von Natur und Gnade

<sup>7</sup> E. METZKE, *Coincidentia oppositorum*. Ges. Studien zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer, Witten 1961, S. 232; vgl. EBD. S. 259f.

<sup>8</sup> EBD. S. 233.

<sup>9</sup> EBD. S. 260.

<sup>10</sup> EBD. S. 158.

<sup>11</sup> So KL. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*: Symposion 31, Freiburg-München 1969, S. 127 (im Hinblick auf Metzke) und S. 286.

<sup>12</sup> EBD. S. 128.

<sup>13</sup> EBD. S. 188 u. ö.

<sup>14</sup> EBD. S. 153.

<sup>15</sup> EBD. S. 136; vgl. S. 142.

<sup>16</sup> EBD. S. 146-171. – Die folg. Zitate : S. 147 und 152.

sowie von „Geber und Gabe“, und damit zu einer solchen „schon theologisch konzipierten“ Umdeutung der cusanischen „Ontologie“, daß er sich schließlich (mit Heinr. Rombach) auch dazu legitimiert sieht, in der Schöpfungswirklichkeit jede andere Substantialität als die Gottes selbst zu bestreiten<sup>17</sup>.

b) Gegenüber solchen Identifizierungstendenzen liegt es – bei allem guten Willen zur Gemeinsamkeit und auch zu wechselseitiger Durchdringung – doch wohl sowohl im Interesse der Theologie (als *fides quaerens intellectum*) wie eines jeden, seiner Möglichkeiten und Grenzen bewußten philosophischen Denkens, zunächst einmal von der *je eigenen Quellenbasis* auszugehen. Denn *ebenso wie die Theologie ihren eigenen Auftrag verrät, wenn sie (statt sich zunächst einmal gewissenhaft an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu halten) schon sozusagen a priori sich in das Schlepptau (oder, wie K. Barth<sup>18</sup> formuliert: in die „Gefangenschaft“) irgendwelcher rationalistischen oder agnostizistischen, idealistischen oder existentialistischen (wir können auch hinzufügen: aristotelischen oder platonischen) Philosopheme begibt, – ebenso wenig kann und darf eine genuine Philosophie das, was die natürlichen Kräfte der Erfahrung und des Denkens aus eigenem zu erbringen vermögen, schon von vornherein durch Glaubensinhalte ersetzen oder überbieten oder unbesehen in diese einschmelzen.*

An einer solchen Selbstaufhebung der Philosophie kann auch eine auf die Partnerschaft mit dieser bedachte und angewiesene Theologie keineswegs interessiert sein. *Eine Philosophie ohne jedes eigene Selbst ist ja auch als „ancilla“ nichts wert. Hinzu kommt, daß gerade die theologische Schöpfungslehre auch die besagten natürlichen Erkenntniskräfte nicht als sinn- und ziellos betrachten kann. Schließlich vollzieht sich und versteht sich auch die Theologie selbst, je mehr sie sich von ihrer biblisch-exegetischen Basis her dem Versuch einer universalen Wirklichkeitsdeutung im Lichte der Offenbarung zuwendet, also die systematische Theologie, schon ihrerseits als eine Begegnung und als ein solches Zusammengehen von Glauben und Denken, bei dem das Glaubensverständnis, sich selbst integrierend und fortschreitend, sich auf das Natürlich-Erkennbare stützt.*

Doch wie steht es damit bei Cusanus?

Nun, schon sein gegen die Hussiten gerichtetes kleines Frühwerk *Über den Kommunionempfang* (De usu communionis) sowie z. B. die Auslegung zu Joh 6,26–72 v. J. 1446 und sein Gutachten in dem Streit von 1462/64<sup>19</sup> *De sanguine*

<sup>17</sup> Siehe EBD. bes. S. 152. – Gegen jede Identitätsphilosophie solcher Art bäumt sich die nachidealistische modern-autonome Philosophie (seit Feuerbach) mit Recht auf, weil nach dieser „das Absolute eine Art Substanzverlust darstellt“, um die eigene menschliche „Substanz wiederzuerlangen, dieses Verbluten ins Heilige aufzuhalten“. P. RICOEUR, zit. nach M. XHAUFFLAIRE, a. a. O. S. 16.

<sup>18</sup> K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*: Theologische Studien 34, Zürich 1952, S. 52f.

<sup>19</sup> Vgl. oben Anm. 1.

*Christi* beschränken sich allerdings auf eine rein theologische, nämlich spezifisch-dogmengeschichtliche und exegetische Argumentation. Sein großer Rückblick *De venatione sapientiae* z. B. ist dagegen, wie schon dieser Titel anzeigt, grundlegend philosophisch orientiert, während sich die *Versuche mit der Waage* auch direkt naturwissenschaftlichen Forschungsaufgaben zuwenden; und zwar, ohne daß sich Cusanus dazu zunächst von irgendeiner Fesselung an sein metaphysisches Weltbild hätte freimachen müssen<sup>20</sup>; er tat dies vielmehr umgekehrt ausdrücklich unter dem Impuls der biblischen Weisheitssprüche, daß Gott „alles nach Maß, Zahl und Gewicht erschaffen“<sup>21</sup>, daß Er „die Wasser abgewogen“<sup>22</sup> und „die Masse der Erde (an diesen „drei Fingern“) aufgehängt“<sup>23</sup> habe.

Vor allem in seinem programmatischsten Werk *De docta ignorantia* konkretisiert sich aber das Bemühen um eine spekulative Einheit aus Offenbarungstheologie und einer sich philosophisch aufbauenden Metaphysik – die ihrerseits sowohl eine „Natürliche Theologie“ (oder Theologik) wie eine Ontologie des Universums in sich schließt<sup>24</sup> – so intensiv und in einem so komplexen Ineinander, daß man dort „vergeblich nach einer scharf markierten Abgrenzung sucht“. Aufs Ganze gesehen streben dort ja „sowohl der Glaube, der nach Einsicht verlangt, wie das desiderium naturale, der natürliche Wahrheitshunger eines Geistes, der nur in dem höchstmöglichen Vollbesitz der ganzen Wahrheit zur Ruhe kommt, von beiden Seiten her auf ein Zusammenfließen der Wahrheit aus den beiden Erkenntnisquellen, auf eine integrierende

---

<sup>20</sup> NvK brauchte dazu auch nicht jede ontologische Gültigkeit der „Universalien“-Lehre aufzugeben. Zu Th. P. MCTIGHE, *Nicholas of Cusa's Theory of Science and its metaphysical Background*: NIMM, S. 320ff. vgl. meine Kritik: MFCG 10 (1973), S. 243. Cusanus war sich ja selbst bewußt (vgl. z. B. die Kapitel *De coni.* I, 6–8; II, 3 ff.), „that science is not a direct intelligible transcription of the ontological structures in the domain of sensible being“: NIMM, S. 337.

<sup>21</sup> *Sap* 11, 20

<sup>22</sup> *Prov* 8, 28 (Vulg.)

<sup>23</sup> *Is* 40, 12 (Vulg.: *Quis appendit tribus digitis molem terrae?*). Diese drei Texte sind in *De staticis experimentis* (*Versuche mit der Waage*) in einem Satz (h V, S. 120, S. 120, Z. 3–6) verwoben; nur das erste Zitat ist dort nachgewiesen. In *Sermo XXII* (demnächst in h XVI/4) N. 18 hat Nikolaus von Kues auch den Vergleich (von „Maß, Zahl und Gewicht“) mit „drei Fingern“, an denen alles hänge, aus *Is* 40, 12c (Vulg.!) übernommen. Näheres zur Verwendung des Ternars *mensura, numerus, pondus* in seinem Schrifttum siehe *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 209–212.

<sup>24</sup> Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim 1969, S. 7: „Das philosophische Denken des Nikolaus von Kues zeigt sich somit in diesem Zusammenfall von Ontologie und philosophischer Theologie als eine Art von *Theo-Ontologie*“. Im Hinblick auf Hegel und den jungen Feuerbach spricht M. XHAUFFLAIRE, a. a. O. S. 84 f. u. ö. von *Onto-theo-logik*. Vgl. oben S. 205, Anm. 6.

Zusammenschau all dessen hin, was schon Augustinus auch in dem einen Wort 'Philosophie' oder 'Weisheit' zusammenfaßte"<sup>25</sup>.

An Hand der Frage nach der jeweiligen Erkenntnisquelle und unserer heutigen, eben daran orientierten Unterscheidung von Philosophie und Theologie läßt sich indes im Aufbau des Ganzen auch das *Zusammenspiel* und Ineinandergreifen *der beiden Denkbewegungen* noch etwas deutlicher analysieren. Bei jedem der drei Bücher *De docta ignorantia* ist dieses freilich verschieden. Blättern wir nun daraufhin dieses Werk einmal von rückwärts her durch.

Beim *III. Buch* ist es methodisch offenbar so, daß Nikolaus in den ersten drei Kapiteln, hypothetisch seine Metaphysik des Universums weiterdenkend, formal philosophisch, aber doch schon im Licht der Offenbarung, also sozusagen fundamental-christologisch die Vollendung des Universums als nur im Menschen möglich prognostiziert. Die folgenden Kapitel bestätigen, entfalten und überbieten diese zunächst in theoretischen Reflexionen den Weg bereitenden Vorüberlegungen in einer offenbarungs- und heilsgeschichtlich einsetzenden und fortschreitenden, also ausgesprochen theologisch konzipierten, und auch keineswegs philosophisch umgedeuteten Christologie<sup>26</sup>. Darin kulminiert das Gesamtwerk.

Andererseits wäre es aber eine „christologische Engführung“, zu sagen, die Gotteslehre im *I.* sowie die Ontologie des Universums im *II. Buch* böten *nur* für diese Christologie die Prämissen. Im *II. Buch* kommt ja unter anderem, gründlicher als dazu nötig, auch gleich schon das philosophische Fragen nach der Möglichkeit und der Konstitution des kreatürlichen Seins als solchen zur Erörterung; in der als astronomische Revolution empfundenen Sprengung des geozentrischen Weltbildes<sup>27</sup> gipfelt dieses mittlere Buch. Was dieses an Offenbarungstheologie mitenthält, das greift noch nicht auf die Christologie vor; das betrifft vielmehr die „*analogia Trinitatis*“, also sozusagen die kreatürliche Spiegelung der göttlichen Trinität: in der das Universum als Ganzes wie die Einzelwesen konstituierenden dynamischen Spannung oder Verbindung und Bewegung zwischen Materie und Form<sup>28</sup>. Unter diesen und anderen Aspekten ist die cusanische Ontologie des Universums von der Gotteslehre im *I. Buch* her profiliert und mitkonzipiert.

Das *I. Buch* aber erweckt, wenn man es pauschal nur in der Alternative: Philosophie *oder* Theologie angeht, geradezu den Eindruck eines Vexierbildes.

<sup>25</sup> Den beiden zuvor zitierten Sätzen – aus meinem Beitrag *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), S. 132 f. – stimmt Kl. JACOBI, a. a. O. S. 71, Anm. 127 zu. Jacobis eigener „Interpretationsansatz“ wird jedoch eben dadurch „einseitig“, daß er dem philosophischen Denken die Theologie vorschaltet.

<sup>26</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* (siehe Anm. 1), S. 143–168, sowie *Nikolaus von Kues und die heutige Christologie*: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, Mainz 1960, Bd. I, S. 165–175.

<sup>27</sup> *Doct. ign.* II, 11 und 12.

<sup>28</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 99–144.

Dort kann oder muß es ja fast scheinen, als wolle Nikolaus – mit dem Begriff des Absolut-Größten, das als solches Eines ist, einsetzend – in einer rein philosophischen Dialektik, die gar keiner Offenbarung bedürfe, das Verständnis dieses *Ureinen* näherhin zu dem der Dreieinheit von *Einheit-Gleichheit-Verbindung* entwickeln, ausdifferenzieren und diese seine spekulative Trinitätslehre erst hinterher mit der im christlichen Bekenntnis zu Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist gleichsetzen.

Doch wie vertragen sich mit einer solchen Gnosis, die in das Innere Gottes eindringe, die schon von vornherein so starke Betonung des Leitprinzips der *docta ignorantia*, die „um so gelehrter (oder belehrter) ist, je mehr man sich (eben diesem Absoluten gegenüber) als Nichtwissenden weiß“<sup>29</sup> und eben dieses Absolut-Größte als inkomprehensibel erkennt<sup>30</sup>, sowie die weitere Erklärung, daß das „Verständnis der Trinität in der Einheit“ auch alle mathematischen Symbole übersteigen müsse<sup>31</sup>?

Ohne Widerspruch vereinbart sich all das nur so, daß es Nikolaus (auch) hier um keine apodiktische Aufweisung des „daß“ der Dreieinheit in Gott geht, sondern viel mehr um deren analoges Verständnis von der Einheit her, während das „daß“ der Trinität in diesem Kontext um der „zu belehrenden Unwissenheit“ willen ohne weitere Reflexion als ein fundamentaler Inhalt des Glaubens übernommen oder schlicht „vorausgesetzt“ wird.

Im *Complementum theologicum* v. J. 1453 hat der Kardinal eben diese Erkenntnisweise schlechthin „speculatio“ (Schau im Spiegel) genannt, weil sie sich der Hilfe von Symbolen oder Analogien bedient, und deren Grundintention so umschrieben: Sie ist „eine *Bewegung des Geistes* (motus mentis) vom 'daß' zum 'was' hin (de 'quia est' versus 'quid est'). . . Denn sie beginnt beim 'quia est' oder dem Glauben, und sie schreitet *auf das Sehen zu fort*“<sup>32</sup>. – Schon in seiner ersten *Dreifaltigkeitspredigt* (v. J. 1431) hatte Nikolaus im Grunde dasselbe mit Raimund Lull so ausgedrückt: „Das Einsichtsvermögen (intellectus) kann. . . den Habitus des *Glaubens* haben, um den Habitus des *Wissens* zu erlangen – wie Isaias sagt: Nisi credideritis, non intellegitis<sup>33</sup> (Wenn ihr nicht glaubt, seht ihr nicht ein)“<sup>34</sup>. – Die Bedingtheit der theologischen Einsicht durch den Glauben ist in der *Dreifaltigkeitspredigt 1444* besonders anschaulich so dargestellt:

„Der Vogel hat zu seinem Flug . . . keinen Weg. Er setzt vielmehr (instinktiv) das voraus (*praesupponit*), auf das er sich hinbewegt. So muß auch der menschliche Intellekt, wenn er fliegen will, um das ‚Sanctus‘ singen zu können, erst glaubend vor-

<sup>29</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 21–22).

<sup>30</sup> Das besagen schon die Überschriften von *Doct. ign.* I, 3 und 4.

<sup>31</sup> *Doct. ign.* I, 10 (h I, S. 19, Z. 16–17).

<sup>32</sup> *Theol. complem.* 2 (p II/II, fol. 93r).

<sup>33</sup> *Is* 7, 9 (Septuaginta).

<sup>34</sup> *Sermo* IV (h XVI/1, N. 26, Z. 12–14).

aus-setzen, daß die Heiligste Dreifaltigkeit in der Einheit existiert . . . Der Glaube kommt aus dem Hören (Röm 10,17). Was wir aber hörten, das verlangen wir zu schauen . . . Breiten wir also die Flügel (des intellectus und des affectus) aus, um auf das zuzufiegen, was wir im Glauben schon halten!"<sup>35</sup>

Nennen wir das den spezifisch-theologischen Begriff der „speculatio“ bei Cusanus. In dessen Gesamtwerk sind zweifellos auch die Kapitel *De docta ignorantia* I, 7–20 so zu verstehen. Im vorletzten Kapitel dieses Werkes heißt es ja nach dem besagten „Nisi credideritis. . .“ unter der Überschrift „Mysteria fidei“ auch ausdrücklich: „Die Einsicht wird also vom Glauben geleitet und (so) der Glaube durch die Einsicht entfaltet“<sup>36</sup>.

c) Setzt aber diese spezifisch-theologische Erkenntnisbewegung auch schon in den *ersten Kapiteln* von *De docta ignorantia* damit ein, daß dort das naturale desiderium des menschlichen Geistes nach einer es erfüllenden Erkenntnis so ganz unvermittelt, nämlich ohne jeden grundlegenden „Gottesbeweis“, ja unter Ablehnung jeder vermittelnden Größen-Proportion zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und Gott, der offenbar fraglos angenommenen unendlichen Einheit Gottes konfrontiert wird?

Woher kommt m.a.W. die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus dabei schon von vornherein die Existenz Gottes „voraussetzt“? Geschieht auch das vielleicht schon auf Grund jenes (um das Inkarnationsgeheimnis zentrierten) *theologischen Glaubens*, den die Kirche als die Quintessenz der alt- und neutestamentlichen Offenbarung verkündet? Und soll eben dies vielleicht jene bahnbrechende philosophische Neuheit sein, durch die Nikolaus (nach Jacobi wie nach Metzke) die ganze frühere Metaphysik, im besonderen die überkommene philosophische Gotteslehre, „destruiere“?<sup>37</sup> Das wäre in der Tat nicht nur deren Destruktion, sondern die Auflösung *jeder* genuinen Philosophie in einen reinen Fideismus!

Demgegenüber erklärt Karl Jaspers mit Recht: Das Philosophieren des NvK setzt keine bestimmten (theologischen) Glaubensinhalte voraus<sup>38</sup>; zu dem, wodurch er „mächtig anzieht“, gehören vielmehr „das Selbstbewußtsein des Menschen vor der Transzendenz“<sup>39</sup> und das Hingerissensein, mit dem sein Geist „sich vom Endlichen zum Unendlichen aufschwingt“. Im Hinblick darauf nennt Jaspers Cusanus „einen der ursprünglichsten Metaphysiker“.

Aus theologischer wie aus naturwissenschaftlicher Sicht ist bei Jaspers allerdings die anschließende Zuspitzung: „einer der ursprünglichen Metaphysiker und *nur dies*“ zu bedauern. Daß Jaspers sich vom „kirchlichen Offenbarungs-

<sup>35</sup> *Predigt* 30 (Cod. Cus. 220, fol. 20<sup>r</sup>, Z. 16–29); *Sermo* XXXVIII (demnächst in h XVII) N. 7–8.

<sup>36</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 4–5). Vgl. *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: TThZ 68 (1959), S. 142 f.

<sup>37</sup> Siehe oben Anm. 11.

<sup>38</sup> K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 264.

<sup>39</sup> EBD. S. 263. – Die folg. Zitate: S. 264 und 262.

glauben" des NvK distanziert, ist seine persönliche Entscheidung. Er widerspricht aber auch seiner eigenen hohen Einschätzung der cusanischen Metaphysik durch Erklärungen wie die, daß Cusanus gar keinen „philosophischen Glauben“, sondern „nur den christlichen kenne“<sup>40</sup>. Eher schon stimmt es, daß auch diese bei ihm „koinzidieren“. Richtig wäre, wie wir sehen werden, daß sich nach NvK das natürliche Urvertrauen im menschlichen Wahrheitssuchen im christlichen Glauben vollendet.

K.H. Volkmann-Schluck hebt (aus *De sapientia* I) treffend den „über die bisherige theologische Metaphysik“ hinausführenden Ansatz hervor, daß Gott selbst schon in jeder Frage vorausgesetzt wird<sup>41</sup>. Er betont bei Cusanus auch mit Recht das Vertrauen, „daß die mens in ihrem Vollzuge schon wahr sei“. Doch stimmen auch dessen Behauptungen, daß dieses Vertrauen bei Cusanus nur auf der „im (christlichen) Glauben geglaubten imago-Dei-Lehre“ beruhe, während die „Erkenntnissicherung durch Erkenntnis“ erst bei Descartes mit der „Ansetzung eines fundamentum absolutum“ begonnen (und sich im Deutschen Idealismus vollendet) habe?

Gegenüber solchen Einseitigkeiten möchte ich im folgenden II. Teil dieses Referates den *grundlegenden natürlichen Zugang zur Gotteserkenntnis* näher untersuchen und vor allem – nunmehr mit Klaus Jacobi – zeigen, daß die cusanische „Gottesgewißheit“ keineswegs nur in einem „fraglos angenommenen Glaubenssatz“<sup>42</sup> besteht, sondern grundlegend durch die „Reflexion auf das Fragen des Menschen und den absoluten Grund der Möglichkeit dieses seines Fragens“, also philosophisch, und zwar in einer transzendentalphilosophischen Reflexion, aufgewiesen wird.

## II

a) In den ersten Kapiteln von *De docta ignorantia* wird darüber allerdings noch nicht reflektiert. NvK führt das Unendliche dort vielmehr, wie gesagt, ohne weiteres als Unendliches<sup>43</sup>, als absolut Größtes<sup>45</sup> und Eines<sup>46</sup> sowie als „die präzise Wahrheit“<sup>47</sup> ein, – mit der einzigen Erklärung, „im Glauben aller

<sup>40</sup> EBD. S. 64 f. – Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die Theologie*: TThZ 73 (1964), S. 203–207. – Das folg. Zitat: S. 65.

<sup>41</sup> K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt/M 1957, S. 37–44; das Zitat: S. 42. – Die folg. Zitate: S. 179.

<sup>42</sup> EBD. S. 180. – Zum folg. S 189 f.

<sup>43</sup> Dies und das folg. Zitat: KL. JACOBI, a. a. O. S. 104.

<sup>44</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 1 f.).

<sup>45</sup> EBD. I, 2 (S. 7, Z. 8).

<sup>46</sup> EBD. I, 5.

<sup>47</sup> EBD. I, 3.

Völker werde dieses zweifellos auch Gott genannt<sup>48</sup> –, um sogleich dessen proportionslose Welt- und Erkenntnistranszendenz angesichts der Koinzidenz aller Gegensätze in ihm scharf zu betonen und mit beidem das Leitprinzip der *docta ignorantia* zu begründen.

