

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. 216r) 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 assimilatur 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 entgegenstellen. 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 angestregten 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).