

## „ENTWICKLUNG“ UND „HARMONISIERUNG“

Zur Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

### I

Die folgenden Überlegungen greifen noch einmal eine Thematik des Nikolaus-Cusanus-Symposiums auf, das im Oktober 1973 in Trier gehalten wurde<sup>1</sup>. Die Frage nach dem Einfluß „nominalistischer“ Denker auf Nikolaus von Kues löste damals eine lebhafte und kritische Diskussion aus<sup>2</sup>. Allein die Tatsache, NvK in Zusammenhang mit nominalistischen Fragestellungen oder Thesen zu bringen, mußte provozierend wirken<sup>3</sup>. Zu deutlich ist sein Denken im Grunde der neuplatonischen Tradition verpflichtet, so daß sich schon der Begriff „Nominalismus“ für die gewohnten philosophiegeschichtlichen Vorstellungen wie ein Fremdkörper in dieser Philosophie ausnimmt. Im Hintergrund der dem Referat folgenden Diskussion über diese Sache standen aber auch methodologische Fragen, die sich auf die Rolle der beiden Begriffe „Entwicklung“ und „Harmonisierung“ in der Philosophiegeschichte konzentrieren lassen.

Wir scheuen uns, sehr disparate Vorgänge im Zusammenhang einer Entwicklung zu verstehen. Mit Recht! Eine solche Zusammenschau birgt die Gefahr einer voreiligen Harmonisierung in sich. Schon die Zusammenstellung ähnlicher Aussagen, die verschiedenen Autoren entnommen werden, lockt den Verdacht hervor, daß dabei eine inhaltliche Verschiedenheit vorschnell harmonisiert wird. Allerdings beobachten wir auch bei den scholastischen Magistern selbst öfters eine Tendenz zum Ausgleich des Gegensätzlichen<sup>4</sup>. In der Darstellung und Analyse der cusanischen Philosophie gab es daher in allen Referaten ein zweifaches methodisches Prinzip: das der quellenkritischen Analyse und das der geistesgeschichtlichen Einordnung und Weiterführung dieses Denkentwurfes. Am Ende meldete sich aber immer stärker die Frage nach dem Ureigenen, was Nikolaus Cusanus unvertretbar geleistet und selbst als die

---

<sup>1</sup> Siehe MFCG II (1975): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposiums in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973.

<sup>2</sup> Vgl. F. HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei NvK*: MFCG II (1975) 125-167.

<sup>3</sup> Vgl. H.G. GADAMER, *Epilog*, EBD. S.280.

<sup>4</sup> Nur auf zwei Beispiele sei hingewiesen. Zu Robert Holcots harmonisierendem Umgang mit der Lehre des hl. Thomas vgl. meinen Artikel: *Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?*: ThPh 49 (1974) 236-251. Als Beispiel eines sachlichen Ausgleichs vgl. TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*: BGPhThMA NF. Bd. 8, Münster 1973, S. 145-153.

eigenste Aufgabe seines Lebens angesehen hat. Dabei tauchte der Begriff vom „absoluten Standpunkt“ des cusanischen Denkens auf, worunter schließlich die Eigenständigkeit seines philosophischen Fragens verstanden wurde. Die philosophiegeschichtlichen Hinweise, die Norbert Hinske zum Begriff des „absoluten Standpunktes“ gab<sup>5</sup>, ersetzen diesen Begriff durch denjenigen der „allgemeinen Menschenvernunft“ als des inhaltlich voraussetzungslosen Anfangs aller Philosophie. Hier kommt der Impuls zum Denken und zum Weiterdenken des sachlich Vorgegebenen allein aus der „absolut-menschlichen Vernunft“, wie es Johannes Hirschberger in dem abschließenden Diskussionswort<sup>6</sup> nochmals präzisiert hat (wobei das Adverb „absolut“ in seinem scholastischen Sinn, d. h. „losgelöst“ nämlich von allen inhaltlichen Voraussetzungen gebraucht ward). Ein in diesem Sinne absoluter Gebrauch der Logik als Instrument des Denkens ist tatsächlich ein typisch methodisches Merkmal „nominalistischer“ Autoren<sup>7</sup>. Doch damit soll in der Frage möglicher Einflüsse des Nominalismus auf Nikolaus von Kues nichts vorweggenommen werden, weil man dazu nichts sagen kann, ohne vorher einige klärende Überlegungen über den erkenntnistheoretischen Ansatz und theologische Aussagen „nominalistischer“ Autoren angestellt zu haben. Mit diesen Vorüberlegungen ist die Aufgabe des Artikels umschrieben. Ich beginne mit der Frage nach dem „absoluten Standpunkt“.