Eine Verständnishilfe für dieses bewußt kühne und überraschende Vorgehen<sup>49</sup> ist allenfalls in dem bereits erwähnten Kapitel „*mysteria fidei*“ erstmals angedeutet. Dieses beginnt ja, zunächst ohne Einschränkung auf die Theologie, im Hinblick auf alle Erkenntnisbereiche so:

„Alle unsere großen Autoritäten (*Omnes nostri maiores*) versichern übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang der Einsicht. Denn in jeder *facultas* (d. h. hier vor allem: in jeder wissenschaftlichen Disziplin<sup>50</sup>) werden bestimmte Voraussetzungen gemacht (*quaedam praesupponuntur*): die ‚ersten Prinzipien‘, die nur im Glauben erfaßt werden und aus denen die Einsicht in das zu Untersuchende gewonnen wird.“<sup>51</sup>

Mit den besagten „großen Autoritäten“ sind hier ebenso gewiß die *Philosophen* Aristoteles und Boethius, auch Thomas<sup>52</sup>, wie Augustinus und z. B. Anselm von Canterbury als *Theologen*<sup>53</sup> gemeint. Erst danach folgt ja auch mit der Steigerung: „Kein Glaube ist vollkommener als die Wahrheit selbst, die Jesus ist“<sup>54</sup>, der explizite Übergang von dem schon bei jedem natürlichen Wahrheitssuchen (und planvollen Handeln) vorausgesetzten „Glauben“ (= spontanen Vernunft-Vertrauen) zu dem auf der Offenbarung Gottes in Jesus Chri-

<sup>48</sup> EBD. I, 2 (S. S. 7, Z. 13).

<sup>49</sup> Die Worte *admiratio* und *audacia* im Vorwort *Doct. ign.* (h I, S. 1, Z. 13–14) gelten besonders hiervon.

<sup>50</sup> Vgl. die Zitate aus Cicero, Boethius und dem mittelalterlichen Boethianismus, die B. GEYER: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), S. 134 f. dafür anführt.

<sup>51</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 26–S. 152, Z. 1). Vgl. *Sermo XLI* (Predigt 32) *Confide filia* vom 22. November 1444 (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 131<sup>v</sup>, Z. 4–36, bes. Z. 4–5): *Omne id, quod nos ponit in motu, fides est; EBD. Z. 18–19: Sublata fide numquam caperemus disciplinam; ante omnem perceptionem praecedit fides, neque intellectus noster percipit, nisi fide motus sit ad apprehensionem.*

<sup>52</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 26 f.; zu Thomas v. Aqu.: *Nikolaus von Kues als theologischer Denker*: a. a. O. S. 142. In manchen Texten schreibt NvK der *visio* (im Unterschied zur *ratio*) die Erfassung der Prinzipien (sowie Gottes als des Urprinzips) zu. So z. B. *De non aliud* 19, wo er im Hinblick auf Aristoteles und „vielleicht alle spekulativen Philosophen“ (h XIII, S. 46, Z. 2) dies erklärt: *Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est* (S. 46, Z. 9–13); vgl. Anm. 63.

<sup>53</sup> Vgl. G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie*, München 1955, S. 72 f.

<sup>54</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 8).

stus als dem „Magister veritatis“ gründenden Glauben, der sich unter anderem auch eschatologisch auf das ewige Leben erstreckt<sup>55</sup>.

Schon in *De coniecturis* spürt Nikolaus dann aber auch der besonderen Art und Weise nach, wie die *Existenz Gottes* als der absoluten Wahrheit oder Einheit im gesamten menschlichen Erkennen schon vorausgesetzt werde. Er kündigt auch sogar an, daß er damit etwas „Großes aus dem Verborgenen ans Licht bringen möchte“<sup>56</sup>.

Zunächst rekapituliert er dort seinen metaphysischen Grundbegriff der „ersten“ oder „göttlichen Einheit“ so, daß diese „aller Vielheit, Verschiedenheit, Andersheit, Gegensätzlichkeit“ usf. „vorangehe“; sie falte ja all dies in ihrer Einfachheit ein und entfalte es aus dieser; deshalb sei sie „das Maß aller Maße“ sowie von „unendlicher Macht“<sup>57</sup>. Daran knüpft Nikolaus die *erkenntnistheoretische These*, daß der Geist, der alles „in“ dieser und „durch“ diese absolute Einheit tue, auch die „unbedingteste Gewißheit (praecisissima certitudo)“ von dieser habe; und diese Gewißheit begründet er mit den zwei stichwortartigen Leitsätzen:

„Jeder eindringlich fragende und forschende Geist (Omnis mens inquisitiva atque investigativa) fragt nur in deren Licht; und es kann *nicht einmal eine Frage* geben, *die sie* (die Ureinheit) *nicht voraussetzte* (quae eam non supponat)“. Von diesen beiden Aspekten oder Momenten (die natürlich beide noch näher zu untersuchen wären) analysiert Nikolaus jedoch anschließend nur den zweiten, und zwar so: „Setzt nicht die Frage, *ob* etwas sei, die Seiendheit, die Frage, *was* sei: die Wahrheit, die nach dem *Warum*: die Ursache, die nach dem *Wozu*: das Ziel voraus?“ Daraus folgert er zunächst: „Was (sogar) *bei jedem Zweifel vorausgesetzt* wird, ist notwendig (erkenntniskritisch) das Gewisseste“ (certissimum esse necesse est)<sup>58</sup>.

Die *Unitas absoluta*, wie Cusanus sie versteht, liegt danach unserer ganzen menschlichen Erfahrungs- und Begriffswelt als die „entitas omnium entium, als die *quiditas omnium quiditatum*, als die *causa omnium causarum* und als der *finis omnium finium*“ zu Grunde. In allen vier Fragerichtungen werde ja letztlich nach ihr gefragt. Deshalb könne *sie* „nicht in Zweifel gezogen werden. Die Vielzahl der Zweifel hat ja erst danach ihren Platz“<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. *De princ.*, ed. M. Feigl, H. Vaupel, P. Wilpert, Padova 1960, N. 16; *Ven. sap.* 32 (p I, fol. 214<sup>v</sup>) N. 96.

<sup>56</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 17, Z. 3–4).

<sup>57</sup> EBD. N. 17 und N. 18, Z. 1.

<sup>58</sup> EBD. N. 19, Z. 5–9.

<sup>59</sup> EBD. N. 19, Z. 9–12. Vgl. *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 12–15): Cum Deus sit infinita rectitudo et necessitas absoluta, hinc dubia quaestio eum non attingit, sed omnis dubitatio in Deo est certitudo. Auch in *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>r</sup>, Z. 45–fol. 220<sup>v</sup>, Z. 1) erklärt Nikolaus von Kues: Nam cum *posse ipsum* omnis quaestio de posse *supponat*, nulla dubitatio moveri de ipso potest. In *Ven. sap.* 2 (p I, fol. 101<sup>v</sup>, Z. 36–38) N. 6. sieht er die fundamentalste Aufgabe seines Wahrheitssuchens darin:

Zu dieser Argumentation mag Cusanus durch Augustinus angeregt sein<sup>60</sup>. Formal ist in dieser auch schon der empirische Ansatz Descartes' zur Erkenntnis-sicherung gegenüber dem universalen Zweifel antizipiert. Im Unterschied zu Descartes und auch zu Augustin geht es Cusanus hier jedoch nicht darum, zunächst die Realität des Zweifelnden selbst dem Zweifel zu entziehen. Fraglos ist ihm vielmehr nur das Absolute<sup>61</sup>.

Dem Absoluten gegenüber betont Nikolaus freilich auch die Begrenztheit des ganzen menschlichen Frage-Horizontes energisch. Die ganze Vielfalt der *menschlichen Fragen* reiche ja an die in überhaupt keinen Worten aussprechbare absolute Einheit Gottes nicht heran. So gesehen sei also auch bei allen möglichen Fragen über Gott „zunächst zu antworten“: schon „jede Frage über Ihn ist töricht“. Wenn man auch die kontradiktorischen Alternativen (ja oder nein) in menschlichen Fragen auf die absolute Einheit übertrage, sei das sogar „völlig absurd“<sup>62</sup>. In der vorgängigen Koinzidenz aller ontischen Gegensätze in Gott, auch der von Bejahung und Verneinung, liege dagegen „die höhere Antwort“, die „auf alle Fragen gleicherweise gilt“. Im Rahmen der affirmativen Theologie lasse sich demgemäß auf jede Frage über Gott antworten: Er ist „das vorausgesetzte Absolute“, nämlich die absolute Seiendheit oder Washeit<sup>63</sup>.

b) Nach *De coniecturis* kehrt das Wort „praesupponitur“ bei NvK im Hinblick auf Gott oftmals wieder, vor allem in *De sapientia* II, im *Complementum theologicum*, in *De possess* sowie in seiner letzten Äußerung *De apice theoriae* (Vom Gipfel des Schauens)<sup>64</sup>.

---

Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum ab omnibus venatoribus *indubitatum et praesuppositum*, et in luce illius ignotum quaerere.

<sup>60</sup> Vgl. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (in Ueberwegs *Grundriß*: II. Teil), Tübingen <sup>12</sup>1951, S. 105 f.

<sup>61</sup> Vgl. M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*: MFCG 5 (1965), S. 74. – Innerhalb der heutigen „Maréchal-Schule“, die sich bewußt der transzendentalen Methode zur Grundlegung der Seinsphilosophie bedient – dazu neuestens J. B. LOTZ: ThPh 49 (1974), S. 375–394 – setzt E. CORETHS *Metaphysik*, Innsbruck–München–Wien 1961, darin Cusanus am ähnlichsten, bei „der Frage“ und „dem Sein als Horizont der Frage“ ein, um von daher die Grundgegebenheiten der gesamten Metaphysik zu entwickeln.

<sup>62</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 1–7).

<sup>63</sup> EBD. N. 20, Z. 9–16. – EBD. I, 6 (N. 24, Z. 11–14) wendet Nikolaus von Kues den Begriff der „Voraussetzung“ auch auf den *intellectus* im Vergleich zur *ratio* so an: Unde cum quaestiones omnes a ratione investigative progredientes ab intelligentia omne id sint, quod sunt, non potest quaestio de intelligentia formari, in qua ipsa (intelligentia) praesuppositive non resplendeat.

<sup>64</sup> Dazu kommen einige kompakte Kurzhinweise, die für sich genommen den transzendentalen Seinsbegriff bzw. die kreatürliche Nichtandersheit allzu kurzschlüssig oder kurzichtig mit dem transzendenten Sein bzw. Nichtanderssein Gottes zu konfundieren scheinen. (Dieses Bedenken klärt sich jedoch im Licht der

An diese Texte treten wir mit dem Verlangen heran, womöglich eine Präzisierung oder Verdeutlichung dessen zu finden, was NvK in diesem Sinnzusammenhang mit „Voraussetzung“ meint. Unser besonderes Augenmerk richtet sich dabei auf diese Gesichtspunkte: Will er in dem Satz, daß *Gott in jeder Frage*, ja auch in jeder Zweifelsfrage, „vorausgesetzt“ werde, vielleicht nur eine ontologische Platzierung des menschlichen Fragens vornehmen? Oder will er eine geistige Erfahrung ausdrücken? Und wenn, nimmt er dann vielleicht, modern-theologisch formuliert, eine direkte *Gotteserfahrung* ohne jeden kausalen *Rückschluß* oder Rückgriff an?

Zunächst ist hier negativ festzustellen: Der neue Ansatz bleibt sicher nicht im Rahmen der logischen *Suppositionenlehre* (im Sinne des schon hochscholastischen Traktates *De suppositionibus*<sup>65</sup>). Es geht Nikolaus ja keineswegs etwa nur um eine genauere Bestimmung des jeweils im grammatischen Zusammenhang gemeinten begrifflichen oder realen Satzsubjektes. Viel eher knüpft er hier an ein sprachlogisches Interesse in der *Philosophie seiner Zeit* an. Im *II. Buch De sapientia* (v. J. 1450) erhellt das schlaglichtartig dadurch, daß er dort bei der Erörterung der *vis vocabuli* gleich zweimal das Stichwort *theologia sermocinalis* gebraucht<sup>66</sup>.

Zu diesem geschichtlichen Hintergrund gehört die bevorzugte (oder einseitige) Pflege, welche die Logik, Grammatik und Rhetorik als *scientiae sermocinales* bei den spätmittelalterlichen „Nominalisten“ erfuhren, denen die „Realisten“ (deswegen) die Vernachlässigung der ontologisch-metaphysischen Thematik der Philosophie vorwarfen<sup>67</sup>. Schon Gerson suchte diese Parteigegensätze dadurch zu versöhnen, daß er das Attribut *sermocinalis* auf die Logik begrenzte, die im Dienste der Wirklichkeitserkenntnis die Wortbedeutungen möglichst präzise und realgültig zu bestimmen suche<sup>68</sup>. Cusanus geht es bei dem Stichwort *theologia sermocinalis* vollends um die Tragweite und den rechten Gebrauch des menschlichen Wortes für die

---

ausführlicheren Darlegungen). Vgl. bes. *Sermo LXVIII* (Predigt 63; Ms. G. fol. 174<sup>v</sup>, Z. 8–10): Item, quoad primum (*die Frage* Quis es?) sciendum, quod esse praesupponitur in quaestione „Quid est?“, et ideo esse est Deus, qui in omni quaestione praesupponitur. Et nisi esse sciatur, hoc esse vel illud sciri nequit. Et ideo nihil sciri potest, nisi Deus sciatur. – *De non aliud* 2 (h XIII, S. 6, Z. 7–9): Aliud enim, cum sit non aliud quam aliud, utique ‚non aliud‘ praesupponit, sine quo non foret aliud.

<sup>65</sup> Vgl. PETRUS HISPANUS, († 1277) *Summulae logicales*, tract. 6, ed. I. M. Bocheński, Rom 1947, S. 57–64.

<sup>66</sup> *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 13 u. 21).

<sup>67</sup> Vgl. G. RITTER, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922, S. 7 f. (Zitat aus C. Prantl); 16–21; 27 f. u. ö.

<sup>68</sup> JEAN GERSON, *De duplici logica*: Oeuvres Complètes, vol. III, ed. Glorieux, Paris 1962, S. 58: Duplex est logica; quaedam subserviens scientiis naturalibus ac pure speculativis, quae . . . sermocinalis a quibusdam nominatur. Porro altera est logica, quam appropriato vocabulo rethoricam dicimus . . . Prima logica potissime respicit sermonis proprietatem . . . explicando adaequationem rei ad intellectum(!) . . . vim locutionis aut sermonis strictissima praecisione diiudicando.

Gotteserkenntnis sowie um die *facilitas modi de Deo propositiones veriores formandi*<sup>69</sup>.

Sein Begriff der „Voraussetzung“ (*praesuppositio*) bleibt jedoch auch dabei nicht in der vordergründigen Dimension dessen, was „eine jede Frage“ im Horizont des dem Menschen *in sich* Erfahrbaren und daher auch in Worten Objektivierbaren explizit und logisch-analytisch besagt. Gerade ein in diesem Horizont bleibendes Fragen nach *Gott* wäre ja, wie wir hörten, „töricht“ oder gar „absurd“. Der Begriff der Voraussetzung impliziert hier vielmehr ein transzendentalphilosophisches *Hinterfragen* des im formellen Wortsinn jeder Frage Ausgedrückten auf das hin, was jeder sinnvoll Fragende bei jeder Frage „letztlich“ mit-voraussetzt oder impliziert.

Auch dieses Hinterfragen stößt indes, wie wir bereits hörten, nicht direkt auf *Gott*, sondern, modern formuliert, zunächst nur auf solche „*transzendente Ideen*“ wie die der „Seiendheit“, der „Washeit“ sowie auf die (zweifelloos real-ontologisch gemeinten) Tiefendimensionen der „Wirkursächlichkeit“ und des „Zieles“. Spätestens in *De sapientia* II sieht Nikolaus in diesem Horizont auch die für das ganze menschliche Handeln normativen Ideen der Richtigkeit und der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Gutheit (oder Güte)<sup>70</sup>.

Alle diese Ideen existieren jedoch *nicht* sozusagen „*zwischen*“ den empirischen Dingen und der Wirklichkeit des Absoluten oder zwischen Mensch und *Gott*. Es sind aber auch nicht nur fiktive Projektionen, die der Geist als „das lebendige Bild“ der „absoluten Einheit“ und in deren Licht zum „Messen“ der Weltwirklichkeit willkürlich aus sich entwirft. Im Medium dieser höchsten „menschlich wißbaren unzerstörbaren (ideellen) Wahrheiten“<sup>71</sup> begegnet der menschliche Geist nämlich zugleich der „absoluten“ Wahrheit oder „Genauigkeit selbst“<sup>72</sup>, die sich im menschlichen Erkennen in der Andersheit vieler Dinge und Wahrheiten spiegelt, also zugleich bekundet und verbirgt. Indem der menschliche Geist auch diese Wahrheiten „übersteigt“<sup>73</sup> und in der absoluten Einheit koinzidierend denkt, aszendiert er geradewegs auf die Vollwirklichkeit *Gottes* hin.

Dementsprechend ist auch in dem cusanischen *Deus in omni quaestione praesupponitur* nicht nur ein Rückgriff auf die im Vollzug jedes eindringlichen Fragens (wenn auch unbewußt) vorausgesetzten transzendentalen Ideen mitgemeint, impliziert, sondern darüber hinaus, daß sich in diesen (und deshalb auch schon in jeder Frage) die eine absolute Urwirklichkeit *Gottes* als das

<sup>69</sup> *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 15).

<sup>70</sup> EBD. S. 25, Z. 11–S. 26, Z. 6. – Vgl. auch schon *De coni.* II, 17 (h III, N. 176–184), wo Nikolaus von dem *lumen unitrinum* der göttlichen „Einheit, Gleichheit und Verbindung“ spricht, an dem der menschliche Geist bei seinem intellektualen Erkennen „partizipiere“.

<sup>71</sup> *Doct. ign.* Epist. dedic. (h I, S. 163, Z. 11).

<sup>72</sup> *De sap.* II (h V, S. 25, Z. 10).

<sup>73</sup> *Doct. ign.* Epist. dedic. (h I, S. 163, Z. 10). – Vgl. KL. JACOBI, a. a. O. S. 133–142.

„eine Urbild (unum exemplar)“ von allem unter je verschiedenen Gesichtspunkten repräsentiert<sup>74</sup>.

Inwiefern liegt aber in diesem „Aufstieg“ oder Rückgriff nicht nur eine Einführung (manuductio) dazu, was unter dem Namen Gottes zu denken sei, sondern auch eine Vergewisserung der Existenz Gottes? –

Im folgenden werden wir sehen, daß Nikolaus, besonders in seinen letzten Schriften, auch darauf kritisch reflektiert<sup>75</sup>, und wie er die Basis der Gotteserkenntnis auch bewußt in der Selbsterfahrung des Menschen verankert<sup>76</sup>.

c) Verfolgen wir nun jedoch zunächst die Verwendung und Entfaltung des Motivs der „Voraussetzung“ bei ihm weiter.

Im II. Buch *De sapientia* erfährt dieses die folgende „sermozinale“ Ausprägung: Gott wird in jeder Frage vorausgesetzt, weil alle Wortdeutungen (auf eine eminent-komplikative Weise) von ihm gelten. Anders gesagt: „Jede Frage nach Gott“ (und nur diese) setzt das „in allen Fragen Gesuchte“ voraus. Bei allen Fragen über Gott braucht darum der Fragende jeweils nur auf das in seiner Frage schon Vorausgesetzte zurückgewiesen zu werden; so bei der Frage, ob Gott sei, mit der Antwort: Er ist die absolute Seiendheit; und bei der Frage, was er sei, mit der Antwort: Er ist die absolute Washeit. Denn „von allem ist er die absolute Voraussetzung“<sup>77</sup>.

Wieder anders gesagt: Bei allen „theologischen Fragen“ (Fragen nach Gott) liegt in dem, was in diesen bereits vorausgesetzt wird, auch schon die Antwort. Dadurch unterscheidet sich die Gottesfrage von jeder anderen „eigentlichen“ Frage (*propria quaestio*), die sich als solche auf noch nicht Gewußtes bezieht. Denn bei der Gottesfrage „koinzidiert“ die Antwort mit der Frage, und nur bei ihr: im Sinne der besagten Voraussetzung<sup>78</sup>.

Für Gott selbst gibt es überhaupt keine Frage. Auch jeder (unserer) Zweifel ist für ihn vielmehr Gewißheit. Demgemäß liegt aber auch nur in Gott selbst auf alle unsere Fragen „die eigentliche und adäquate Antwort (*propria et praecisa responsio*)“, weil alle unsere Antworten an dieser „absoluten Antwort“ nur partizipieren. Damit müssen wir uns zufrieden geben; doch das genügt uns auch (*haec est sufficientia nostra*) in dem Wissen, daß die absolute Wahrheit oder Wirklichkeit (die absolute *praecisio*) Gottes von uns nur partizipiert werden kann<sup>79</sup>.

Im Vergleich zu *De coniecturis* sind das dialektische Zuspitzungen und erkenntnistheoretische Reflexionen über die besondere Art der „Voraussetzung“

<sup>74</sup> Vgl. *De sap.* II (h V, S. 32, Z. 21–23): *Plura dico exemplaria, dum ad variarum rerum varias rationes referimus; unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt.*

<sup>75</sup> Siehe unten, unter d.

<sup>76</sup> Siehe unten, unter III a.

<sup>77</sup> *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 11–24). EBD. Z. 7 sagt der Orator: *Miror, quo me in omnibus remittas.*

<sup>78</sup> EBD. S. 27, Z. 9–11 u. 18 f.

<sup>79</sup> EBD. S. 27, Z. 13–S. 28, Z. 7.

Gottes bei jeder Frage und Antwort. Eine neue erkenntniskritische Fundierung der Existenz Gottes ist daraus jedoch kaum zu ersehen.

