

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 hatte¹. 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 auslegte², 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-

¹ 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.

² 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 Gadamer³. 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“⁴, 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 innewohne⁵.

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 Bestimmung⁶. 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

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

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

⁵ EBD., S. 297.

⁶ EBD., S. 322.

untrennbar seien *principium essendi* und *principium cognoscendi*, Kenntnis und Leben, Ziel und Notwendigkeit⁷.

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“ erträumt⁸, während seiner Meinung nach die „konkrete Geschichte“ – welche übrigens „nicht eilig“ sei – durch „Umleitungen“ fortschreite⁹. 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 ansehe¹⁰. 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 nachwies¹¹, hat Hegel auf griechisch die *Theologia Platonis*, dann die

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

⁸ EBD., Bd. XVII, S. 139.

⁹ EBD., S. 65.

¹⁰ EBD., Bd. XIX, S. 45.

¹¹ 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 hinüberzugelangen¹².

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“¹³. Nebst weiteren Andeutungen, sind die Stellen der *Predigt 155* (Zählung nach Koch), wo der *spiritus vitae* mit dem unsterblichen Intellekt gleich-

¹² *Sermo* LII (Pred. 43).

¹³ *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 sich¹⁴.

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 besaß¹⁵. Vielleicht nach Cicero, mit zwei Irrtümern aber, die ein flüchtiges Lesen oder eine brüchige Erinnerung beweisen, führt er auch noch in *De venatione sapientiae*¹⁶ eine Stelle aus *Menon* an¹⁷, 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 reperitur¹⁸.

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

¹⁵ 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.

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

¹⁷ PLATON, *Menon*, 82 B ff.

¹⁸ *Apol. doct. ign.*, (h II, S. 10, Z. 9 – 12). Bei einer späteren Eintragung (Cod. Cus. 44, fol. 1^v) 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 trennen¹⁹. 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 suchte²⁰.

III

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

¹⁹ 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 Ihesu, 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*, Parisii 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).

²⁰ *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* bezeichne²¹.

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 wird²². Trotz aller strengen Äußerungen über die *aristotelische Sekte*, die das Prinzip der Koinzidenz als *Häresie* verurteilt²³, sowie über die mangelhafte aristotelische Auffassung des dritten Momentes im Verhältnis von Form und Materie (*privatio*, statt *nexus*, als *inchoatio formae in materia*)²⁴, 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* richtet²⁵. 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“²⁶. 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

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

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

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

²⁴ *Beryl.* 25.

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

²⁶ *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 wahrhafte Zweiheit verkannt, welche aus zwei echten Unendlichkeiten bestehe, *finibilis infinitas* (*post omne ens*) und *finiens infinitas* (*ante omne ens*)²⁷. 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 lassen²⁸.

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 wollte²⁹. 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 geht³⁰, 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 nennen³¹ und mit einem Licht, das in die Augen falle, vergleichen könne³².

²⁷ *De princ.*: Schr. II, S. 248 f.

²⁸ *Directio* 10.

²⁹ *De mente* 2.

³⁰ EBD. 14.

³¹ *Röm* I, 19.

³² *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 unterschätzt³³. 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“.

³³ 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 müsse³⁴.

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 entsprechen³⁵. 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 erkennen³⁶. 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

³⁴ *Predigt* 158, Cod. Vat. lat 1245, fol. 57^{ra}: „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“.

³⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 387 ff.

³⁶ *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)³⁷ die mechanischen und liberalen Künste erfand und schließlich das religiöse Wissen empfing als Weg zur göttlichen Sohnschaft³⁸. 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“ bezeichnet³⁹, 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 Kulturkreises⁴⁰.

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 anleiten⁴¹. 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 sollten⁴². 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 bedauern⁴³. Wie Obstbäume sollen

³⁷ Protagoras 320 C – 322 D.

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

³⁹ *Enzyklopädie* § 549, Bemerkung, S. 426 ff.

⁴⁰ 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.“

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

⁴² *Conc. cath.* passim.

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

auch Völker durch Einpfropfung befruchtet werden⁴⁴; jede Rasse spiele so nach den klimatischen Bedingungen, die ihre Gaben und Grenzen mitbestimmen, ihre Rolle⁴⁵; 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)⁴⁶. 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 bestimme⁴⁷. 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 ἐτερότης⁴⁸, 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 entferne⁴⁹. 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*⁵⁰, Hegel mehr als Andersheit und Entfremdung denn

⁴⁴ *De coni.* II, 8 (h III, N. 16).

⁴⁵ EBD. II, 15.

⁴⁶ *Conc. cath.* II, 34, und III, 6.

⁴⁷ *Enzyklopädie* § 89, S. III.

⁴⁸ PROKLOS, *In Parmenidem*, ed. V. COUSIN, Paris 1864, S. 735.

⁴⁹ PLOTIN, *Enneades* III, 7, 11.

⁵⁰ 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 wurde⁵¹. 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 Kreisels⁵² 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“⁵³, 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

⁵¹ PLOTIN, *Enneades* VI, 9, 9.

⁵² *De poss.* (h XI/2, N. 18).

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

selbst definiere, sich als dreifaltige bekunde⁵⁴. 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“⁵⁵. 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 Erhabenheit⁵⁶. Die gegenseitige Durchkreuzung der beiden Pyramiden in der *figura paradigmatica*⁵⁷ 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.

⁵⁴ *Directio* 5 (h XIII, S. 12, Z. 18).

⁵⁵ *Enzyklopädie* § 566, S. 447.

⁵⁶ *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^{ra}, 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.

⁵⁷ *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“⁵⁸. Später äußert er auch mit Worten wie „Das Reich Gottes kommt“⁵⁹ 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“ sei⁶⁰. 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 sollten⁶¹.

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 umwandle⁶². 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 überwinden⁶³. Das Wort *metaphysisch*

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

⁵⁹ *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.

⁶⁰ TH. HÄRING, a. a. O., I, S. 38.

⁶¹ *Theologische Jugendschriften*, a. a. O. S. 75.

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

⁶³ *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“⁶⁴.

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“⁶⁵.

⁶⁴ *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).

⁶⁵ *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“⁶⁶, 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 geschenkt⁶⁷. 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“⁶⁸ 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”.

⁶⁶ *Enzyklopädie* § 473, S. 383.

⁶⁷ *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”.

⁶⁸ *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“⁶⁹.

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 bezeichnet⁷⁰. 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.

⁶⁹ 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).

⁷⁰ 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).