In seinem *Complementum theologicum* geht Nikolaus dann aber drei Jahre später den geheimnisvollen Zusammenhang (*secretum*) zwischen dem *menschlichen Suchen* oder Fragen und dem dabei „*Vorausgesetzten*“ auf eine differenziertere Weise so an: „Wer sucht oder eindringlich fragt (*inquirens*), setzt (einerseits) voraus, was er erfragt; er setzt es aber auch nicht voraus, weil er es *erfragt*“. Das erste erläutert der Kardinal so:

„Er *setzt voraus*, daß eine ‚*scientia*‘ (ein Wissensgrund) existiert, durch den jeder Wissende wissend ist (oder wird), sowie daß nichts wißbar ist, das nicht auch wirklich (*actu*) gewußt wird durch die unendliche *Scientia*, und daß diese unendliche *Scientia* die Wahrheit, die Gleichheit (*Adäquatheit*) und das Maß allen Wissens ist. . . Wer also Wissen sucht, wird von jener unendlichen Kunst oder *Scientia* dazu stimuliert (*instigatur*). Und wenn er im Lichte dieser sich ihm mitteilenden Kunst ‚*in praesupposito*‘ (das heißt hier: in dem, was er gläubig annimmt und voraussetzt) wandelt, wird er auch zum Gesuchten geführt werden“<sup>80</sup>.

Vergleichen wir das Ergebnis dieser mehrstufigen Gedankenentwicklung mit der „*Seiendheit*“ oder „*Washeit*“, die nach *De coniecturis* sowie nach *De sapientia* II bei jedem Fragen vorausgesetzt wird, so ergibt sich, daß Nikolaus in diesem Textstück sozusagen einen Brückenschlag oder Überstieg von dem metaphysisch-objektivierenden Gottesbegriff des absoluten Seins, von dem „*Gott der Philosophen*“ zu dem lebendigen und allwissenden Gott der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, der „*alles in allem wirkt*“<sup>81</sup> und den wahrheitsuchenden Menschen erleuchtet, intendiert<sup>82</sup>.

An welchem Punkte dabei näherhin die Grenze der *Theologia naturalis* in den Offenbarungsglauben hinein überschritten wird, darüber ließe sich streiten. Wie sollten wir nämlich – empirisch oder durch geschichtlichen Vergleich oder apriorisch – genau ausmachen können, was das natürliche Denken (in dem hypothetischen Falle, daß es ein solches überhaupt je in Reinkultur gäbe) auch ohne jede Erleuchtung durch Gott und ohne jedes mitmenschlich vermittelte Glauben, allein mit seinen eigenen Kräften und auf seinen eigenen Wegen, noch evident zu erfassen vermöchte, und was nicht mehr<sup>83</sup>?

Ohne Zweifel ist im *Complementum theologicum* (auf das auch bald schon das ausgesprochen „*theologische*“ Buch „*Vom Sehen Gottes*“ folgte) auf der letzten Stufe der skizzierten *manuductio* mit dem „*Wandel in praesupposito*“ nicht mehr nur ein metaphysisches Rückfragen, sondern das Leben in der christlichen Hoffnung vom geglaubten „*daß*“ auf das geschaute eschatologische „*was*“ hin gemeint.

<sup>80</sup> *Theol. complem.* 4 (p II/II, fol. 94<sup>v</sup>).

<sup>81</sup> I Kor 12, 6.

<sup>82</sup> In dem zitierten Text vermittelt der sowohl gegenständlich wie subjektiv und aktiv verstehbare Begriff der *scientia* (*infinita*) diesen Überstieg.

<sup>83</sup> Darüber hinaus ist zu fragen, ob es eine solche Fixgrenze überhaupt gebe.

d) Für das philosophisch-kritische Denken ist vor allem noch diese Frage unabweisbar: Entspringt nach Cusanus die Erkenntnis Gottes als der „absoluten Voraussetzung“ auf seiten des menschlichen Subjektes nur dem skizzierten spontanen transzendentalen Entwurf, oder nur einer unkontrollierbaren geistigen Intuition, der „*visio intellectualis*“? Oder aber wirkt bei dieser Erkenntnis auch die *schlußfolgernde Ratio* – sekundär oder komplementär, jedenfalls verifizierend – mit?

Nach Klaus Jacobi soll sich bei Cusanus die „Destruktion“ der alten Metaphysik eben darin zeigen, daß bei der „neuen Art von Ontologie, die wir bei ihm finden“<sup>84</sup>, das kausale Rückschließen gar keine sinnvolle Funktion mehr behielte, zumal für ihn ja auch die dafür nötige Basis der „*analogia entis*“ völlig entfallen soll<sup>85</sup>. Doch das stimmt eben nicht. Wer darüber einigermaßen ausgewogen urteilen will, muß vielmehr die folgende dialektische Entwicklung mitberücksichtigen:

Am *Neujahrstag 1439*, also fast nur ein Jahr vor dem Abschluß von *De docta ignorantia*, formuliert Nikolaus in der *Predigt*<sup>86</sup> noch gut „scholastisch“<sup>87</sup> so:

„Auf dreifachem Wege steigen wir nach Dionysius zu Gott auf<sup>88</sup>: nämlich von dem uns Sinnenfälligen als Verursachtem (ab istis visibilibus ut a *causatis*). 2. per *eminentiam*, um in der Ursache auf eminente Weise das (als wirklich) zu begreifen, was dem Geschaffenen, das wir vorfinden, seine Vollendung gibt, und 3. per *remotionem*, um den Mangel, den wir im Geschaffenen vorfinden, von der Eminenz der Ursache zu entfernen“.

Für den dabei grundlegenden Rückschluß auf die eminente Ursache führt Nikolaus auch ausdrücklich, wie wir heute sagen, das *Kausalitätsprinzip* als „Argument“ an, und zwar sogar in diesen vier verschiedenen, von Augustinus, Aristoteles und sonstigen Traditionen übernommenen Formulierungen: „Nichts hat sich selbst hervorgebracht<sup>89</sup>, vom Beweglichen muß man zum Unbeweglichen vordringen<sup>90</sup>, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen<sup>91</sup>, vom Guten zum Besten usw.“

<sup>84</sup> KL. JACOBI, a. a. O. S. 153; vgl. S. 77–82.

<sup>85</sup> EBD. S. 214–220.

<sup>86</sup> *Sermo XX* (demnächst in h XVI/3) N. 5.

<sup>87</sup> Dieselbe Unterscheidung und Terminologie von *via causalitatis*, *remotionis* und *eminentiae* finden sich bei THOMAS V. AQ., *In Sent.* I, dist. 3, divisio I<sup>ae</sup> partis.

<sup>88</sup> *Ascendimus* sagt Nikolaus von Kues hier. Von einem *transcendere* (oder *transilire*) der „Mauer des Paradieses“ (der Koinzidenz von allen in Gott: *De vis.* 9ff.) ist dieses *ascendere* sehr zu unterscheiden. Gott wohnt ja „jenseits“ dieser Mauer, die der Mensch von sich aus nicht „übersteigen“ kann.

<sup>89</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, 1, 1.

<sup>90</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Physik* VII 1, 241 b 24; THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 2 a. 3 (Prima via): *Necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur*. Zur heutigen Problematik des *argumentum ex motu* vgl. J. SCHMUCKER, *Das Problem der Kontingenz der Welt*: Q. disp. 43 (1969), S. 123–149.

<sup>91</sup> Zur Vorgeschichte dieses Prinzips bei Plotin und Thomas vgl. KL. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, S. 133f.

Die Unterscheidung von *via affirmationis* und *negationis* tritt auch bei der cusanischen Gotteslehre in *De docta ignorantia*<sup>92</sup> stark hervor. Von *De coniecturis*<sup>93</sup> an rückt die *via eminentiae* eindeutiger in die übergreifende Funktion ein, das Koinzidenzdenken auch zum intentionalen „Überspringen“ der Gegensätzlichkeit von Bejahung und Verneinung im Hinblick auf das Gottesgeheimnis „jenseits der Mauer“ dieser Koinzidenz<sup>94</sup> anzuleiten.

Dabei dominiert, z. B. auch in *De quaerendo Deum*, die Dynamik des *Aufstiegs* zu Gott in seiner Welttranszendenz (kraft deren Gott freilich auch „in allem“ ist). Gottes Erst-Ursächlichkeit ist dabei verdeckt, aber doch mitimpliziert<sup>95</sup>. In *De sapientia* II wird – beiläufig – auch bemerkt: die „absolute Voraussetzung von allem“ sei Gott auf eine ähnliche Weise, „wie bei jeder Wirkung (in omni effectu) die Ursache vorausgesetzt wird“<sup>96</sup>.

In der Metaphysik der *Spätschriften* wird dann aber die *Erstursächlichkeit* Gottes auch formell zum Thema Nummer 1. Das beginnt im *Complementum theologicum*. Dort verdeutlicht Nikolaus nämlich die Aussage, daß schon bei jedem Fragen ein unendliches Wissen „vorausgesetzt“ werde, zunächst (in neuplatonischer Diktion) so: „Das Zweite (das Verursachte) kann man nicht kennen (scire), wenn man das Erste (die Ursache) nicht kennt“<sup>97</sup>; und im abschließenden 14. Kapitel (christlich-theologisch) so: „Das Geschaffene als Geschaffenes ist nur dann vollkommen zu schauen, wenn der Schöpfer geschaut wird“<sup>98</sup>. Das aber wird sogleich auch ganz im Sinne der Anfangskapitel der aristotelischen Metaphysik<sup>99</sup> so erläutert: „Die Wirkung als Wirkung ist nur vollkommen zu sehen (zu erkennen), wenn auch die Ursache gesehen wird.“ – In *De beryllo* schärft Nikolaus dementsprechend ein: „Du mußt zunächst darauf achten, daß ein erstes Prinzip ist, aus dem alles ins Sein entspringt, damit es (das primum principium) selbst sich manifestiere“<sup>100</sup>.

Wie aber ist dieser „erste Urgrund“ erkennbar? Darauf bezieht sich schon gleich der einleitende Satz in *De beryllo*, nach dem Cusanus sich in verschiedenen Schriften „oft darum bemüht hat, in einer *intellectualis visio* zu schließen, die *die Kraft der Ratio übersteigt*“<sup>101</sup>. In ein solches (über-begriffliches und

<sup>92</sup> Vgl. bes. *Doct. ign.* I, 24–26.

<sup>93</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 21). Vgl. MFCG 10 (1973), S. 51 f.

<sup>94</sup> Vgl. oben Anm. 88.

<sup>95</sup> In *De fil.* 6 (h IV, N. 84, Z. 5) heißt es sogar auch: *Ipsum unum omnium causa non potest non exprimi* in omni expressione.

<sup>96</sup> *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 1).

<sup>97</sup> *Theol. complem.* II (p II/II, fol. 98r).

<sup>98</sup> EBD. fol. 100v; vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 38, Z. 13–14): *Non enim potest se causatum cognoscere causa ignorata.*

<sup>99</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* A 1, 981 a 27 ff.; A 2, 982 b 2 ff.

<sup>100</sup> *Beryl.* 3 (h XI/I, S. 5, Z. 5–7); vgl. EBD. 7 (S. 8, Z. 2): *Incipiamus a primo principio.*

<sup>101</sup> EBD. I (S. 3, Z. 3–6). Vgl. *De non aliud* 19 (h XIII, S. 46, Z. 9–13): *Omnia enim, quae . . . ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur,*

über-diskursives) Schauen des unteilbaren Ursprungs von allem will er in *De beryllo*, vor allem mit Hilfe geometrischer Symbolik, „änigmatisch“ einüben<sup>102</sup>. Im Dialog *De possess* sucht er auch möglichst „ohne Vorstellungsbild“ (absque phantasmate) den „einfachen Blick“ (simplex intuitus) für das Sehen zu öffnen, daß bei allen Negationen: Seiendes und letztlich „die Seiendheit alles Seins“ vor jedem Nichtsein, und damit als ewig, „vorausgesetzt“ wird. Sein Gesprächspartner bekräftigt und verifiziert das mit dem *Kausalargument*: „Wer hätte andernfalls das Nicht-Sein ins Sein hervorgebracht? Nicht das Nicht-Sein als solches, – sofern es nicht *das Sein* voraussetzte, von dem es hervorgebracht würde“! Dem stimmt Nikolaus zu<sup>103</sup>. Der kausale Rückschluß dient mithin der reflektierenden Vergewisserung dessen, was der Geist primär „sehend“ erfaßt<sup>104</sup>.

Nirgends unternimmt Nvk jedoch den Versuch, allein mit den Mitteln der abstrakt-begrifflich operierenden und schlußfolgernden Ratio einen in sich schlüssigen Gottesbeweis zu führen oder zu formalisieren. Auch nicht in seinem Traktat *De principio*. Denn auch in diesem werden (an Hand des prokleischen Parmenides-Kommentars) nur Gesichtspunkte geltend gemacht, die zum Kausalschluß berechtigen<sup>105</sup>.

Diese Zurückhaltung gegenüber jeder Rationalisierung der Gotteserkenntnis zu einem „Gottesbeweis“ hat bei Cusanus ihre besonderen Gründe: erstens darin, daß nach seiner Grundkonzeption vom menschlichen Erkenntnisleben die ganze rationale Denkfaltung in dem intellektualen Schauen und Verstehen „wurzelt“ und (was die Gotteserkenntnis angeht) dieses „entfaltet“; zweitens darin, daß nur diese intellectualis visio die kreatürlich-ontischen und rationalen Gegensätzlichkeiten auf die absolute Einheit (und Dreieinheit) Gottes hin zu übersteigen vermag<sup>106</sup>.

Die Gotteserkenntnis, zu der Cusanus in dieser intellektualen Schau „aufsteigt“, beschränkt sich überdies keineswegs auf den Aspekt Gottes als der

---

nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est. Die visio läuft demnach nicht neben dem rationalen Denken einher. Sie übergreift und vollendet dieses vielmehr, auch was die Gewißheit angeht. Diese Schau entspringt nämlich keineswegs etwa nur der Subjektivität, sondern vielmehr einer in der Reflexion je nachdem sogar als zwingend erkennbaren Evidenz. „Sic per mentem videatur in omnibus, quod non possit non videri“: *De non aliud* 7 (h XIII, S. 16, Z. 13–14).

<sup>102</sup> *Beryl.* 1 (h XI/1, S. 3, Z. 10–15); EBD. 2 (S. 5, Z. 1); EBD. 8 ff.

<sup>103</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 66 f.).

<sup>104</sup> Vgl. KL. KREMER, *Gottesbeweise – ihre Problematik und ihre Aufgabe*: TThZ 82 (1973), S. 321–338. EBD. S. 333: „Wer sich also ... Rechenschaft abzulegen beginnt, ... den zwingt Vernunft zu der Frage, ... ob das, was uns als Gott begegnet, auch wirklich Gott und kein Götze sei“.

<sup>105</sup> *De princ.* (siehe Anm. 55) N. 2. Vgl. die Einführung von M. FEIGL dazu: *Über den Ursprung*, Heidelberg 1949, S. 15–19, sowie die Anmerkungen S. 70.

<sup>106</sup> Vgl. bes. *De coni.* I, 6.

„ersten Wirkursache“. Von *De docta ignorantia* an faßt er vielmehr (mit seinem Lehrer Heymeric van den Velde) Gott konstant, wenn auch mit immer neuen Akzentsetzungen, als „dreieursächlich“ alles in allem wirkend und allem gegenwärtig in den Blick, nämlich als *causa efficiens*, *formalis* und *finalis* zugleich<sup>107</sup>; als alles könnend und aus seiner Kraft wirkend, als die alles nach sich als dem „einen Urbild“ gestaltende „*forma absoluta*“ sowie als das Ziel, dem das Universum im Menschen zustrebt.

In der alten Orphischen Terminologie von ἀρχή, μέσον und τελευτή sagt Cusanus auch: Gott ist „principium, medium et finis (der Urgrund, die Seins- und Sinnmitte und das Ziel) von allem geistig Gesuchten“<sup>108</sup>. In der neuplatonischen Symbolik der Unendlichen Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren „Peripherie nirgends“ ist, drückt Nikolaus dieses „dreieine“ Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis auch so aus, daß Gott gleichsam punkthaft (und als die Seinsquelle) in allem ist, wie der Durchmesser alles durchwaltet, und analog zum Umfang alles umgreift<sup>109</sup>. Damit berühren sich z. B. auch diese in *De non aliud* zusammengebrachten Blickrichtungen des metaphysischen Denkens, daß Gott (der bei allem Suchen Vorausgesetzte) „vor“ allem, „in“ allem und „über“ allem ist<sup>110</sup>.

Diese Übersicht dürfte alles in allem gezeigt haben: So wenig es Cusanus um eine sich gegenüber dem christlichen Glauben und der Theologie verselbständigende „autonome Philosophie“ zu tun ist, so unbezweifelbar ist doch auch er von der grundlegenden Funktion und Bedeutung der philosophischen Erkenntnisse überzeugt, die man den Grundstock der „natürlichen Theologik“ nennen kann.

### III

Den Ertrag unserer bisherigen Untersuchung zusammenfassend, möchte ich nun im III. Teil das *Miteinander und Ineinander* von Philosophie und Theologie bei Cusanus konkretisieren und weiter ausformen, und zwar unter den drei Stich- und *Leitworten*: „*desiderium naturale*“, „*fides perficit intellectum*“, „*theologia facilis*“.

a) *Desiderium naturale*<sup>111</sup>. – „Alle Menschen haben von Natur aus ein Verlangen nach Wissen“: so beginnt die aristotelische Metaphysik. Von einem

<sup>107</sup> Vgl. die im Index zu *Ven. sap.* (NvKdÜ H. 14, S. 198 f.) dazu angegebenen Stellen sowie R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 84–98; 255–262 u. 332 (ein Heymeric-Text).

<sup>108</sup> *De non aliud* 3 (h XIII, S. 7, Z. 29–S. 8, Z. 2).

<sup>109</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes*, S. 92–98 u. 285–299.

<sup>110</sup> *De non aliud* 4 (h XIII, S. 8, Z. 23–28); vgl. *De ludo* II: NvKdÜ H. 13, S. 48–68.

<sup>111</sup> Ausführlicheres zu diesem Thema siehe R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, S. 51–58.

wahren Wissensdurst mit dem Ziel, daß sich das menschliche Einsichtsvermögen (intellectus) „durch das Streben nach der Wahrheit in seinem Sein vollende“, spricht auch schon das Vorwort zu *De docta ignorantia*<sup>112</sup>.

Das 1. Kapitel ordnet das sogleich in diese seinsdynamische Gesamtperspektive ein: „Allen Wesen hat Gott, wie wir sehen (beobachten können), eine Art von Naturverlangen eingegeben, *auf die bestmögliche Weise zu sein*<sup>113</sup>, die je die Naturbeschaffenheit zuläßt; darauf hin zielt auch ihr Wirken und sind sie zweckmäßig ausgerüstet“<sup>114</sup>. Auch dafür sowie für das Vertrauen, daß „Gott und die Natur nichts vergebens tun“<sup>115</sup>, daß das Gewicht „der Natur“ als solches vielmehr auch auf Erfüllbares hinzielt<sup>116</sup>, hätte sich Nikolaus schon auf Aristoteles berufen können.

Im Unterschied zu dem ihm wohlbekanntem *Dionysius dem Kartäuser*<sup>117</sup> grenzt er das „natürliche Verlangen“ des Geistes jedoch nirgends auf das ein, was der Mensch auch allein mit seinen natürlichen Kräften zu erkennen oder zu erreichen vermag. Die cusanische Existentialanalyse erschließt nämlich die viel tiefere Einsicht, daß das geistige „Verlangen, in der Wahrheit zu sein“<sup>118</sup>, weder durch Zeitliches noch durch sonstwie Begrenztes zu ersättigen ist. In „heiligem Nichtwissen“ eröffnet Nikolaus die Erkenntnis: Endgültige Ruhe findet unser Geist, der „die Wachstumskraft des Feuers in sich hat“<sup>119</sup>, als „das lebendige Bild“ Gottes seiner Natur nach (naturaliter)<sup>120</sup> nur *in einem Ziel ohne Grenze* (in fine sine fine), also konkret nur in dem „unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“ der Weisheit, Güte und Lebensfülle Gottes selbst. „Nicht was man einsieht, ist es ja, was die Einsicht sättigt“<sup>121</sup>. – „Mira res!“, ruft der Kardinal in *De venatione sapientiae* im Staunen darüber aus: „Der Intellekt verlangt zu wissen. Doch dieses Naturverlangen ist ihm nicht dazu angeboren, das Wesen (quiditatem) seines Gottes zu wissen, sondern um Gott so groß zu wissen, daß 'seiner Größe kein Ende' ist“<sup>122</sup>.

<sup>112</sup> *Doct. ign.* Praef. (h I, S. 1, Z. 16–S. 2, Z. 4).

<sup>113</sup> Vgl. G. VON BREDOW, *Vom Sinn der Formel „meliori modo quo“*: MFCG 6 (1967), S. 21–29.

<sup>114</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–5); vgl. *De dato* 1 (h IV, N. 93, Z. 16); *Ven. sap.* Praef. (p I, fol. 201<sup>r</sup>) N. 1 und EBD. 8 (fol. 203<sup>v</sup>) N. 20.

<sup>115</sup> So ARISTOTELES, *De caelo* I, 4 271 a 33; vgl. THOMAS V. AQ., In *De caelo et mundo* I, lect. 8, N. 14.

<sup>116</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 7–8): ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. Dazu vgl. auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, 9 (CSEL 33, 351, 24): Pondus meum amor meus.

<sup>117</sup> Vgl. M. BEER, *Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau*, München 1963, S. 80–187; R. HAUBST, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert*: ThPh 46 (1974), S. 267 f. <sup>118</sup> *De deo abscond.* (h IV, N. 6, Z. 5–6).

<sup>119</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 43, Z. 9).

<sup>120</sup> *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 1–7).

<sup>121</sup> *De vis.* 16 (p I, fol. 107<sup>v</sup>).

<sup>122</sup> *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205<sup>r</sup>) N. 32.

Aus dem fundamentalen Erkenntnisdrang des Geistes reift so, – weil Gott „allen, die ihn auf dem Wege des Verstandes und der Vernunft suchen, (sonst) völlig unerkant bleibt“<sup>123</sup> – das Verlangen, daß Er „sich selbst manifestiere“ und daß wir „durch die bewegende Kraft des Lichtes seiner Gnade zu ihm hingezogen werden mögen“<sup>124</sup>. Die Annahme, daß der Mensch auch „aus sich, ohne gnadenhafte Gabe, ohne daß der Vater ihn zieht, zur Erfassung der (göttlichen) Weisheit gelangen könne“, nennt Nikolaus dagegen Vermessenheit (praesumptio) und die Ursünde des Menschen<sup>125</sup>.

Das alles wirkende göttliche „Können“ ist ja auch schon „das Prinzip und die Quelle dieses geistigen Verlangens“<sup>126</sup>. Die göttliche Weisheit weckt dieses sowohl bei der Betrachtung der Schöpfung<sup>127</sup> wie durch mancherlei gnadenhafte Anreize. Nur Gott vermag dieses auch im „unsterblichen Leben“ zu erfüllen<sup>128</sup>.

Zu diesem soteriologisch-eschatologischen Grundaspekt kommt diese *christologische „manuductio“*: Der Mensch kommt nur dann zur Ruhe, wenn er in eben seinem Menschsein seine Vollendung erlangt. Er will ja nichts anderes werden, weder ein Tier noch ein Engel. Seine Vollendung aber erlangt er nur „in einem Leben ohne Zerfall, in einer Wahrheit ohne Täuschung, in einem Guten ohne jedes Übel“, also konkret: nicht in dieser sinnenfälligen Welt, sondern letztlich nur „in Gott“; jedoch auch nicht in Gott als ihm transzendentem, sondern als ihm im Menschsein begegnenden und sich ihm schenkenden. Implizit zielt somit das Verlangen nach Vollendung des Menschseins bei allen Menschen auf *einen* Menschen hin, „der auch Gott ist“. Dies ist Christus, der „insgeheim von allen Völkern Ersehnte“<sup>129</sup>.

Im Horizont dieser Frage nach der Grundbedingung für die Zielvollendung des Menschen (und der ganzen Schöpfung in diesem) entwickelt Nikolaus vom III. Buch *De docta ignorantia* an die Grundzüge seiner Christologie, ja auch seiner ökumenisch-weiten Ekklesiologie. So durchpulst die Dynamik und Thematik des „naturhaften Verlangens“, von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes ausgehend, aber auf Gott und das ewige Leben hin transzendierend, mehr oder minder die ganze cusanische Theologie; sie ist ja sowohl deren anthropologische Grundvoraussetzung wie die das fragende Denken treibende Kraft. Das Desiderat mancher heute „moderner“ Theologen, die Theologie nicht nur von der Offenbarung, sondern möglichst auch vom Menschen her aufzurollen, hat Cusanus damit schon vor einem halben Jahrtausend in praxi

<sup>123</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 75, Z. 1 f.).

<sup>124</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 39, Z. 1–3).

<sup>125</sup> *De dato* 1 (h IV, N. 95, Z. 2–8).

<sup>126</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>r</sup>, Z. 40).

<sup>127</sup> *De quaer.* 3 (h IV, N. 43).

<sup>128</sup> *De sap.* I (h V, S. 15, Z. 1–9).

<sup>129</sup> *Sermo* XLI (Predigt 32): Cod. Vat. lat. 1244, fol. 131<sup>va-b</sup>. – Demnächst (in h XVII) N. 7–10. Das *Desideratus cunctis gentibus* ist Zitat aus *Agg* 2,7 (Vulg.).

antizipiert. Gerade aus der Sicht seiner *Anthropologie* wäre es andererseits jedoch Torheit und Selbstverstümmelung, die Theologie *nur* „als Anthropologie zu betreiben“. An Gott hängt ja die Vollendung des Menschen – und am Glauben die Vollendung des Denkens. Damit sind wir bei dem zweiten Leitwort:

b) *Fides supponit et perficit intellectum.*

Über die „Voraussetzung“ des natürlichen Erkenntnis-Ansatzes bei Cusanus sprach ich schon im II. Teil ausgiebig. Auf den näheren Inhalt des Offenbarungs-Glaubens kann hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf das, was Nikolaus über den christlichen Heilsglauben im Sinne des Vertrauens und der zuversichtlichen Hoffnung sagt, in der „der an sich selbst verzweifelnde Mensch der Verheißung Christi anhängt“ und durch Christus „über seine Natur hinaus zur Gemeinschaft mit ihm erhoben wird“<sup>130</sup>. Ebenso erfordert die Frage, wie Cusanus das Verhältnis von *lumen fidei* und *lumen intellectuale* zueinander sieht (und im besonderen, ob er die „Erleuchtung“ des Intellekts bei den Einsichten, die über die rationale Aufarbeitung der Erfahrung hinausgehen, „augustinisch“ oder eher im Sinne von Thomas verstehe), eine detaillierte eigene Untersuchung oder gar ein eigenes Symposium.

Ich skizziere nur nochmals diesen Grundaspekt: Um zum Glaubensverständnis zu führen, hat Nikolaus von Kues die Kraft des natürlichen Denkens nirgends verkürzt oder ausgehöhlt, sondern diese immer wieder bis an ihre Grenzen, im besonderen auch bis zu der Einsicht (der *docta ignorantia*) strapaziert: Zu einem unmittelbaren Gottschauern kommt der Geist „auch bei seinem höchsten Aufstieg naturaliter nie“; statt Gott „sieht“ er ja nur ein „undurchdringliches Dunkel“. Gott müßte sich also schon „selbst zeigen“<sup>131</sup>. Nach dem Zeugnis des NT ist ein solches Sichselbstzeigen Gottes für „die Kleinen“, die (im Geiste der *docta ignorantia*) demütig danach verlangen, ein für allemal in Jesus Christus erfolgt<sup>132</sup>.

„Offenbarungen“ Gottes sind freilich, wie Nikolaus im Anschluß an Röm 1,19 wiederholt sagt<sup>133</sup>, auch durch heidnische Weise oder Propheten an die Völker ergangen. Die Selbstmanifestation Gottes in Jesus Christus ist jedoch „die gewisseste und allein beglückende“<sup>134</sup>. Denn nur durch Ihn als die inkarnierte „Weisheit“ Gottes und „die Wahrheit selbst“ werden den an Ihn Glaubenden „die größten und tiefsten Geheimnisse geoffenbart“<sup>135</sup>. Der Glaube an Ihn ist deshalb „das hervorragendste Geschenk Gottes“ an den Menschen in dieser Welt.

Zu den Geheimnissen, die wir nur im Lichte des Glaubens erfassen, zählt Nikolaus, wie auch Thomas, grundlegend die trinitarischen Personenunter-

<sup>130</sup> Die Zitate: *De poss.* (h XI/2, N. 32, Z. 17–20 und N. 36, Z. 4).

<sup>131</sup> EBD. N. 31, Z. 1–8.

<sup>132</sup> Vgl. *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 19–21).

<sup>133</sup> *De pace* Prol. (h VII, S. 6, Z. 3 f.); *Cribr. Alch.* I, 1 (p I, fol. 126<sup>v</sup>); *De non aliud* 20 (h XIII, S. 48, Z. 12–19).

<sup>134</sup> *Comp.* 13 (h XI/3, N. 43, Z. 9).

<sup>135</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 19 f.). – Das folg. Zitat: EBD. Z. 10.

schiede in dem einen göttlichen Wesen<sup>136</sup> sowie die Inkarnation des personalen Logos oder Sohnes Gottes in Jesus Christus<sup>137</sup>. Vor allem zum Verständnis der Trinität weist er zwar auch viele Analogien im menschlichen Erfahrungs- und Denkbereich als Zugänge des Denkens auf. „Besser und leichter wird jedoch auch diese „im Glauben erfaßt“<sup>138</sup>. Daß der christliche Glauben keineswegs etwa nur das Produkt rationalen Denkens ist, sondern ein Gnadengeschenk Gottes, findet der Kardinal z. B. auch darin bestätigt, daß manche einfachen Leute (*idiotae*) „die Unsterblichkeit des Geistes im Glauben klarer berühren“, als Philosophen sie beweisen<sup>139</sup>.

Das ist für ihn jedoch – zumal nach den Büchern des „Laien über die Weisheit“ und „über den Geist“ – *keinerlei* Grund, eine *prinzipielle Kluft* zwischen Glauben und Wissen aufzureißen. Als Theologe unterscheidet Nikolaus vielmehr<sup>140</sup> zwischen dem schlichten Glauben (oder gar der „*sola fides*“<sup>141</sup>) des einfachen Mannes und dessen intellektueller Entfaltung im Glaubensverständnis. Komplikativ, virtuell, samenhaft, nennt er demgemäß alle Einsichten des persönlichen oder theologischen „*intellectus fidei*“ schon in der Kraft des einfachen Glaubens vorenthalten<sup>142</sup>.

Im Hinblick auf die eschatologische Zielbestimmung des Menschen, bei deren Erfüllung sich dessen geistiges Leben aufs höchste verwirklicht und entfaltet<sup>143</sup>, wagt Nikolaus in *De filiatione Dei* ohne Rücksicht auf die rationale Ausbildung des Einzelnen vollends auch diese Proportion: „In dem Maße kann man zu (schlechthinniger) Vollendung des Einsichtsvermögens aufsteigen, wie man glaubt“<sup>144</sup>. Das ist inhaltlich nichts anderes als das Prinzip: *Fides (supponit et) perficit rationem bzw. intellectum*<sup>145</sup>.

<sup>136</sup> SERMO IV (h XVI/I, N. 27); *De poss.* (h XI/2, N. 48).

<sup>137</sup> Vgl. bes. das Kapitel *Doct. ign.* III, 11.

<sup>138</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 261<sup>va</sup>).

<sup>139</sup> *De mente* I (h V, S. 46, Z. 3–6).

<sup>140</sup> Außer zwischen *sana* oder *recta fides* und *error*; so *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 152, Z. 6 u. 10).

<sup>141</sup> *De mente* I (h V, S. 46, Z. 6); vgl. *De pace* 16 (h VII, S. 54, Z. 1).

<sup>142</sup> *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 152, Z. 3–9). EBD. Z. 17–19: *Potest autem Christi sanissima fides ... gradibus ascensionum extendi et explicari secundum datam ignorantiae doctrinam.* Je nach dem Grad ihrer spekulativen Glaubensentfaltung integriert die Theologie auch philosophische Einsichten. Das bedeutet jedoch nicht die Einverleibung der ganzen Philosophie in die Theologie und erst recht nicht die Aufhebung der philosophischen Eigenständigkeit durch die Substituierung dogmatischer Glaubensinhalte.

<sup>143</sup> *De fil.* I (h IV, N. 52, Z. 3 f.).

<sup>144</sup> EBD. N. 53, Z. 12–14.

<sup>145</sup> Zur Geschichte des weiter reichenden Axioms *gratia supponit (et perficit) naturam* vgl. das gleichnamige Werk B. STOECKLE; *Studia Anselmiana* 49, Rom 1962. Wie Stoeckle S. 106–112 zeigt, hat THOMAS V. AQ. diesem Leitsatz (*S. theol.* I q. 2 a. 2 ad. 1; *Expos. super libr. Boethii De Trinitate* q. 2 a. 3 in corp. u. ö.) auch bei

c) Bei dem hochspekulativen Kopf des Cusanus überrascht das 3. Motto „*Theologia facilis!* (Theologie leicht!)“ wohl am meisten. In den „Büchern des Laien über die Weisheit“ ist dieses am kräftigsten ausgeprägt<sup>146</sup>; in zahlreichen weiteren Opera und Opuscula, von *De docta ignorantia* bis zum „Gipfel des Schauens“ (*De apice theoriae*), klingt es an.

Doch was bedeutet es? Ist es etwa nur ein nach Theologie-Reform rufendes Reizwort oder gar ein Werbe-Slogan? Oder steht vielleicht auch dahinter ein philosophisch-theologisches Programm? Sicher geht es Nikolaus nie nur um die Bequemlichkeit „der Theologen“ oder des Theologiestudiums, nie um einen verbilligenden Ausverkauf des systematischen Denkens, auch nie um eine rückgratlose Akkommodation der christlichen Verkündigung an den Zeitgeist. – Angesichts der starken Sinn-Variationen beim Gebrauch der Worte „*theologia facilis*“ und „*difficilis*“ ist viel eher zu sagen: Hier handelt es sich um ein *Sprachfeld*, das Nikolaus in seinem Schrifttum nach allen Seiten hin „durchspielt“. Auch durch dieses „Sprachspiel“<sup>147</sup> sucht er, ähnlich wie im Dialog „Vom Globusspiel“, in Grundpositionen, ja in Kernprobleme seines philosophisch-theologischen Denkens „einzuüben“.

Verfolgen wir also in großen Zügen auch den Verlauf dieses so betrachteten „Sprachspiels“. Schon im 1. Kapitel *De docta ignorantia* wird dazu durch eine einseitig-rationale Kritik gegen jede Gotterserkenntnis dieser Anstoß gegeben: Jeder Gedankenfortschritt stützt sich auf eine „leicht oder schwierig“ erkennbare Proportion (Beziehung) des Gesuchten zu der Ausgangsbasis des bereits Bekannten; liegt beides nahe beieinander, so ist die Urteilsbildung leicht; besteht jedoch überhaupt keine Proportion (hier nun genauer: kein Größenverhältnis), wie vom Endlichen zum Unendlichen, so bleibt das Gesuchte unbekannt<sup>148</sup>. Das ganze Werk *De docta ignorantia* gilt der Überwindung dieses Einwandes, u. z. auf dem Wege der Unterscheidung zwischen der nur analysierenden und vergleichenden, zählenden und messenden Ratio und dem darüber hinaus – im Koinzidenzdenken – auf Gott als die absolute Einheit (und Dreieinheit) hin aszendierenden Intellekt.

In *De coniecturis* erklärt Nikolaus näherhin: Die präzise Gewißheit, daß Gott bei allem, auch schon bei jeder Frage „vorausgesetzt“ wird, ermöglicht „eine

---

der Erörterung des Verhältnisses von *fides* und *cognitio naturalis* Einlaß verschafft. – Bei Nikolaus von Kues finden wir das *Fides non destruit, sed supponit et perficit intellectum*, obwohl nirgends wörtlich zitiert, als ein Leitprinzip seines Denkens, besonders stark wirksam. Vgl. aber auch z. B. *Sermo XII* (demnächst in h XVI/3) N. 27: *Et illa glorificatio corporis, licet decies sole clarior existit, non laedit ut sol oculum, sed perficit.*

<sup>146</sup> Besonders *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 8): *Vide, quam facilis est difficultas in divinis!* EBD. S. 27, Z. 2–3: *Vide igitur, orator, quam facilis est theologiae difficultas!* Ähnlich *De non aliud* 19 (h XIII, S. 46, Z. 3).

<sup>147</sup> Zu seinem „non aliud als Sprachspiel“ vgl. S. DANGELMAYR (siehe Anm. 24) S. 244–256.

<sup>148</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 14–S. 6, Z. 2).

kurze und bündige Theologik (*clara atque brevis theologia*)", allerdings nur auf einem solchen intellektualen Niveau, das die Ratio, an ihr Widerspruchsprinzip gebunden, als solche nicht mitvollziehen kann und darum auch in ihrer Sprache nicht zu erklären (*sermone explicare*) vermag<sup>149</sup>.

In den Dialogen *De sapientia* versucht es dann aber nichtsdestoweniger der (durch keine einseitige Rationalisierung verdorbene) „Laie“, den Erkenntniszugang zu der in Gott verborgenen göttlichen Weisheit, weil diese „auf den Straßen rufe“<sup>150</sup>, als leicht zu erweisen“<sup>151</sup>. Der „Redner“ bittet ihn darum; denn es nütze nichts, über schwierige Dinge nur „hohe Theorien zu hören“. Der „Laie“ antwortet daraufhin mit dem Paradox: „Es gibt keine leichtere Schwierigkeit, als Göttliches (im Spiegel) zu betrachten (*divina speculari*)“<sup>152</sup>. Die fundamentale Begründung dafür kennen wir schon: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte schon voraus“, und zwar so, „wie bei jeder Wirkung die Ursache vorausgesetzt wird“<sup>153</sup>. Gott ist auch „das eine Urbild“ aller noch so verschiedenen Dinge<sup>154</sup>. So macht Er, sich in seiner Schöpfung offenbarend, auch das affirmative Sprechen über Ihn erstaunlich leicht<sup>155</sup>.

So entspricht es *Gott selbst*. Denn er ist „*die unendliche Leichtigkeit* selbst; keineswegs paßt es zu ihm, daß er die unendliche Schwierigkeit sei“<sup>156</sup>. Diese „absolute Leichtigkeit fällt freilich auch mit seiner absoluten Unbegreiflichkeit zusammen“. Das sagt Nikolaus angesichts der Schwierigkeiten, in die sich der rationalistische Versuch, auch mancher seiner Zeitgenossen, das Gottesgeheimnis in ein sich immer mehr komplizierendes und subtileres System von Begriffen und Begriffsdistinktionen einzufangen, verstrickte. – In der vorgezeichneten Erleichterung des Sprechens über Gott sehen der Redner und der Laie zugleich einen Beitrag zu einer „wahreren und Gott besser entsprechenden“ *theologia sermocinalis*<sup>157</sup>.

Der Kardinal weiß indes auch: „Wer sich noch wenig mit diesen theologischen Überlegungen befaßt hat, hält das für sehr schwer“. „Doch mir“, fährt er fort, „scheint nichts leichter und erfreuender zu sein“<sup>158</sup>. „Nichts erfreuender“: offenbar darum, weil der Geist bei solchen Betrachtungen an der ewigen Weisheit partizipiert, die ja auch „der Ursprung, die Mitte und das Ziel“ seines „Verlangens nach dem unsterblichen Leben“ ist<sup>159</sup>. Das schon in der „Schau

<sup>149</sup> *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 4–N. 21, Z. 6).

<sup>150</sup> *Prov* I, 20

<sup>151</sup> *De sap.* I (h V, S. 5, Z. 1 f.; S. 8, Z. 21 f.).

<sup>152</sup> *De sap.* II (h V, S. 24, Z. 11–S. 25, Z. 1).

<sup>153</sup> EBD. S. 26, Z. 11; S. 27, Z. 1.

<sup>154</sup> EBD. S. 32, Z. 23–S. 33, Z. 13.

<sup>155</sup> EBD. S. 27, Z. 4; vgl. Anm. 95.

<sup>156</sup> EBD. Z. 5 f. – Das folg. Zitat: S. 28, Z. 11 f.

<sup>157</sup> EBD. S. 29, Z. 13–23; vgl. oben Seite 245 f.

<sup>158</sup> EBD. S. 33, Z. 2 f.

<sup>159</sup> *De sap.* I (h V, S. 15, Z. 2–S. 17, Z. 16).

im Spiegel" liegende und „vorverkostete" Glück „koinzidiert" freilich noch mit der besagten „Schwierigkeit" – solange, bis „Gott sich uns ohne das Änigma versichtbart"<sup>160</sup>.

Was im Jahre 1450 der „Laie" in seinen „vier Büchern" sagt, war auch schon von *De quaerendo Deum* an das Programm des Nikolaus von Kues: Erfahrungsnahe und möglichst anschauliche Einführung und Einübung in die Tiefe der (Philosophie und Theologie auf eine möglichst ursprüngliche, „kreative" und unzünftige Weise umfassenden) Weisheit! In den letzten vierzehn Jahren seines Lebens hat Cusanus dieses Programm unermüdlich weiterentwickelt und es auch weiterhin in dem polaren Sprachfeld von *facilitas* und *difficultas* formuliert.

Über sein Gottsuchen äußert er sich zum letzten Mal in *De apice theoriae* so: der klarste, wahrste und leichteste Gottesname, den er gefunden habe, sei „das Können selbst" (*posse ipsum*). Peter von Erkelenz erwidert darauf: „Wie sagst du 'der leichteste'? Ich halte nichts für schwieriger, da diese Wirklichkeit immer gesucht und nie voll und ganz gefunden wird"<sup>161</sup>. Nikolaus begründet daraufhin seine Aussage in dem ganzen folgenden Teil dieses Dialogs.

Vielleicht fragen Sie sich nun aber: Bezieht sich nicht mehr oder minder all das, was wir bisher unter dem Stichwort „*theologia facilis*" hörten, primär nur auf die *philosophische Theologik*? Ja, so ist es, wenn wir hier bei der heutigen Entfremdung von Theologie und Philosophie vor allem auf deren Unterscheidung Wert legen. Cusanus bleibt sich jedoch darin selbst treu, daß er sein vom philosophischen Erkenntnisproblem her konzipiertes Motto „*Theologia facilis*" auch in die „Theologie im engeren Sinne" hinein transponierte und darin kulminieren ließ.

So erklärt er in *De aequalitate* nach seinen spekulativen Ausführungen über die göttliche „Gleichheit": „All das begreift man besser und *leichter im Glauben*", auch das, „was von allem Schwierigen am schwierigsten zu begreifen ist, nämlich: Wie (in Gott) die Dreieinheit *vor* aller Andersheit ist"<sup>162</sup>. Ähnlich wie er *De coniecturis* I,5 eine „*theologia clara et brevis*" intendiert<sup>163</sup>, nennt er auch zum Schluß von *De aequalitate* den darin interpretierten Prolog zum Johannes-evangelium die „Summa", die Kurzfassung, dieses Evangeliums; und er fügt hinzu, daß er diese „*Kurzfassung des Evangeliums*" in verschiedenen seiner *Predigten* erklärt habe<sup>164</sup>. In seinen vier Vater-unser-Predigten sowie in zahlreichen anderen Werken und Predigten suchte er unter je anderen Aspekten die Tiefe, die Mitte und das Ziel des Evangeliums und der *Theologia christiana* möglichst leicht-verständlich und kompakt darzulegen und zu verkünden.

Nicht von ungefähr taucht das Wort „*facilis*" auch bei den *ökumenischen*

<sup>160</sup> *De sap.* II (h V, S. 25, Z. 1 f. u. S. 38, Z. 3 f.).

<sup>161</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 219<sup>v</sup>, Z 1–3).

<sup>162</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 261<sup>va</sup>).

<sup>163</sup> *De con.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 1).

<sup>164</sup> *De aequal.* (Cod. Vat. lat. 1245, fol. 262<sup>va-b</sup>).

Bemühungen des Kardinals auf. Das Ziel der in *De pace fidei* entworfenen „Schau“ in „intellektueller Höhe“ soll ja keine bloße Utopie sein, sondern eine „realisierbare Konkordanz“ (eine *facilis concordantia*)<sup>165</sup>. Dieses ursprünglich kirchlich-ökumenisch konzipierte Konkordanzdenken hat Cusanus in *De filiatione Dei*<sup>166</sup>, *De mente*<sup>167</sup>, *De possess*<sup>168</sup>, *De non aliud*<sup>169</sup> und *De apice theoriae*<sup>170</sup> mit zunehmendem Eifer auch auf die oft bis zu kontradiktorischer Widersprüchlichkeit gehende Verschiedenheit der philosophischen Systeme übertragen mit dem Ziel: „*omnes philosophos concordandi*“<sup>171</sup>, auch mit dem wachsenden Optimismus, daß dies doch eigentlich „leicht“ sei, – „wenn der Geist sich zum Unendlichen erhebt“<sup>172</sup> und sich die „*theologizantes et philosophantes*“ im Dialog darüber klar werden, daß sie im Grunde alle „auf verschiedene Weisen“ ein und dasselbe suchen und „auszudrücken suchen“<sup>173</sup>.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Es werden vielleicht noch Fragen kommen zu dem Thema, das heute morgen schon behandelt wurde und jetzt wieder anklang: Jede Frage, auch die Frage nach Gott, setzt das Erfragte schon voraus, wie jede Wirkung die Ursache. Ich würde es aber bedauern, wenn wir die Diskussion, ich will zwar dem Plenum nicht vorgreifen, nur auf diesen Punkt beschränkten. Eine ganze Reihe anderer Dinge ist ja angesprochen worden. Ich schlage daher vor, daß wir mit diesem ersten Thema noch einmal beginnen, aber nach Möglichkeit nicht daran kleben bleiben.

STALLMACH: Herr Kollege Haubst, Sie werden mir verzeihen, wenn ich nach diesen eindrucksvollen Ausführungen jetzt eben doch wiederum jene bohrenden Fragen stelle, deren sich der Philosoph nun einmal nicht enthalten kann. Wenn nach Ihrer Darstellung das Denken des Cusanus sich auf der Grundlage einer unlösbaren Verbindung von Philosophie und Theologie vollzieht, hat sich damit nicht dann doch bestätigt, daß er „*von einem absoluten Standpunkt aus*“ philosophiert? Für den Philosophen (der dann allerdings –

<sup>165</sup> *De pace* Prol. (h VII, S. 4, Z. 3–8).

<sup>166</sup> *De fil.* 5 (h IV, N. 83, Z. 1–3): *Unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur.*

<sup>167</sup> *De mente* 2–3 (h V, S. 54, Z. 13–S. 57, Z. 4).

<sup>168</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 21).

<sup>169</sup> *De non aliud* 19.

<sup>170</sup> *Ap. theor.* (p I, fol. 220<sup>v</sup>, Z. 9–37).

<sup>171</sup> *De mente* 3 (h V, S. 56, Z. 25–26).

<sup>172</sup> EBD. 2 (S. 54, Z. 14).

<sup>173</sup> Siehe Anm. 166.

dieses Dilemmas bin ich mir wohl bewußt – im Hinblick auf eine reine Philosophie argumentiert, die es für Cusanus ja gerade nicht geben soll) bleibt eben die Frage, um Herrn Kollegen Hinske zu zitieren: „Wie kommt Cusanus auf den absoluten Standpunkt?“ Ich meine, auch der mehrfach wiederholte Hinweis auf das immer-schon-Vorausgesetzsein dessen, was man in der Gottesfrage erfragt, führt hier nicht weiter. Es könnte doch sein, daß das Absolute (ontologisch) tatsächlich allem Denken und Fragen immer schon voraus- und zugrunde liegt, ohne daß es dabei auch (gnoseologisch) schon erfaßt oder auch nur ohne weiteres faßbar wäre als diese immer zugrunde liegende Voraussetzung. Das heißt: man darf m. E. nicht nur einfach behaupten, man muß aufweisen und einsichtig machen können, daß und warum in jeder Frage nach Gott Gott immer schon vorausgesetzt ist –, jedenfalls wenn mit diesem Hinweis auf die notwendigen Implikationen eine solche Frage nicht bloß abgewiesen, sondern wirklich beantwortet werden soll. Es wird doch ganz ernsthaft die Gottesfrage gestellt und es wird – offenbar mit Überzeugung – Gott sogar geleugnet. Das wäre doch gar nicht möglich, wenn in jeder Gottesfrage auch explizit gnoseologisch Gott immer schon vorausgesetzt wäre. Um den ernsthaft Fragenden zu der Antwort zu führen, die er sucht, müßte also ein Weg gefunden werden, diese Implikation auch wirklich zu explizieren. Schon Descartes hat offenbar etwas derartiges im Auge gehabt: aufzuweisen, daß wir als endliche Wesen noch nicht einmal die Idee Gottes – als Voraussetzung alles Fragens nach seiner Existenz, als Voraussetzung auch noch des Zweifels an Gott, ja sogar der Leugnung Gottes – in uns haben könnten, wenn es Gott nicht gäbe. Es käme darauf an, diesen Gedanken sozusagen transzendental-anthropologisch auszubauen und zu vertiefen, in der Richtung also, daß es den Menschen als ein auch noch nach Gott fragendes Wesen überhaupt nicht geben könnte, wenn es Gott nicht gäbe.

HAUBST: Ihre Fragen möchte ich von dem letzten Einwand her beantworten: Es wäre nicht einmal ein Zweifel möglich, wenn die cusanische Aussage stimmte. Nun, hier müssen wir sehr auf die Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* bei Cusanus achten. Dem nur in rationalen Begriffen und Antithesen Denkenden ist – nach Cusanus selbst – jeder Erkenntnis-Zugang zur Absolutheit Gottes versperrt. Deshalb sieht er ja auch umgekehrt das didaktische Ziel all seiner die Gotteserkenntnis diskutierenden Schriften darin, ins Koinzidenzdenken einzuüben; das heißt zugleich: in die Übersteigerung der rationalen, logischen Sphäre in die des Schauens, in eine *visio*, soweit möglich, des Absoluten. Nun aber die Frage: Inwieweit stimmt es, daß Cusanus *vom absoluten Standpunkt* her philosophiert? Ist das Denken vom Absoluten her bei ihm eine unbegründete Voraussetzung oder liegt irgendwie Erfahrung zugrunde? Es wäre freilich ein *circulus vitiosus*, wenn Cusanus ohne jeden Erkenntnis-Zugang Gott als Absoluten voraussetzte, um allein von dieser blinden Voraussetzung her zu beweisen, daß Gott überall vorausgesetzt werden muß. Es muß vielmehr irgendein empirischer Ansatz da sein. Aber kein sinnesempirischer,

sondern ein vernunft- oder geistempirischer. Und da gibt es nun eben das, was ich den Horizont der Vernunft nannte. Die Vernunft entfaltet sich selbst in ihrem Fragen, in der Dynamik des immer-weiter-Fragens auf ein Ziel hin, das das ganze Verlangen des Geistes nach Selbstverwirklichung endgültig erfüllt. Die Vernunft verlangt als Vernunft, kraft ihrer Geist-Natur, spontan zurück nach dem Woher und greift vor nach dem Wozu, sie fragt auch im transzendentalen Horizont nach dem Sein. Von dieser Erfahrungsbasis geht Cusanus aus. Wenn ich irgendein Ding nicht bloß mit den Augen anlotze, wie es ein Tier tut, sondern es als ein Seiendes erkenne, ja schon wenn ich nach seinem Sein frage, habe ich es damit schon unendlich überstiegen! Dann frage ich ja schon im Horizont eines Seins, das für alles Seiende gilt; und wenn ich auch noch nach dem Grund des Seienden frage, bin ich damit auch schon wie von ferne positiv offen für das Absolute. Denn diese verschiedenen Aspekte, in denen wir fragen – nach der Ursache und dem Ziel, nach der Wahrheit und der Gutheit –, sie koinzidieren ja doch auf etwas hin oder in etwas, in dem sie nicht voneinander verschieden sind. Auf dieselbe Urwirklichkeit geht das Natur-Verlangen und Streben nach einer Selbstverwirklichung, die sich nur in dieser erfüllen kann. Das ist die empirische Basis, die Cusanus leider zu Anfang, in *De docta ignorantia*, noch nicht reflektiert hat, aber dann doch zunehmend zu reflektieren begann. Das zeigt das folgende Schrifttum. Wir müssen ihn da also sozusagen von rückwärts lesen, auf das hin, was zu Anfang noch ungesagt impliziert war. Doch ich zeigte auch, wie prinzipiell der Begriff der Voraussetzung schon in *De docta ignorantia* auf alle Wissensgebiete angewandt ist.

WYLLER: Ich habe zur selben Fragestellung einige Kommentare. Durch das Referat von Herrn Haubst ist die Auffassung von Cusanus, daß man schon durch das Fragen nach Gott Gott voraussetzt, klar herausgestellt worden (besonders in *De sapientia* II). Ich sehe hierin etwas spezifisch Christliches. Platon z. B. hätte vielleicht dasselbe vom Guten und Schönen sagen können, aber nicht von Gott. Ich möchte auch denjenigen, die von Hegel oder vom spekulativen Denken zu Cusanus kommen, folgendes sagen: Man muß eine Voraussetzung bei Cusanus anerkennen, ohne die man seinen absoluten Standpunkt verfehlt: den christlichen Glauben. Es wurde gestern durch ein sinnvolles Versprechen sehr schön ein Trennstrich gesetzt zwischen Christ-sein und Theologe-sein. Jeder Theologe sei zwar ein Christ, aber nicht jeder Christ notwendigerweise ein Theologe; er könnte zugleich Schuhmacher oder Philosoph sein. *Vom lutherischen Gesichtspunkt her* – und wenn man Kant und Husserl und alle anderen mit ins Spiel bringt, warum dann nicht auch Luther? – ist der Glaube an das Absolute, der Glaube an Gott ohne jeden Glaubensinhalt. Ich glaube nicht, daß Gott so und so ist, ja ich glaube sogar nicht, daß Gott existiert. Ich *glaube* an Gott, Schluß. Dank dieses reinen Glaubens *weiß* ich aber, daß Gott existiert, und dies Wissen läßt sich, wie ein jegliches Wissen, philosophisch ergründen und durchleuchten. Und das ist's, was Cusanus versucht. Er versucht als denkender Gläubiger, seinen Glauben an Gott mit

seinem Wissen von der Existenz Gottes zu verbinden. Wie er dies tut, kommt eben in den von Herrn Haubst referierten cusanischen Worten zum Ausdruck. Nämlich, wenn ich sinnvoll frage, ob etwas ist oder was es ist, dann ist in meiner Frage Sein und Washeit vorausgesetzt. Wenn ich dann sinnvoll frage, ob Gott ist oder was Gott ist, dann wird Gottes Sein und Gottes Washeit vorausgesetzt. Um aber überhaupt sinnvoll danach fragen zu können, muß man irgendwie eine Idee oder einen sinnvollen Zugang zum Wort, zum Namen „Gott“ haben. Wenn man nicht immer noch etwas in sich hat, das den Fragenenden mit Gott verbindet, fragt man nicht mehr, und dies ist ja die fast katastrophale Lage heute. Heute ist die Frage, ob Gott existiere, für viele Menschen eine absolute Frage, weil der Name „Gott“ für sie überhaupt nicht mehr Sinn hat. Für Cusanus aber, wie für jeden christlich fundierten Denker, ist der Sinnkontakt mit Gott, sein kundschaftliches Verhältnis zu Gott schon da, und dann kann er als Philosoph und Theologe klar und klug schließen, daß, wenn er nach der Existenz Gottes *fragt*, er das Nachgefragte schon voraussetzt.

HAUBST: Ich möchte dazu erstens – zustimmend – sagen: Cusanus hat nie vom Religiösen, von seinem Glauben abstrahiert. Das ist eindeutig klar. Zweitens will er auch das Denken zu Gott hinführen. Das Wort *manuductio* bezeichnet diese Dynamik seines Denkens. Dazu braucht er einen natürlichen Denkansatz. Wo genau sich dabei Glauben, der religiöse Glaube, der aus der Offenbarung Gottes in Christus herkommt, beim Einzelnen mit der natürlichen Reflexion trifft, das ist sehr verschieden. Der einfache Mann, der ohne Probleme offen ist und in der religiösen Verkündigung den Sinn dessen erfüllt sieht, was er sucht, den rechtfertigt, sagt Cusanus, sozusagen die *sola fides*<sup>1</sup>. Doch Cusanus selbst stellt sich in dem Laien (*idiota*) dar, der eigenständig und urwüchsig philosophiert. So gesehen, will er also keineswegs „nur glauben“, sondern denkerisch, auf rationalen, vor allem aber auf die *ratio* übersteigenden intellektualen Wegen zum Glauben hinführen. Auch sein Weltbild baut er im Lichte des Glaubens auf.

DUPRE: Vielleicht darf ich nochmals auf *De venatione sapientiae* zurückkommen. Dieser Schrift entsprechend, darf man wohl sagen: Es gibt bei Cusanus viele Anfänge, aber in diesen Anfängen wird eben *der* Anfang entdeckt. Cusanus skizziert dort die zehn Felder, und ich glaube nicht, daß man diese Felder auf zehn beschränken müßte. Aber in jedem dieser Felder geht es um die neue Entdeckung des Absoluten, des absolut Vorausgesetzten. Aber genau hier möchte ich jetzt einhaken, und zwar bei der Frage nach dem Anfang, jetzt als Fundierung des Theologisierens, vielleicht im Unterschied zu dem Anfang als Fundierung der Philosophie. Sie haben sehr schön deutlich gemacht, daß es mit dem Dualismus keineswegs klappt und daß auch nicht vom Fideismus die Rede sein kann. Wie aber müssen wir die Spannungen zwischen Philosophie und Theologie begreifen? Was mich wundert, ist der Versuch, das *desiderium*

---

<sup>1</sup> *De pace* 16 (h VII, N. 58, Z. 1); vgl. *De mente* 1 (h V, S. 46, Z. 4).

als Anfang der Theologie (im Unterschied zur Philosophie) zu begreifen. Ich weiß nicht, ob wir es nicht auch als Anfang der Philosophie begreifen müssen. Vielleicht sind wir da vollkommen einer Meinung, aber gerade hier liegt auch das Problem. Um dieser Schwierigkeit aus dem Weg zu gehen, könnte man zunächst einmal den Begriff des *posse credere* in die Diskussion einführen. In den *Excitationes* spricht Cusanus davon, daß dieses Glauben-Können das größte Vermögen unserer Seele sei: *posse igitur credere est maxima animae nostrae virtus*<sup>2</sup>. Wir könnten dieses *posse credere* als Ausgangspunkt für die Theologie begreifen. Allerdings müssen wir dann gleich fragen: Gilt es allein für den christlichen Glauben, oder ist es auch universal? Wie mir scheint, geht es Cusanus um den Menschen überhaupt. Damit stehen wir jedoch wieder dort, wo wir zuvor schon waren. Das *desiderium* zeigt sich in dem, was die intellektuelle Seele verlangt. Es ist der Wille oder die Liebe zur Wahrheit, die im Glauben-Können erste Gestalt gewonnen hat. Cusanus beschreibt denn auch das *posse credere* als *donum maximum*. Er bleibt allerdings hier nicht stehen. Die Entfaltung des *posse credere* vollzieht sich vielmehr zusammen mit der des *desiderium* in der Entfaltung des Wortes. Wir werden darauf verwiesen, daß es kein Begreifen gibt, ohne daß wir das Wort haben. Aber welches Wort haben wir eigentlich? Cusanus unterscheidet z. B. das Wort in der Natur, im Gesetz, im Evangelium. Jetzt könnte man positivistisch hingehen und sagen, die Philosophie befaßt sich mit dem Wort in der Natur, die alttestamentliche Theologie mit dem Wort des Gesetzes, und die neutestamentliche mit dem Wort im Evangelium. Vielleicht könnte man noch hinzufügen, daß sich die nichtchristlichen Theologien mit dem Wort in anderen Traditionen befassen. Was uns damit allerdings nicht gesagt wurde, ist, wie diese Worte zusammengehören. Offenbar geht es Cusanus um ein und dasselbe Wort, und das wird auch, meine ich, sehr deutlich, wenn er davon spricht, daß die Bewegung, die Entfaltung, der Sinn meiner eigenen Menschlichkeit darin besteht, daß ich im Menschen, der meine Humanität repräsentiert, Gott finde<sup>3</sup>. Damit wird in einem universalen Sinn der Mensch als das Ziel seines Strebens angesetzt. Das entspricht auch dem, was in *De coniecturis*<sup>4</sup> gesagt wird. Aber dann heißt es, daß ich in mir, das haben Sie auch zitiert, jenen Menschen finde, der so Mensch ist, daß er auch Gott ist. An diesem Punkt kommt der Übergang in das Problem der Christologie. Wie ist dieser Übergang zu erklären? Wie verhält sich das mit der Problematik des (einen) Wortes? Wie steht diese in der Korrelation von *desiderium* und *posse credere* und in der Unterscheidung von Philosophie und Theologie? Das ist meine Frage.

HAUBST: Ich will zuerst die leichteste Frage aufgreifen. Das *desiderium naturale* ist selbstverständlich zunächst einmal die Triebfeder des Philosophierens.

<sup>2</sup> Nähere Angaben in den *Excitationes* IX (p II, fol. 167v, Z. 7).

<sup>3</sup> EBD. IV (fol. 69v, Z. 14f.).

<sup>4</sup> *De coniecturis*. II, 14.

Aber Cusanus analysiert dieses weiter und läßt es nicht im philosophisch Erfassbaren zur Ruhe kommen, sondern darüber hinausgehen, und zwar letztlich auf eine personale Begegnung mit Gott hin. Auch kann in seinem Sinn noch philosophisch sein, daß man nach Gott als der Ursache von allem verlangt. Er treibt seine transzendente Reflexion aber noch weiter. Das Verlangen geht ja auch auf Christus hin. Vor allem, wenn Sünde und Erlösungsbedürftigkeit mit hinzukommen, geht es noch eindeutiger auf Christus hin. Das *posse credere = maxima virtus* entspricht ja dem, was ich sagte, daß ratio und intellectus sich in der fides vollenden. Das Verhältnis zwischen fides und ratio ist einmal so – in *De docta ignorantia* I,12 ist das sehr deutlich gesagt –: wo lebendiger Glaube ist, da will dieser sich im Verstehen entfalten. Intellectus est explicatio fidei. Aber bei der Gesamtentfaltung der menschlichen Kräfte soll der Glaube auch das Denken leiten und so den ganzen Menschen auf sein Ziel, auf den Urgrund und das Ziel schlechthin, hinlenken. Nachdem im Glauben eine Entscheidung, ein Ja gesagt ist, sei es auf Grund von Offenbarung, oder auch von natürlichem Denken. Den Glauben spricht Nikolaus ja jedem Menschen irgendwie zu. Ohne Glauben gäbe es keinen Bauern, der das Korn auf das Feld streute, sagt er zum Beispiel; ähnlich im Hinblick auf die menschliche Technik<sup>5</sup>. Diese Voraussetzung des Glaubens gilt im Natürlichen wie im Übernatürlichen sowie im Praktischen und im Theoretischen. Jede Wahrheit muß irgendwie erfaßt und bejaht werden; doch nicht alles läßt sich deduzieren. Die ratio hat ihre Grenzen; sie selbst bedarf der Einsicht (intellectus) oder des Schauens (visio) als der Wurzel; sie wird auch überstiegen vom Schauen als höherem Erkennen. Das Schauen des irdischen Menschen aber, das immer im aenigma, im Symbolischen bleibt, noch keine unmittelbare Wahrheits- oder Wirklichkeitsschau ist, dieses Schauen wird geleitet durch die Indizien, durch die Wegweisung der Schrift. Und in all dem spricht der göttliche Logos, das göttliche Wort, sowie der inspirierende Geist Gottes. So manifestiert sich Gott in der Schöpfung, jedoch nur ängmatisch. Er äußert sich auch im Wort wegweisend, aber ohne schon auf dem Wege die unmittelbare Schau zu ermöglichen.

DUPRE: Ich habe noch eine Frage. Der gemeinsame Ursprung von Philosophie und Theologie ist jetzt da; aber welche Kriterien können wir nennen, nach denen ich sagen kann: bis hierher geht die Philosophie und dort fängt die Theologie an?

HAUBST: Je nach dem Denken des Einzelnen, sagte ich schon, gibt es hier eine dynamische Spannweite. Der eine setzt früher mit dem Glauben ein, der andere später. Das ist individuell ziemlich stark verschieden. Es gibt jedoch mancherlei Wahrheiten, die mit dem natürlichen Verstande in sich unerreichbar sind. Die klassischen Beispiele, die Cusanus wie Thomas dafür nennen, sind erstens *die Trinität* in Gott, die Differenzierung der drei Personen in Gott;

---

<sup>1</sup> Predigt 32 (demnächst *Sermo XLI*), N. 13.

diese können wir von uns aus nicht erkennen; von der Natur oder uns selbst her gelangen wir nämlich nur bis zu drei Attributen oder drei Aspekten Gottes. Auch die Tatsache der *Inkarnation* können wir nicht apodiktisch erkennen, obschon der Mensch nach sowas verlangen kann, daß Gott sich uns zeige. Dieses Verlangen betrachtet Cusanus noch als natürlich. Obschon er andererseits nie eine puritanische Trennung von Natur und Übernatur vornimmt. In diesem Verlangen äußert sich ja auch schon das Hinerschaffensein und ein entsprechendes, wie man heute sagt, übernatürliches Exstential des Menschen. Doch die Erfüllung erreicht der Mensch nicht aus sich.

HIRSCHBERGER: Darf ich noch einmal zurückkommen auf die Philosophie des Fragens. Wenn man sagt, daß die Philosophie des Cusanus einen *absoluten Standpunkt* einnehme und von einem absoluten Standpunkt ausgehe, so ist ein solcher Satz äquivok. Denn der Standpunkt kann das Prinzip des Ausgehens und insofern ein objektiver sein, und er kann ein subjektiver sein. Wenn es ein *subjektiver* Standpunkt ist, ist er vielleicht willkürlich, vielleicht unreflektiert, und das wäre nach allem philosophischen Denken ein schlechter Standpunkt. Wenn der Standpunkt ein Resultat ist, das erst am Ende herauskommt als das, was – in der Sache – immer schon vorausgesetzt wurde, dann ist es ein *objektiver*. Das ist dann kein schlechter Standpunkt. Ob er gut oder schlecht ist, hängt ab von dem Prozeß, der zu diesem Standpunkt, zu dieser letzten Voraussetzung geführt hat. Cusanus operiert, wenn wir praktisch denken, zweifellos so und sooft, wie auch Anselm, von einem subjektiven Standpunkt aus, nämlich vom Standpunkt des Glaubens. Da geht er einen kürzeren Weg. Da könnte man sagen: seine Philosophie ist theologisch subventioniert, wie Karl Barth das von Anselm behauptet hat<sup>6</sup>. Ich möchte es nicht einmal bei Anselm ganz unterschreiben. Auch dort ist es komplizierter. Jedenfalls ist es bei Cusanus nicht so, daß er immer nur von seinem theologischen oder christlichen Glauben her operiert. Er tut es so und sooft, aber er tut es nicht immer. Und dort, wo er ganz er selbst ist, dort fängt er objektiv an und setzt nichts voraus.

Darf ich das Problem erläutern anhand einer anderen Philosophie, von der man auch sagen könnte, sie philosophiere von einem absoluten Standpunkt aus. Das ist die *Philosophie Platon's*. Man kann ohne weiteres behaupten, Platon philosophiere von seinen Ideen aus. Wie war es in Wirklichkeit? Wenn wir seine Schriften durchgehen vom Anfang bis zum Schluß, dann ist von den Ideen in den ersten Schriften überhaupt nicht die Rede. Sie tauchen erst allmählich auf, noch schwach im *Charmides* und endgültig erst im *Phaidon*. Vorher orientiert er sich anders in der Welt, allgemein philosophisch, zum Teil mit sophistischen Mitteln, weil er mit diesen Leuten eben sprechen muß. Bis er plötzlich in der *Zeit* des *Phaidon* dazu kommt, zu sagen: Wenn wir Sinnesempfindungen haben, dann denken wir damit zugleich noch etwas anderes

---

<sup>6</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, München 2<sup>1958</sup>, S. 59.

mit: ἄλλο τι ἐννοοῦμεν<sup>7</sup>, ein anderes, das nicht mehr etwas Sinnliches ist. Und jetzt fährt er fort: Wenn wir vom gerechten Menschen reden, denken wir immer die Gerechtigkeit mit, wenn wir vom guten Menschen reden, denken wir die Guttheit mit. Die guten Menschen im einzelnen *sehe* ich, die Guttheit *denke* ich. Von diesem Gedanken aus operiere ich, wenn ich den einzelnen Menschen gut heiße. Und dann wird er allgemeiner und bringt das Beispiel mit den zwei Hölzern, das Herr Kremer gestern schon erwähnt hat: Wenn wir feststellen, daß sie gleich sind, dann brauchen wir schon den Begriff der Gleichheit. Und diesen Begriff der Gleichheit setzen wir voraus; aber nicht subjektiv, nicht willkürlich, nicht aus einem bloßen Interesse, sondern aus Notwendigkeit. Dann das berühmte Beispiel mit der Geraden und das andere mit dem Kreis. Da operieren wir immer von einer höheren Basis aus. Und jetzt erst bildet Platon seine Ideenlehre voll aus, und erst in den späteren Dialogen kommt er dazu, auseinanderzusetzen, was die Stammbegriffe des Geistes sind: das Eine, das Viele, das Selbige, das Identische, und das Andere. Auch die Bewegung nennt er übrigens dort. Und das sind fortan absolute Voraussetzungen für ihn. Absolut in einem objektiven Sinn. In der Dialektik seiner Spätphilosophie entwickelt Platon ein großes Begriffsnetz; es führt aufwärts von paradeigma zu paradeigma, von Genus zu Genus, immer höher hinauf. Das höhere Genus wird inhaltlich immer leerer, aber umfangreicher von Stufe zu Stufe. Es sind alles Voraussetzungen: die Gerechtigkeit, die Guttheit, die Geradheit, die Selbigkeit, und sie sind fundiert von einer immer wieder höheren Voraussetzung, wie das Porphyrios in seiner arbor Porphyriana gar nicht einmal schlecht referiert hat. Jedenfalls kommt Platon dann zu einer Voraussetzung, die die Voraussetzung aller Voraussetzungen ist, zu dem ἀνυπόθετον, was Herr Colomer heute schon sehr schön erläutern hat. Die Hypothesen ruhen also in einem ἀνυπόθετον, das keine Voraussetzung mehr hat, das sich schlechthin über alles erstreckt, und das ich immer denken muß, wenn ich frage. Jetzt kann Platon sagen: Was in der Frage herauskommt, habe ich eigentlich schon mitgedacht; aber nicht als einen subjektiven, schlechten Standpunkt, sondern als einen objektiven. Nur laufen wir Gefahr, diese Sache oft unter den Tisch fallen zu lassen. Ich bin überzeugt, daß für Cusanus wie für den späten Platon Gott das absolute Anhypotheton ist.

Doch wir sind in die christliche Schule gegangen und haben dort beten gelernt. Von dort her spielt immer noch ein Gottesbegriff herein, der etwas anthropomorph ist. Er ist in christlichen Gebeten, Gesängen, Psalmen und Hymnen usw. eingebettet. Und dort, glaubt man dann, sei die Frömmigkeit zu Hause, weil das der Gott ist, den wir in der Schule kennengelernt und zu dem wir in der Kirche gebetet haben. Und man fürchtet sogar, gegen diese Frömmigkeit zu verstoßen, und weiß nicht, daß man einen Gottesbegriff haben kann, der ein absolutes Selbstgenügsames ist. Damit werde ich nicht unfrohm. Es gibt eben

<sup>7</sup> *Phaidon*, 75 B. Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* Bd. I, Freiburg/Br. 1974, S. 92.

verschiedene Weisen, Gott zu danken. Cusanus hat auch die Freiheit, einmal von der Bibel her zu glauben, dann von der Theologie her zu operieren, und dann zu philosophieren. Weil er ein Priestergewand trägt und ein Kardinal ist, ist seine Philosophie deshalb nicht am Ende. Wenn er ein Marxist wäre, wäre er möglicherweise heute nicht anfechtbar. Aber wenn er Christ ist, kann er anfechtbar sein. Das sind allerdings „Standpunkte“. – Ich meine also, wir sollten bedenken, daß das, was ein „absoluter Standpunkt“ bei Cusanus ist, einen objektiven Sinn haben kann und einen subjektiven. Der erste, glaube ich, ist annehmbar, der zweite hie und da, je nachdem.

ORTH: Zwei Fragen möchte ich stellen. Die erste ist eine Informationsfrage; sie betrifft Ihre Feststellung, daß Cusanus den Glauben als etwas charakterisiere, das gar nicht zu vermeiden sei. Der Bauer könne z. B. gar nicht arbeiten, wenn er nicht glaube. Wie ist das gemeint? Ist das in dem Sinne zu verstehen, daß bestimmte Inhalte einer positiven Offenbarungsreligion geglaubt werden müssen? Oder soll damit gesagt werden, daß zu jeder noch so elementaren Tätigkeit und Lebensweise so etwas wie ein natürlicher Seinsglaube gehört? Dieser Seinsglaube würde besagen, daß ich meine Existenz überhaupt einmal auf mich nehme und gleichsam funktioniere, ohne eigentlich zu wissen, rational zu wissen, wer ich letztlich bin und wo ich mich im ganzen befinde. Wenn dies Zweite von Cusanus als Glaube bezeichnet würde, wäre das ein sehr interessanter Gedanke hinsichtlich einer Vergleichbarkeit mit neueren philosophischen Ansichten. Es findet sich nämlich ein so charakterisierter Seinsglaube z. B. auch unter dem Titel Lebenswelt bei *Husserl*<sup>8</sup>. Wenn dem so wäre, müßte allerdings wieder unterschieden werden zwischen dem natürlichen Seinsglauben und dem Glauben im Sinne einer positiven Offenbarungsreligion; weiterhin wäre zu untersuchen, ob und in wieweit diese beiden Gestalten des Glaubens aufeinander beziehbar sind. Für uns erscheint es zunächst so, als müsse der Unterschied besonders betont werden; denn einem heutigen Menschen ist der natürliche lebensweltliche Seinsglaube sicherlich eher annehmbar als der positive Offenbarungsglaube.

Das führt mich zu meiner zweiten Frage, zu dem Verhältnis von Theologie und Philosophie. Sie haben versucht, die Grenzen und den Unterschied beider geistiger Bemühungen zu zeigen, damit sie nicht verwischt werden. Ich möchte aber auch darauf hinweisen, daß man nicht nur bei Cusanus, sondern eigentlich grundsätzlich unterscheiden muß zwischen der Theologie und der Philosophie auf der einen Seite und dem Anspruch einer positiven Offenbarungsreligion auf der anderen Seite. Demgegenüber ist der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie nur ein immanenter, gleichsam ein innenpolitischer: die Theologie unterscheidet sich von der Philosophie dadurch, daß sie eine zusätz-

---

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935): Gesammelte Werke, Husserliana Bd. 4, Den Haag 1954, bes. S. 105 – 193; vgl. auch E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I (1913): Husserliana Bd. 3, S. 57 – 68.

liche Information hat, nämlich eben ein positives Offenbarungsfaktum, das sie in ihre Argumentationen einschließen und dem sie gerecht werden muß. Das gilt doch wohl auch für Cusanus; er ist Christ, d. h. er glaubt an das Evangelium; dies tut er nicht als Philosoph und nicht als Theologe, sondern er tut es als Mensch, der in der Gnade steht, zu glauben. Da nun dieses Evangelium als Glaube seinerseits einen universellen Anspruch stellt, ist der Philosoph und Theologe gezwungen, diesen Anspruch in seine Philosophie und seine Theologie mit einzubringen, sonst wäre seine Philosophie ungenau. Die Theologie nimmt einen solchen positiven Glaubensanspruch aus ihrer speziellen Aufgabenstellung positiv in ihre rationalen Überlegungen auf. Die Philosophie kann sie zunächst nur als unentschiedenes Datum aufnehmen. Eine interessante Frage ist die, ob eine Philosophie, die eine solche positive Glaubensinformation, also eine Botschaft nicht beansprucht, gleichwohl aus sich heraus in der Lage ist, sozusagen die ökologische Nische in ihrem System für eine solche Botschaft argumentativ freizulegen. Es gibt ja in der Tat Philosophen, die an ganz bestimmten Stellen ihrer rationalen Gedankenentwicklung dazu kommen zu sagen: Hier müßte ich noch eine andere Information haben, hier ist Platz für einen anderen Informationstyp, den ich aber als Philosoph und unter den Bedingungen der Philosophie nicht erzwingen kann, und auch als Mensch vermag ich ihn nicht zu erzwingen. Der Unterschied zwischen Theologie, die nicht nur Glaubenstatsachen beschreiben will, sondern sie ernst nimmt, und Philosophie erscheint mir also als ein immanenter. Es ist derselbe Unterschied, den es zwischen Philosophien gibt und der sich als rationaler Streit um Auffassungen darstellt. Es gibt nur eine kleine Differenz, die allerdings gewichtig ist, das ist die Tatsache, daß der *Theologe* eine bestimmte Botschaft gleichsam zusätzlich hat, sie positiv aufnimmt und in sein geistiges System einarbeitet, während der *Philosoph* für eine solche Botschaft allenfalls formell eine Lücke einplant, ohne diese Botschaft positiv würdigen zu können und würdigen zu dürfen, soll nicht diese Botschaft überflüssig gemacht werden.

HAUBST: Der Unterscheidung zwischen Offenbarungsglauben und „Seinsglauben“, die Sie im Rahmen der ersten Frage entwickelten, kann ich uneingeschränkt zustimmen. Denn der weitgespannte Wortgebrauch und die Verschiedenheit all dessen, was Cusanus alles Glauben (*fides* oder *fiducia*) nennt, zwingt dazu. Das natürliche Urvertrauen der Vernunft auf ihre Erkenntnisfähigkeit hat ja auch schon Aristoteles *πίστις* genannt; und mit ihm sprechen auch mittelalterliche Scholastiker von der *fides principiorum*, die am Anfang jeder philosophischen Wahrheitserkenntnis stehen müsse. Cusanus betont dann aber stärker, als Sie es getan haben, die Neuheit des Glaubens, der durch Christus erschlossen wird und zu dem wir nur durch ihn als den *Magister veritatis* kommen können. Das ist nicht nur ein kleiner Unterschied. Schon der Unterschied zwischen Philosophen ist ja oft sehr kontradiktorisch und himmelweit. Es gibt freilich auch Philosophien, die relativ nahe an das heranreichen, was der Glaube sagt, und die demgemäß auch mit ihm in Einklang zu bringen sind, aber auch andere, die dem schnurstracks widersprechen.

ORTH: Zu nahe darf aber doch die weltliche Philosophie an solchen positiven Glauben nicht herankommen. Denn wenn sie das täte, würde sie ja die Offenbarungstat überflüssig machen und das theologische Konzept zerstören. Eine Philosophie, die den Gehalt einer positiven Offenbarungsreligion zu bieten wüßte, wäre in diesem Punkte keine Philosophie mehr und würde den historisch bekannten göttlichen Eingriff in die Menschheitsgeschichte, wie das Christentum ihn als positive Offenbarungsreligion beansprucht, überflüssig machen.

HAUBST: Ja, gewiß. Die Philosophie wird aber auch, wenn sie kritisch bleibt, irgendwo in Fragen oder Vermutungen oder Postulaten steckenbleiben und nicht weiterkommen. Heutzutage, meine ich, ist diese Gefahr aber weniger akut, daß die Philosophen den Glauben stürmen und dabei philosophisch umdeuten, wie das ja wohl Hegel getan hat<sup>9</sup>.

HINSKE: Ich möchte noch einmal auf den Begriff des *absoluten Standpunktes* zurückkommen. Herr Hirschberger hat eine, wie ich meine, sehr subtile Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen gegeben, die die Rede vom absoluten Standpunkt haben kann. Ich bitte aber um Verzeihung, wenn ich sage, daß seine Unterscheidung völlig unhistorisch ist. Historisch gesehen ist dieser Begriff ja, soweit ich sehe, gegen Ende des 18. Jahrhunderts entstanden, und zwar auf eine ganz unauffällige und scheinbar ganz harmlose Weise. Jacob Sigismund Beck hat dem dritten Band seines Kant-Auszugs die Überschrift gegeben: *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*<sup>10</sup>, und in eben diesem Zusammenhang erscheint bei ihm die Formulierung „transzendentaler Standpunkt“. Hinter dieser Formulierung steht die These, man verstehe gar nicht, was die *Kritik der reinen Vernunft* will, wenn man nicht zuvor jenen *transzendentalen* Standpunkt eingenommen habe<sup>11</sup>. Aus dieser Rede wird dann im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert die Rede vom *absoluten* Standpunkt, der Begriff *transzendentaler* Standpunkt

---

<sup>9</sup> Bedenklicher sind im derzeitigen Pluralismus die Theologien, die sich so sehr auf fremde Ideologien einlassen, daß sie darüber vergessen, was des Glaubens ist.

<sup>10</sup> JACOB SIGISMUND BECK, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, Bd. III: *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, Riga 1796 (Nachdruck Brüssel 1968).

<sup>11</sup> Vgl. EBD. Vorrede (unpag.), S. 9: „Diese Beurtheilung sucht eigentlich zu zeigen, daß uns die ganze kritische Philosophie in allen ihren Behauptungen vollkommen aufgeschlossen ist, wenn wir uns jenes transcendentalen Standpuncts vollkommen bemächtigt haben.“ S. 14: „So lange wir aber dieses Standpuncts uns nicht gänzlich bemächtigt haben, so wird es nicht fehlen, daß auch die kritische Philosophie in allen ihren Behauptungen uns unverständlich bleiben wird. Ohne auf diesem Punkte uns zu befinden, können wir wohl an ihre Sprache uns gewöhnen, aber ein Schleyer wird unser Auge decken, so daß, ob wir gleich im Lichte wandeln, wir doch die Gegenstände nicht sehen werden, die uns umgeben.“

wird also durch den Begriff *absoluter* Standpunkt ersetzt<sup>12</sup>. Eben dadurch aber verbindet sich mit ihm – unerachtet aller inhaltlichen Differenzierungen bei den einzelnen Autoren – eine ganz präzise historische Bedeutung, nämlich die, daß ich überhaupt nicht philosophieren könne, wenn ich mich nicht zunächst einmal auf jenen Standpunkt des Absoluten erhoben habe. So etwa verwendet auch Hegel den Begriff, und nur damit Sie die ganze Tragweite dessen sehen, um das es hier geht, möchte ich noch eine weitere historische Anmerkung hinzufügen: Die Rede vom *richtigen* und *falschen* Bewußtsein stammt gleichfalls aus eben dieser Tradition. Sie verstehen die Gesellschaft überhaupt nicht, wenn Sie nicht das richtige Bewußtsein haben. Das ist die marxistische Weiterentwicklung oder Variante jener transzendentalphilosophisch-idealistischen Rede vom absoluten Standpunkt.

In einer solchen Bedeutung, meine ich (wenn wir uns nicht gänzlich mißverstanden haben), hat auch Herr Stallmach den Begriff gebraucht: Die Philosophie muß sich zunächst einmal auf den Standpunkt des Absoluten stellen, um überhaupt philosophieren zu können. Dies der Ansatz von Cusanus. Ich meine, man muß diese ganz konkrete historische Bedeutung und den Anspruch, der sich mit ihr verbindet, festhalten, damit die Frage nicht verwischt wird. Nehmen Sie als Beispiel die Hegel-Interpretation. Das Interesse an den Jugendschriften resultiert ja nicht zuletzt aus der Frage, wie Hegel auf die verrückte Idee komme, vom absoluten Standpunkt aus philosophieren zu wollen, auf diese doch wirklich den Blick verrückende Idee. Und genau das ist doch auch die Frage, die uns hier eigentlich so beunruhigt. Nun habe ich den Eindruck, Herr Colomer hat dieses Problem genau gesehen und versucht, philosophisch zu rechtfertigen, wie Cusanus vom absoluten Standpunkt her philosophieren könne. Damit konkurriert die Erklärung z. B. von Herrn Wyller, wenn er sagt: nein, das hat keine *philosophischen* Gründe, keine Gründe, die man etwa durch die Analyse der Struktur der Frage gewinnen könnte, sondern es hat ausschließlich *biographische* Gründe, Cusanus war Christ. Dem würde ich nicht zustimmen, und zwar zunächst einmal aus rein historischen Gründen.

Ich könnte dann bei vielen mittelalterlichen Autoren gar nicht mehr verstehen, warum sie immer wieder auf diese bohrende Frage *de Deo* zurückkommen, auf diese ständigen Versuche der Selbstvergewisserung. Sicher, Thomas von

---

<sup>12</sup> Vgl. z. B. die Rezension der Erlanger Litteratur-Zeitung zu JOHANN GOTTLIEB BUHLE, *Entwurf der Transcendental-Philosophie* (Göttingen 1798), Bd. I, Nr. 8 (11. Januar 1799): Buhle „gehört zu der grossen Menge unsrer philosophischen Schriftsteller, welche sich aus der Lecture der *Kantischen* Schriften überzeugt haben, dass der *hypothetische* und *transcendente* Standpunkt der meisten, älteren und neueren, Philosophen schlecht gewählt sey und dass der von diesem aus die Philosophie nie zu einer wahren Wissenschaft erhoben werden könne. Er glaubt mit Kant, dass der Standpunkt des Philosophen ein *absoluter* und *transcendentaler* seyn müsse“ (wiederabgedruckt bei: N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1970, S. 137).

Aquin oder Nikolaus von Kues waren Christen, aber ich kann mir nicht vorstellen, daß sich nicht auch der Christ die Frage stellt: Kannst du denn vor deiner Vernunft rechtfertigen, daß du Christ bist, daß du dein Leben auf Gott hin entwirfst usw.? Insofern meine ich, daß die biographische oder historische oder aus dem kulturellen Selbstverständnis ärgumentierende Erklärung dem Ernst der Frage nicht gerecht wird.

Aber ich will zum Schluß auch noch in aller Kürze die Gegenposition formulieren, die sich ja gleichfalls historisch festmachen läßt, etwa bei einem Mann, den ich bei all seinen Kanten und Schroffheiten und Ungerechtigkeiten und Platiitüden dennoch in mein Herz geschlossen habe, dem Berliner Buchhändler Friedrich Nicolai. Ich weiß, er war eine penetrante Natur, aber in einer irgendwo auch wieder liebenswerten Weise penetrant, denn er hat gegenüber den Vertretern des Idealismus immer wieder betont: das ist eine schlechte Philosophie, die vom *absoluten Standpunkt* aus philosophiert. Entweder gibt es so etwas wie die *allgemeine Menschenvernunft*, an der wir alle teilhaben und von der aus wir alle philosophieren, oder es gibt sie nicht, dann können wir gar nicht mehr philosophieren, dann können wir uns nur noch gegenseitig totschiagen. Die einen haben dann das *richtige Bewußtsein* und die anderen haben es nicht.

Also, Herr Hirschberger, verzeihen Sie mir, wenn ich so auf der historischen Bedeutung, die der Begriff absoluter Standpunkt nun einmal gewonnen hat, insistiere; aber ich meine, es ist vielleicht eines der wichtigsten Resultate dieses ganzen Symposions, daß deutlich geworden ist, daß da ein Punkt ist, wo die Cusanus-Interpretation mit allem Ernst weiterzugehen hat. Eben diesen Punkt möchte ich nicht verwischen lassen. Muß ich mich erst auf den absoluten Standpunkt stellen, um philosophieren zu können, oder muß ich zunächst einmal bei meiner Endlichkeit anfangen, bei der allgemeinen *Menschenvernunft*, um vielleicht am Ende auf den absoluten Standpunkt zu gelangen? Das ist, glaube ich, die zentrale Frage, die wir mitnehmen sollten.

HIRSCHBERGER: Herr Hinske, es ist sehr schön, daß Sie auf diesen Sinn vom absoluten Standpunkt hingewiesen haben. Diesen absoluten Standpunkt gibt es aber nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern den gab es auch schon im 14. Jahrhundert, wenn er dort auch noch nicht absoluter Standpunkt geheißen hat. Auch philosophierten manche schon wie Ihr Buchhändler von Berlin, indem sie sagten: Wir wollen so denken, daß jeder denkende Mensch mitdenken kann, daß keine Voraussetzungen mit eingehen. Wir wollen mit der absolut-menschlichen Vernunft arbeiten. Mit der allein. Jetzt bedauere ich, daß Herr Fritz Hoffmann nicht dagewesen ist. Denn er hat in seinem Holcot-Buch eine Menge von Beispielen dafür gebracht, wie diese sogenannten „*Nominalisten*“ gesagt haben: Wir schalten ab mit allen christlichen Voraussetzungen, auch theologischen Voraussetzungen, möglicherweise sogar mit den „gegenständlichen“ Voraussetzungen, und arbeiten nur mit reinen logischen Sätzen, mit dem inneren Sinn, mit der Möglichkeit des *componere et dividere*, und so wollen wir vorgehen. Ich bin gestern, während Hoffmanns Vortrag verlesen

wurde, auf die Vermutung gekommen, daß Cusanus nicht nur vom Platonismus her operiert, sondern tatsächlich auch von diesen Nominalisten einige Anregungen bekommen hat und zur rechten Zeit in seiner Philosophie in ihrem Sinn voraussetzungslos arbeiten wollte. Es ist nicht notwendig, daß der Christ sein existentielles Christentum immer in sein Philosophieren mit einbezieht. Ich tue es nicht, sondern ich versuche, so und sooft auf weite Strecken so zu denken, daß jeder mitdenken kann. Und das verstehe ich auch unter dem absoluten Standpunkt schon vor dem 19. Jahrhundert.

KREMER: Meine Damen und Herren, ich sehe, daß die Aufmerksamkeit nach wie vor groß ist, aber ich glaube, jetzt doch ein Zeichen setzen zu müssen, daß wir unser Symposion zu Ende bringen. Das Schlußwort wird gleich Herr de Gandillac sprechen. Ich möchte ihm nicht vorgreifen, aber ich darf doch wenigstens dem Auditorium für die ausgezeichnete Aufmerksamkeit und vor allem den Gesprächspartnern bei der Diskussion ein herzliches Wort des Dankes sagen.

## SCHLUSSWORT

von Prof. Maurice de Gandillac, Paris

Im Namen des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft habe ich die Ehre und auch die Freude, zum Schluß des Symposions allen Organisatoren, allen Teilnehmern, den Repräsentanten der Katholischen Akademie, der Theologischen Fakultät und der Universität Trier, auch allen jüngeren und weniger jungen Hörern, die aus mehreren Ländern hier versammelt sind, meinen, unseren herzlichen Dank zu sagen.

Vorgestern habe ich am Ende meiner Eröffnungsrede etwas von der Liebe gesagt. Es ist leichter, von der Liebe zu sprechen, als wirklich zu lieben. Das Thema des Kolloquiums war aber Erkenntnis. Auch für das nächste Kolloquium werden wir sicher noch dieses oder jenes Thema wählen, das zum Bereich des Wissens gehört. Doch Erkennen und Lieben sind untrennbar.

Möge der Friede der Herzen, der Friede der Völker, die Versöhnung, nach der wir alle streben, nicht nur ein frommer Wunsch, irgend eine Schwärmerei oder Utopie bleiben, sondern sich aus einem klaren Wissen begründen. Dazu soll der immer lebendige Geist des großen Kardinals uns anregen. Nochmals sage ich Ihnen meinen besten Dank, und: auf baldiges Wiedersehen!

## EPILOG

Von Hans-Georg Gadamer, Heidelberg

Zwischen Platon und Hegel – daß die faszinierende Figur des Cusanus da irgendwo hingehört, wird aus dem vorliegenden Tagungsbericht zwar völlig deutlich. Aber es bleibt strittig, wie er dahineingehört. Am Ende ist das ja auch eine Frage von sekundärer Bedeutung, oder besser, in dieser Verlegenheit steckt ein Resultat, das diese Frage von untergeordneter Bedeutung werden läßt. Die dichte Diskussionsatmosphäre, die einen aus diesen Blättern anweht, und die mich persönlich erneut mit Betrübniß erfüllt, daß ich nicht dabei sein konnte, gestattet es nicht, sich in der sicheren Distanz historischen Einordnens, Vergleichens und Unterscheidens zu halten. Platon und Hegel, diese Bezugspunkte unserer Vorstellung von der Geschichte der Metaphysik, verschieben sich selber, wenn sie von dem Denken dieses genialen Mannes her gesehen werden. Ist Platon noch der Schöpfer der Lehre von den „getrennten“ Ideen? Ist es erst eine spätere Umdeutung – durch Plotin und Proklos, durch Augustin und den Areopagiten –, die Platon zur Präfiguration christlicher Mystik stilisierte? Ist die nun bald zur Selbstverständlichkeit gewordene Abhebung des eigentlichen Platon vom sogenannten Neuplatonismus der Weisheit letzter Schluß? Ist auch nur die nicht minder selbstverständlich gewordene Entgegensetzung des Aristoteles gegen Platon, die in seiner minutiösen Kritik der Ideenlehre ihren Ausdruck hat, eine feste Gewißheit?

Wenn man bei Cusanus liest, daß es sich vielleicht mehr dabei um eine Differenz in der Ausdrucksweise handle, oder jedenfalls mehr um die Verschiedenheit der Perspektive auf das gleiche – von oben oder von unten –, dann kommt einem die eigene historische Informiertheit und Selbstsicherheit auf einmal verdächtig vor. Gewiß wußte NvK vieles nur aus zweiter Hand. Er las erst in reiferen Jahren griechische Texte. Er hatte auch nicht eine wohlgefüllte Bibliothek zur Verfügung, in der sich die großen Texte wenigstens in lateinischer Übersetzung alle vorfanden. Er war vielmehr einer jener Humanisten und Handschriftensammler, für den eine jede Abschrift einer lateinischen Übersetzung griechischer Autoren ein aufregendes Jagdobjekt bildete. Denn das waren ja seine „Quellen“, die den in der scholastischen Theologie seiner Zeit Wohlbewanderten mit der „platonischen“ Tradition unmittelbar konfrontierten. Es ist schwer, es ist fast hoffnungslos, zu realisieren, was solche Neukonfrontation mit den Platonikern – ja selbst noch mit Diogenes Laertius, den er erst gegen Ende seines Lebens (auf Lateinisch) zu lesen bekam und wovon die Schrift *De venatione sapientiae* zeugt – für jemanden bedeutete, der nicht über unsere Hilfsmittel und über unseren Reichtum an historischen Kenntnissen verfügt. Sicherlich war all solche Lektüre für ihn weit weniger ein Zuwachs an historischer Information

als unmittelbare Inspiration und indirekte Bestätigung seines eigenen Denkens.

Und nun gar der andere Bezugspunkt, Hegel. Gewiß gehört er, als der letzte, in die große Reihe der Platoniker, Aristoteliker, Neuplatoniker, die das philosophische Erbe der Griechen auf dem Boden des Christentums neu umsetzten. Auch er war kein Historiker, wenn auch als erster ein Denker, für den die Geschichte des Geistes seine ganze Wahrheit bedeutete. Dabei hat er, trotz seiner umfassenden historischen Kenntnisse, Cusanus gar nicht selber zur Kenntnis genommen. Die klassischen Kapitel seiner Geschichte der Philosophie, die Platon darstellen, vor allem den der späten dialektischen Dialoge, und Aristoteles, in dem er den spekulativen Fortsetzer Platons neu erkennt, klingen nicht nur wie Zeugenaufrufe für seine eigene Wahrheit – sie machen einem erstaunlicherweise das eigene historische Bewußtsein und seine nie völlig aufgebbare Fortschrittsgläubigkeit nicht minder suspekt wie des Cusanus unhistorische *Investigatio es tut*. Gewiß ist Hegels Geschichtsphilosophie und seine Geschichte der Philosophie ganz von ihrer „Endstiftung“ in der eigenen Gegenwart und von der eigensten Denkfigur seines spekulativen Idealismus her geprägt. Aber trotzdem mag man ihm da nicht immer folgen, weder in seiner Vorliebe für Proklos noch in dem alles vermittelnden Anspruch seiner eigenen einlinig fortschreitenden Dialektik. Immer wieder spiegeln sich uns beim Lesen Hegels Altertum und Neuzeit ineinander, oder er läßt gar das Alte dem Neueren zuvorkommen. Hier ist erst recht nicht zu einem geschichtlichen Abstand zu gelangen, und am Ende muß man sich eingestehen, daß gerade im Falle Hegels dieser Abstand einfach nicht existiert. Es ist noch immer die Begriffssprache Hegels, die unsere historischen Auffassungsformen beherrscht. Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das cusanische Denken hegelisch wiedertönt.

Als man sich entschloß, Maurice de Gandillac's Vorschlag zu folgen und die Trierer Tagung unter das Thema „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Erkenntnistheorie“ zu stellen, mochte das an die älteste Interessenahme an der cusanischen Philosophie anklingen, die im 19. Jahrhundert unter diesem Vorzeichen entwickelt worden war. Es war ja der Neukantianismus und insbesondere die große Leistung Ernst Cassirers gewesen, daß er die erste Vorbereitung des kritischen Gedankens im Denken des Cusanus entdeckt hatte. Heute liegt diese Art von Orientierung an der Erkenntnistheorie des Neukantianismus weit hinter uns. Wenn man heute dasselbe zum Thema erhebt wie damals, so ist es nicht mehr dasselbe. Gewiß liegt ein besonderer Akzent in den Trierer Verhandlungen auf der cusanischen Lehre von der Erkenntnis, und insbesondere auf dem Charakter der „Mutmaßung“ (*coniectura*), der der menschlichen Erkenntnis der Wirklichkeit allein zukommen kann. Auch ist das zweite große Hauptwerk des Cusanus nach *De docta ignorantia*, die zwei Bücher *De coniecturis*, in der letzten Zeit stark in den Vordergrund des Interesses getreten, vor allem dank Josef Koch und seiner durch Karl Bormann zu Ende geführten kritischen und quellenkritisch reich instrumentierten Herausgabe des Werkes in der Heidelberger Akademieausgabe. So ist die Frage höchst brennend geworden,

wie sich dieses zweite Werk mit seinen subtilen Zahlenspielen in das Ganze des cusanischen Werkes einordnet. Ist es eine Abweichung von der Hauptlinie des Suchens nach Gott, eine kritische Hinwendung zur Welterkenntnis und ihren Bedingungen? Indessen wird die Fragestellung der Erkenntnistheorie nicht mehr in der Weise isoliert, wie das dem Neukantianismus nahelag, und selbst die ehemals so beherrschende Frage nach der Vorbereitung der modernen Erfahrungswissenschaften durch die „negative Kosmologie“ des NvK steht nicht mehr im Vordergrund. Erkenntnistheorie meint jetzt weit mehr die Theorie der Erkenntnis Gottes, und es ist gerade die innere Verschlingung und Untrennbarkeit des Philosophischen und des Theologischen im Denken des Cusanus, was seine eigentliche Aktualität ausmacht. Eben das ist es aber auch, was Platon und Hegel an seine Seite ruft.

Man denke nur an die offene Frage, die der Platonische Parmenides-Dialog für uns heute ist. Wir kennen zwar die antike Erklärungsgeschichte des Dialogs recht wohl, und doch wird ein moderner Platonforscher Bedenken haben, mit solcher Selbstverständlichkeit die Frage nach dem Sein und dem Einen, dem Sein des Einen und dem Einen des Seins, als einen Quellentext zur Geschichte der negativen Theologie zu lesen. Lieber noch hält man es für logische Übungen oder für bloßes Spiel. Es ist auch kein Zweifel, daß man die spätantike Ausdeutung des Parmenides-Dialogs nicht einfach übernehmen kann. Trotzdem kann einem der Zweifel kommen, ob man den Platonischen Dialog überhaupt verstehen kann, wenn man nicht auch diesen Teil seiner Wirkungsgeschichte irgendwie in ihm verifizieren lernt. Ist die Frage nach dem Einen und dem Sein zugleich eine Frage nach dem Göttlichen? Vielleicht ist uns Cusanus dabei einen Schritt voraus.

Viel schwerer noch ist es, sich darüber klarzuwerden, in welchem Grade das Denken Hegels den Zugang zur Philosophie des Cusanus – wie übrigens in anderer Weise den zur Philosophie der Griechen überhaupt – präokkupiert. Zwar ist es nicht so schwierig, eine klare Unterscheidungslehre aufzubauen, die sich etwa als das Diesseits oder Jenseits von der zentralen Reflexionsstruktur des Selbstbewußtseins formulieren ließe. De Gandillac hat in seinem perspektivenreichen Einleitungsreferat gezeigt, wie sehr sich diese Unterscheidung auch durch die Vielheit des Vergleichbaren durchhält. Gleichwohl bleibt eine erstaunliche Übereinstimmung über den Abstand der Jahrhunderte hinweg in der Rolle, die bei beiden das Mysterium der Trinität spielt. Gerade hier aber wird es auf die Unterscheidung ankommen. Der christliche Inkarnationsgedanke ist von beiden Denkern, die darin in gewissem Sinne einzig sind, wirklich auf spekulative Weise durchdrungen worden, und damit haben sie dem philosophischen Begriff ein Äußerstes an Leistung abverlangt. Es handelt sich bei der Inkarnation eben nicht um Theophanie, das heißt um die menschengestaltliche Erscheinung von Göttern. Das zu denken, war die griechische Begrifflichkeit sehr wohl gerüstet. Man erinnere sich nur an die ebenso philosophische wie religiöse Bedeutung des Wortes „Parusie“. Inkarnation ist aber nicht Verkörperung des Göttlichen in sichtbarer Gestalt. Es ist vielmehr ein ganz und gar

ungriechischer Gedanke der wirklichen Menschwerdung, der dem griechisch geprägten Denken des Abendlandes durch das Christentum aufgegeben ist. Hier ist auch dem Platonismus eine letzte Grenze gesetzt. So hat denn auch Cusanus, wengleich in Fortführung neuplatonischer Ansätze, eine eigene Methode der „symbolischen“ Erforschung des Göttlichen entwickelt.

Es ist in diesen Blättern, wie mir scheint, mit Recht betont worden, daß damit die absolute Seinsdifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ausdrücklich bestätigt wird. Insbesondere die Beiträge von Hirschberger und Colomer machen es völlig überzeugend, daß es sich bei Cusanus nicht um eine Metaphysik der Subjektivität handelt.

In einem Punkte freilich hat die Diskussion in meinen Augen eine kleine Ergänzung und Einschränkung angebracht, und das ist in dem Gebrauch des Begriffes transzendente Deduktion. Wir wissen alle, wie vielgesichtig die Kantische Philosophie sich darstellt. Aber das durch Fichte und seine Nachfolger begründete Deduktionsideal, dem das Selbstbewußtsein oder die Spontaneität der Selbstsetzung zugrunde liegt, darf wirklich nicht mit Kants Gebrauch des Begriffes „transzendente Deduktion“ ineins gesetzt werden. Wahrscheinlich bedürfte es einer längeren Auseinandersetzung über den Begriff der Metaphysik bei Kant, wenn man sich über Gebrauch und Mißbrauch dieses Wortes im kantischen Zusammenhang einig werden wollte. Aber ich möchte doch ein gutes Wort für Kant einlegen. Er scheint mir weit mehr Platoniker als Hegelianer, und seine moralische Metaphysik ist unzweifelhaft durch das platonische Denken inspiriert.

Es ist sehr schätzenswert, daß einige der philosophischen Beiträge, insbesondere die Beiträge von Stallmach und Dupré, gleichwohl nicht davor zurückscheuen, die durch Hegel entwickelte Sprache des Idealismus zur Interpretation des Cusanus einzusetzen. Auf diese Weise kommen – gewollt oder ungewollt – gerade die Unterscheidungslehren in ein neues Licht. Es ist gar nicht leicht zu sagen, warum es einen so durchzuckt, wenn Stallmach etwa das Wort *Setzung* gebraucht oder auch das Wort *Vermittlung*. Beides läßt sich ganz schön von Cusanus her belegen – und doch... Noch offenkundiger wird die Problematik aber bei dem Beitrag von Dupré, wo schon der Titel „*Kausalität und Apriorismus*“ in den ganzen Abgrund blicken läßt. Im Grunde thematisiert Dupré damit den ontologischen Status von „Prinzip“. Er hat ganz recht, wenn er an diesem Punkte einsetzt. Das ist das neuplatonische Erbe, das Cusanus übernommen hat, das sich hier in seiner ganzen Zweideutigkeit auswirkt. Gewiß ist es ein Platonischer Gedanke, daß aus dem Ursprung alles hervorgeht. Aber wie wenig damit Kausalität im Sinne der *causa efficiens* gemeint war, lehrt doch der Timaios mit unwiderleglicher Klarheit. Auch NvK war sich in diesem Punkte über Platons Zurückbleiben hinter seiner eigenen Einheitsmetaphysik bekanntlich durchaus im klaren. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß Thomas in der Aufnahme der Aristotelischen Kosmo-Theologie dem Begriff der *causa movens* einen besonderen Akzent verliehen hat. Das klingt auch bei Cusanus nach, wie man Dupré zugeben muß.

Auf der anderen Seite bleibt es aber schief, das Wort Kausalität überhaupt mit der Causalehre des Aristoteles in Verbindung zu bringen. Des Aristoteles Betonung, daß die drei *causae*: *forma*, *materia*, *finis* dem Seienden selber innewohnen, während die *causa motrix* ja stets in einem anderen Seienden liegt, bleibt eine wichtige Instanz. Gewiß läßt sich beim Göttlichen auch im aristotelischen Sinne von einer Trikausalität sprechen, wie das Cusanus tut, weil der Begriff der *materia* hier überhaupt ausfällt. Aber wie sich in dieser Dreiheit die Bewegungsursache in ihrem Verhältnis zu den anderen Arten von *causa* ausnimmt, bleibt doch recht unklar. In der Diskussion versteckte sich das Problem ein wenig, sofern als Übersetzung für *causa* übereinstimmend „Grund“ festgestellt wurde. Aber ist damit für das Problem etwas gewonnen? Schließlich bleiben die drei Aspekte von „Prinzip“ (*ἀρχή*), die Aristoteles unterscheidet: Erstes, von wo aus etwas ist, entsteht oder erkannt wird, der umgreifende Rahmen, in dem auch alle Differenzierung des Causabegriffs ihren Platz findet. So wird mir die Spannung, die bei Cusanus zwischen Kausalität und Apriorismus bestehen soll, nicht recht überzeugend. Seine Unterscheidung von *principium* und *principiatum*, die ja doch auch einfach ein Traditionsstück ist, bleibt vielsinnig.

Mit großer Klarheit wird in dem Beitrag Colomers gezeigt, wie die Frage nach Gott mit den Fragen überhaupt innerlich zusammenhängt. Das hat eine primäre Evidenz, der sich das menschliche Denken nur schwer entziehen kann. Daß da ein Seiendes, theologisch gesprochen: ein Geschöpf, im Ganzen des Seienden, traditionell gesprochen: in der Natur, vorkommt, das Fragen stellt, ist doch wohl kaum ein geringeres Mysterium, als daß es nach etwas fragt, dessen Unerkennbarkeit ihm in gewisser Weise feststeht. Mir scheint, daß Cusanus es sehr wohl vermieden hat, seine Einheitsmetaphysik in eine pantheistische Folgerung verfließen zu lassen, und ich erinnere an die schönen Ergebnisse der Arbeit von Wackerzapp über das innere Verhältnis des NvK zu Meister Eckhart. In der Struktur des Fragens scheint mir eine Basis gewonnen, die jenseits dieser Gefahren liegt, und ich finde die Darlegungen von Haubst über den transzendentalen Horizont in glücklichem Einklang mit den Feststellungen Colomers. Der innere Zusammenhang zwischen des Cusanus Christologie und seiner Lehre von der *mens* wird gerade in dieser Perspektive evident. Wer wirklich fragt und über das Fragen nachdenkt, sieht sich in die Nähe des Begriffs der *complicatio* geführt. Denn alles Fragen hält sich mit Notwendigkeit seine möglichen Antworten in der Weise vor, daß diese wie eine Explikation seiner eigenen Intention antworten. Ich habe daher grundsätzliche Bedenken gegen die historisch-genetische Fragestellung in ihrer Anwendung auf die Bewegung des philosophischen Gedankens. Gewiß ist Josef Kochs Gegenüberstellung von Seinsmetaphysik und Einheitsmetaphysik eine gute deskriptive Hilfe, um den veränderten Aspekt zu fassen, den die Bücher *De coniecturis* gegenüber *De docta ignorantia* bieten. Aber mehr ist auch das nicht. Die „Entwicklung“ des Denkens bei Cusanus scheint von dieser Gegenüberstellung wenig affiziert, um nicht zu sagen, daß sie sie völlig ignoriert. Auch Bormanns

selbstkritische Bemerkung über die Abstraktionstheorie im *Compendium* gehört in diesen Zusammenhang.

Die Sache scheint mir gar nicht so sehr anders als die Frage nach dem nominalistischen Einschlag im Denken des Cusanus. Es ist sehr zu begrüßen, daß in dieser Publikation sich das Forschergespräch auch noch um den Beitrag Fritz Hoffmanns ergänzt hat und daß er auch selbst noch zu der von ihm schriftlich beigeordneten Darlegung und der an sie angeschlossenen Diskussion Stellung genommen hat. Es ist in der Tat mißlich, die souveräne Figur des NvK auf die Kämpfe und Auseinandersetzungen des Universalienstreits beziehen zu wollen. Durch seine Aufnahme des neuplatonischen Erbes hat er davon einen überaus fruchtbaren Abstand gewonnen. Es ist nicht einmal eine vermittelnde Lösung, die er vorschlägt, sondern, wenn ich recht sehe, die Gewinnung einer ganz anderen Basis. Es ist die Einzigartigkeit des „Wortes“, der *complicatio* und der *explicatio*, die in ihm gelegen ist, durch die er die alten Streitfragen hinterfragt. So kann es nicht überraschen, daß er zahlreiche Motive aufnimmt, die auf der Ebene des Streitens „nominalistisch“ genannt werden könnten. Ich glaube aber nicht, daß eine genauere Durchforschung der Schulzusammenhänge des Nominalismus, die freilich dringend zu wünschen ist, an dieser Sachlage etwas ändern wird.

So komme ich auf die grundsätzliche Frage zurück, die mir die reiche Dokumentation dieses Bandes förmlich aufdrängt: Ist „Philosophie“ wirklich eine solche Buntheit von Meinungen und Standpunkten, die sich aufeinander beziehen, gegeneinander abgrenzen, und die wir mit unserer historischen Gewissenhaftigkeit miteinander verrechnen können? Der Begriff des Fragens und des Fragehorizontes, in dem sich das menschliche Denken über sich selbst klar wird, scheint von einer überlegenen Reichweite. In diesem Horizont vergeht einem die Lust an direkter oder indirekter Rechthaberei, aber auch der historische Gleichmut, der sich im Abheben und Unterscheiden vergnügt. Die Sache des menschlichen Denkens scheint *eine*, von Platon bis Hegel und auch noch hinter Platon zurück und über Hegel hinaus. Vollends im Denken des Cusanus, in seiner Stellungnahme zu seinen großen Vor-Denkern, den Griechen und ihren Nachfolgern, und in der Vielfalt seiner eigenen Fragewege, wird uns die innere Konsequenz, aber auch die unübersteigbare Endlichkeit des Versuches, zu denken, anschaulich vor Augen geführt. Als er im Alter so etwas wie eine Ernte seiner eigenen Denkversuche zusammenzubringen sucht, stellt sich ihm dieselbe als eine Vielfalt von Feldern dar, auf denen die Jagd nach der Weisheit ihrem unverrückbaren Ziele folgt. Es ist alles andere als eine Abweichung von diesem Ziele oder eine Änderung in der Richtung des eigenen Suchens, wenn er gleichwohl noch in seinen letzten Lebensjahren über seine eigenen Explikationen hinausgeht. *Posse fieri, possesit* und *posse ipsum*, welch letzteres ihm auf dem Gipfel der Schau begegnet, sind Schritte eines folgerichtigen Explizierens des eigenen Frageweges, aber sie bleiben im schönsten Einklang mit seinen tragenden Grundeinsichten, insbesondere mit der Einsicht, daß menschliche Erkenntnis niemals die *praecisio* erreicht, von der sie weiß.

## ABKÜRZUNGEN UND SIGLA

- Akad.-Ausg. – Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1910 ff.
- Apol. doct. ign. – Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*
- Ap. theor. – Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*
- BCG – Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Münster/Westf. 1964ff.
- Beryl. – Nicolaus de Cusa, *De beryllo*
- BGPhThMA – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Münster/Westf. 1892 ff.
- BGPhThMA NF. – Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen – Neue Folge, Münster/Westf. 1970 ff.
- Comp. – Nicolaus de Cusa, *Compendium*
- Conc. cath. – Nicolaus de Cusa, *De concordantia catholica*
- Cribr. Alch. – Nicolaus de Cusa, *Cribratio Alchorani*
- CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, ed. Academia Caesarea Vindebonensis, Wien 1866 ff.
- CSt – Cusanus-Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930 ff.
- CT – Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929 ff.
- De aequal. – Nicolaus de Cusa, *De aequalitate*
- De coni. – Nicolaus de Cusa, *De coniecturis*
- De dato – Nicolaus de Cusa, *De dato patris luminum*
- De deo abscond. – Nicolaus de Cusa, *De deo abscondito*
- De fil. – Nicolaus de Cusa, *De filiatione dei*
- De Gen. – Nicolaus de Cusa, *De Genesi*
- De ludo – Nicolaus de Cusa, *De ludo globi*
- De mente – Nicolaus de Cusa, *Idiota de mente*
- De non aliud – Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis seu De non aliud*
- De pace – Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*
- De poss. – Nicolaus de Cusa, *De possess*
- De princ. – Nicolaus de Cusa, *De principio*
- De quaer. – Nicolaus de Cusa, *De quaerendo deum*
- De sap. – Nicolaus de Cusa, *Idiota de sapientia*
- De ult. – Nicolaus de Cusa, *Coniectura de ultimis diebus*
- De vis. – Nicolaus de Cusa, *De visione dei*
- Directio – Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud*
- Doct. ign. – Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia*
- DW – Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Stuttgart–Berlin 1936 ff.

- Enzyklopädie – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler: Philosophische Bibliothek Bd. 33, Hamburg 1959
- ErfThSt – Erfurter Theologische Studien, Leipzig
- Excit. – Faber Stapulensis, Excitationum ex sermonibus Nicolai de Cusa Libri X, Parisiis 1514. Siehe p (II, fol. 7<sup>r</sup> ff.)
- h – Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932 ff. und Hamburg 1951 ff.
- Husserl. – Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, veröffentlicht unter Leitung von H. L. van Breda, Den Haag 1950 ff.
- HWPPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart 1971 ff.
- LW – Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Stuttgart–Berlin 1936 ff.
- MFCG – Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von R. Haubst, Mainz 1961 ff.
- Misc. Med. – Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, Berlin 1962ff.
- NIMM – Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano: Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze 1970
- NvK – Nicolaus von Kues
- NvKdÜ – Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, hrsg. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische Bibliothek, Leipzig 1932 ff. und Hamburg 1949 ff.
- p – Nicolai Cusae Cardinalis Opera, ed. Faber Stapulensis, Parisiis 1514 (unveränderter Nachdruck: Frankfurt/M. 1962)
- PG – Patrologiae cursus completus, series Graeca, accurante I. P. Migne, Paris 1857 ff.
- PhJ – Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, München 1888 ff.
- PL – Patrologiae cursus completus, series Latina, accurante I. P. Migne, Paris 1844 ff.
- Predigten – Nicolaus von Kues, Predigten (1–294) nach der Zählung von J. Koch: CT I/7
- RBM – Royal British Museum. London
- Sermones – Nicolaus de Cusa, Sermones (I–CCC) nach der Edition von R. Haubst: h XVI–XIX
- SW – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 ff.
- Schr. – Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde., lat.-dt., Studien- und Jubiläumsausgabe, hrsg. von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, Wien 1964–1967

Stat. exper.	- Nicolaus de Cusa, Idiota de staticis experimentis
Theol. complem.	- Nicolaus de Cusa, De theologicis complementis
ThPh	- Theologie und Philosophie. Bis 1965: Scholastik, Freiburg-Basel-Wien 1926 ff.
TThZ	- Trierer Theologische Zeitschrift. Bis 1944: Pastor Bonus, Trier 1888 ff.
Ven. sap.	- Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae

a.	- articulus
Bd(e).	- Band (Bände)
d. (dist.)	- distinctio
ed.	- edidit (ediderunt)
Ed.	- Editio(n)
Epist. dedic.	- Epistula dedicatoria
fol.	- folium
H.	- Heft
in corp.	- in corpore
Ink.	- Inkunabel
lect.	- lectio
N.	- Nummer(us)
Praef.	- Praefatio.
Prol.	- Prolog(us)
q.	- quaestio
S.	- Seite
Sent.	- Sententia(ae)
tract.	- tractatus
vol.	- volumen
Z.	- Zeile
zit.	- zitiert

## REGISTER

### PERSONEN- UND ORTSVERZEICHNIS

zusammengestellt von Eva-Maria Horvath, Mainz

- Albert von Sachsen 140 f.  
 Albertus Magnus 45, 56 f., 81, 83, 164, 200  
 Alvarez-Gomez, M. 211, 213, 218, 244  
 Ambrosius 25  
 Ambrosius Traversari 25  
 Anaxagoras 26  
 Anonymus (De spiritu et anima) 74  
 Anselm von Canterbury 45, 57, 199, 226, 242, 266  
 Aristoteles 22, 26–28, 41, 50, 56, 63 f., 66 f., 75, 81–83, 128 f., 136, 146, 163, 174, 179, 182 f., 194–196, 200, 202, 206 f., 224, 242, 249 f., 253, 269, 275 f., 279  
 Athanasius 25  
 Auer, J. 134  
 Augustinus 24 f., 45, 51 f., 54, 75, 84, 106, 129–132, 141, 161, 188, 238, 242, 244, 249, 275  
 Averroes 128
- Barth, K. 236, 266  
 Basel 15  
 Bauch, B. 48  
 Baumgartner, M. 125  
 Baur, L. 45  
 Beck, J. S. 270  
 Beer, M. 253  
 Beierwaltes, W. 23, 93  
 Bernardus Silvestris 147  
 Bernhard von Clairvaux 147  
 Bernhard, J. 127  
 Bocheński, J. M. 136–138  
 Böhme, J. 34  
 Böhner, Ph. 125  
 Boethius 57, 88, 113, 146, 242  
 Bonaventura 41, 214, 226  
 Bormann, K. 62, 79, 80–85, 93, 276, 279  
 Bredow, G. v. 85, 162, 178, 197, 253  
 Buhle, J. G. 271  
 Burckhardt, C. J. 14  
 Buytaert, E. M. 125
- Caelestius 84  
 Cajetanus, Thomas de Vio 53, 138  
 Cassirer, E. 182, 190, 193, 222, 276  
 Chalcidius 25  
 Champier, S. 26  
 Cicero 25, 242  
 Colomer, E. 204, 219 f., 224–229, 231, 270, 278 f.  
 Coreth, E. 204, 244  
 Crathorn 143, 151–153, 155 f., 158, 165
- Dangelmayr, S. 237, 257  
 Descartes, R. 41, 176, 205–207, 213, 241, 244, 261  
 Diogenes Laertius 25, 275  
 Dionysius Cartusianus 249, 253  
 Dionysius Ps.-Areopagita 25 f., 28, 37 f., 41, 44 f., 47, 49, 54, 57, 74, 81, 113, 121, 146–148, 157, 200  
 Dupré, W. 116, 120 f., 168, 186, 194–203, 227, 263, 265, 278
- Eckhart 20 f., 26, 31, 76, 83, 113, 123, 147, 218, 279  
 Ehrle, F. 125  
 Epikur 26, 146
- Faber Stapulensis 26  
 Fabro, C. 207  
 Feigl, M. 251  
 Feuerbach, L. 24, 227, 234  
 Fichte, J. G. 59, 278  
 Fischer, B. 7  
 Flasch, K. 95, 124  
 Fräntzki, E. 59, 101  
 Franciscus de Marchia 140  
 Frank, E. 39
- Gadamer, H. G. 7 f., 22, 234, 275  
 Galan, P. C. 205–207  
 Galilei, G. 48  
 Gandillac, M. de 7, 13, 20 f., 101, 166, 209, 220, 223, 274, 276 f.

- Gestrich, H. 8, 13, 20  
 Geyer, B. 57, 127, 242, 244  
 Gilson, E. 127  
 Goethe, J. W. 53  
 Gomez-Caffarena, J. G. 204  
 Grabmann, M. 113  
 Gregor I. 25, 130  
 Gregor VII. 172  
 Gregor von Nyssa 54  
 Greshake, G. 84  
 Guelluy, R. 142
- Häring, Th. 29, 35  
 Happ, W. 101  
 Haubst, R. 8, 25, 29, 40, 56–58, 81 f.,  
 84, 95, 101, 113, 121, 123, 137, 140,  
 157 f., 161, 166, 186 f., 199, 228, 233,  
 238, 241 f., 252 f., 260–265, 269 f.,  
 279  
 Hegel, G. W. F. 21–38, 48, 66, 93 f.,  
 116, 119 f., 122, 185, 189, 191, 194,  
 209, 222, 262, 270 f., 275, 275–278,  
 280  
 Heidegger, M. 205–207, 211  
 Heidelberg 7, 18, 24, 140  
 Heimericus de Campo 57, 81, 83, 200,  
 224, 252  
 Heintel, E. 189  
 Heinz-Mohr, G. 186  
 Heisenberg, W. 53 f.  
 Henke, N. 189  
 Henricus Aristippus 25  
 Herakles 45, 143  
 Herold, N. 79 f., 227  
 Hildegard von Bingen 147  
 Hinske, N. 7 f., 60 f., 82, 160, 201, 261,  
 270 f.  
 Hirschberger, J. 25, 39, 54, 56–61, 83,  
 123, 166, 178, 194, 196 f., 210 f.,  
 266 f., 270, 272, 278  
 Hirt, P. 101  
 Hobbes, Th. 41  
 Hochstetter, E. 125, 142  
 Hödl, L. 164  
 Hoffmann, E. 16, 21, 210  
 Hoffmann, F. 7, 13, 86, 125, 127 f.,  
 134, 146, 150, 158, 160–167, 272, 280  
 Hoffmeister, J. 35
- Hofmann, L. 8, 13, 20  
 Hofmann, J. E. 56, 140 f., 234  
 Holcot, R. 127–131, 133–135, 142,  
 150 f., 153, 155, 157 f., 160, 165, 167  
 Horaz 82  
 Horvath, E.-M. 8  
 Husserl, E. 117 f., 262, 268
- Iamblichos 23  
 Israeli, I. 224  
 Italien 140  
 Ivo von Chartres 172
- Jacobi, K. 137, 235, 238, 240 f., 246,  
 249  
 Jaffé, Ph. 172  
 Jaspers, K. 240  
 Johannes Buridan 140  
 Johannes Scottus Eriugena 26, 74,  
 146–148  
 Johannes von Segovia 40  
 Johannes Duns Scotus 41, 127, 132,  
 166, 204  
 Johannes Gerson 140, 245  
 Johannes Lutterell 160  
 Johannes Mirecourt 166  
 Johannes Wenck 47, 58  
 Julian von Eclanum 84
- Kant, I. 35, 59–61, 144, 160, 175 f.,  
 180, 182, 188, 205–207, 219, 229–  
 232, 262, 271, 278  
 Kleber, H. 59 f., 225–227  
 Klemens von Alexandrien 127  
 Klibansky, R. 39, 234  
 Koch, J. 24 f., 39, 48, 70, 72 f., 85, 87,  
 96, 101, 119–121, 123, 129, 135, 137,  
 146–148, 155 f., 160, 163, 193, 276,  
 279  
 Krämer, W. 8  
 Kraus, J. 151  
 Kremer, K. 7 f., 15, 20, 44, 54, 58,  
 60 f., 79 f., 85, 116, 122 f., 161, 194–  
 196, 202 f., 224–227, 249, 251, 260,  
 273  
 Küng, H. 35
- Laktanz 75  
 Laurien, H. 8, 13, 17, 20

- Leibniz, G. W. 21, 53, 116, 196  
 Leonard, A. 29  
 Locke, J. 60  
 Löwith, K. 207  
 Lotz, J. B. 244  
 Lucilius 57  
 Luther, Martin 262
- Madsen, K. 119  
 Maier, A. 139 f.  
 Mainz 18, 20  
 Marsilius von Inghen 140  
 Martinez-Gomez, L. 222  
 Marx, K. 169  
 McThighe, T. P. 237  
 Mechthild von Magdeburg 147  
 Meersseman, G. 224  
 Meinhardt, H. 119 f., 164  
 Merlan, Ph. 44  
 Metzke, E. 234 f., 240  
 Meuthen, E. 172  
 Moerbecke, W. v. 25  
 Morente, M. G. 204  
 Morkel, A. 8, 13, 19 f.
- Nemisios von Emesa 82  
 Nicolai, Fr. 272  
 Nikolaus Albergati 50, 54, 63  
 Nikolaus Avicenna 25  
 Nikolaus von Oresme 140  
 Nogales, S. G. 204, 206
- Oide, S. 101  
 Orth, E. W. 117 f., 121, 268, 270  
 Oxford 140, 165
- Paris 140  
 Parmenides 36, 43, 56, 204–206  
 Pascal, B. 226  
 Pelagius 84  
 Peter, D. 8  
 Peter Abaelard 166  
 Peter von Erkelenz 259  
 Petrus Hispanus 159, 245  
 Petrus Johannes Olivi 139  
 Philon 23  
 Platon 22, 24–29, 36, 38, 47, 51 f.,  
 54 f., 57 f., 60, 67, 72, 123, 144, 146,  
 157, 175 f., 204–206, 210 f., 262, 266,  
 275, 275–278, 280  
 Platzeck, E.-W. 163  
 Plotin 22 f., 32 f., 42 f., 47, 51, 55 f.,  
 59, 93 f., 122 f., 249, 275  
 Porphyrios 23, 267  
 Proklos 22–26, 28 f., 32, 40, 43 f., 51,  
 55, 74, 100, 121, 146, 157, 275 f.  
 Protagoras 31, 68, 222  
 Pythagoras 26
- Rahner, K. 212  
 Raymundus Lullus 121, 157, 167, 224,  
 226  
 Rheinland-Pfalz 18  
 Ricoeur, P. 236  
 Ritter, J. 116, 245  
 Rössler, J. B. 13  
 Rom 30, 32  
 Rombach, H. 236  
 Rückert, Fr. 38  
 Rumi, D. 37
- Schepers, H. 8, 13, 143 f., 151–153,  
 156, 158–160, 165  
 Schlegel, F. 21, 37  
 Schlette, H. R. 94  
 Schmitz, M. L. 160  
 Schmucker, J. 249  
 Schnarr, H. 82, 101, 203, 224  
 Schneider, St. 54  
 Schubach, K. 13  
 Schulz, W. 207 f., 221, 223  
 Schwarz, W. 87, 94, 97, 101, 108, 121,  
 123 f.  
 Semler, 21, 36  
 Seneca 57  
 Senger, H. G. 24, 39, 130, 135, 137, 159  
 Simon, P. 57  
 Soden, H. v. 172  
 Soehngen, G. 134, 242  
 Sokrates 26 f., 43, 176  
 Sprengard, K. A. 7  
 Stallmach, J. 7, 80–84, 86, 117–121,  
 123 f., 162, 197–203, 218, 223, 260,  
 270, 278  
 Staudenmaier, F. A. 24  
 Stein, B. 8, 20

Steinlein, W. 7, 13  
Stirner, M. 227  
Stöeckle, B. 256  
Stuloff, N. 141

Thomas Avicenna 228  
Thomas von Aquin 41 f., 44 f., 58, 63,  
76, 81 f., 99, 127, 134–141, 148, 161,  
163, 165, 167, 195 f., 204, 206, 214,  
224, 226, 229, 242, 249, 255 f., 265,  
271, 278  
Thomas Bradwardine 140 f., 165  
Trier 7 f., 13, 15, 18, 32, 274  
Trost, K. H. 204

Uhlich, K. 8

Vazquez, M. 8

Vogel, B. 8, 17–19  
Volkmann-Schluck, K. H. 207 f., 218,  
221, 241

Wackerzapp, H. 279  
Wahl, J. 35  
Walter Burleigh 165  
Weier, R. 83  
Wien 140  
Wilhelm von Ockham 19, 131–133,  
139–143, 149 f., 153, 155, 157, 160,  
165 f.  
Wilpert, P. 31, 39, 164  
Wyller, E. A. 55 f., 121 f., 262, 271

Xhaufflaire, M. 234, 237 f.

Zenon 26, 36

#### HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

*(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift an, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die obige Seitenzahl)*

Cambridge, Pembroke College  
Cod. 236: 133

Erfurt, Wissenschaftliche Allgemein-  
bibliothek  
Cod. Amplonianus 4395a: 152

Hannover, Landesbibliothek  
Cod. LH XXXVI: 116

Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-  
Hospitals  
Cod. Cus. 44: 25  
Cod. Cus. 83: 224  
Cod. Cus. 220: 233, 240

London, Royal British Museum  
Cod. 10 C VI: 142, 150 f., 155

Melk, Stiftsbibliothek  
Cod. 59: 233

Oxford, Oriel College  
Cod. 15: 142, 150 f., 155

Straßburg, Bibliothèque Nationale et  
Universitaire  
Cod. 84: 40, 121

Vatikan, Biblioteca Apostolica  
Cod. Vat. Pal. lat. 149: 58  
Cod. Vat. lat. 1244: 233, 242, 254  
Cod. Vat. lat. 1245: 30, 34, 74, 193,  
233, 256, 259





15. DEZ. 1975

21. JULI 1976

28. 1. 77

27. JUNI 1977

10. JUNI 1978

3. JULI 1978

18. NOV. 1980

1. Sep. 1981

10. 09. 81

10. 12. 81

26. JULI 1982