## II

Im 61. Jahr seines Lebens bezeichnete Nikolaus von Kues sein geistiges Werk als „*Jagdzüge nach der Weisheit*“<sup>8</sup>. Dieser Ausdruck zeigt an, wie sehr der Geist dieses großen Denkers stets in Bewegung war, wie wenig ihm sein Werk als ein fertiges und abgeschlossenes System vorschwebte. Der Kontext enthält noch einige weitere Aussagen, die dies bestätigen: Er habe die Früchte seiner Jagdzüge, also die Erkenntnisse der Weisheit, bis dahin für immer wahrer gehalten<sup>9</sup>. Er erinnert an sein früheres Werk mit dem Titel: „Über das Gott-

<sup>5</sup> In der Diskussion zu: R. HAUBST, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des NuK*: MFCG 11 (1976) 233–273. 272.

<sup>6</sup> Vgl. EBD. S. 272 f.

<sup>7</sup> Johannes Hirschberger verwies in diesem Zusammenhang freundlicherweise auf mein Holcot-Buch (*Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhThMA NF. Bd. 5, Münster 1972).

<sup>8</sup> *De venatione sapientiae*, Prologus (p I, fol. 201<sup>r</sup>).

<sup>9</sup> EBD. (p I, fol. 201<sup>r</sup>, Z. 3–5): „Propositum est *meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere; . . .*“ Der Ausdruck „veriores“ ist a-logisch. Der logischen Wahrheit ist es fremd, mehr oder weniger wahr zu sein. Darum signalisiert diese Ausdrucksweise das cusanische Verständnis der menschlichen Erkenntnis als eines ständigen Weges zur Wahrheit, wie es dem Begriff der „Mutmaßung“ zugrunde liegt.

Suchen"<sup>10</sup>. Er bekennt, daß er sein Programm eines suchenden, sich niemals zufrieden gebenden Verlangens nach Weisheit in seinen „Mutmaßungen“ immer wieder aufgegriffen habe<sup>11</sup>. Nun, da er im Alter „seine Jagdzüge nach der Weisheit“ in einer Art *summula* für die Nachwelt zusammenfassen will, bedient er sich einer Vorlage, des Werks des Diogenes Laertius über „*Das Leben der Philosophen*“<sup>12</sup>, das ihn ständig bei seinen Ausführungen begleiten soll, in denen er doch eigentlich *seinen* philosophischen Weg zeichnen will. Denken als spontane geistige Bewegung, jedoch niemals isoliert von den Ergebnissen, den offen gebliebenen Problemen, den Herausforderungen der vorausgegangenen und der zeitgenössischen Philosophie: damit läßt sich formal umschreiben, was am Ende des Cusanus-Symposiums 1973 als der „absolute Standpunkt“ der cusanischen Philosophie angesteuert wurde.

*De venatione sapientiae* zeigt uns Cusanus in entschiedener Hinwendung zum Neuplatonismus des Proklos und Dionysius unter gewissen Korrekturen gegenüber dem ursprünglichen Platon, besonders in der Erkenntnislehre. Im 6. und 7. Feld bricht die neuplatonische *Metaphysik* vollends durch, geleitet von den Begriffen der Einheit und der Gleichheit. In der Frage der *Aussagbarkeit* wird Proklos gegen Platon zitiert. „Im Anschluß an Dionysius leugnet er (scil. Proklos), daß man vom Ersten aussagen könne, es sei das Eine und das Gute, wenn auch Platon dieses so nannte, denn es sei gänzlich unaussagbar“<sup>13</sup>. Nikolaus fügt hinzu, daß man diesen Autoren, Dionysius und Proklos, folgen solle, darum weise er die Studierenden an ihre Werke.

*De venatione sapientiae* stellt inhaltlich wie formal ein äußerst prägnantes Zeugnis cusanischen Denkens dar. Die drei Ebenen der Weisheit<sup>14</sup> und die zehn Felder, auf denen sie „erjagt“ wird<sup>15</sup>, ergeben ein philosophisches Schema, das höchstens bei Lull eine Parallele hat. Nikolaus bekannte im Prolog, daß er zu dieser zusammenfassenden Schau auf *seine* Philosophie von einem Philosophen angeregt wurde. Über Diogenes Laertius treten noch viele andere Autoren in den Verlauf dieser Abhandlung ein. Aber solche Anregungen durch-

---

<sup>10</sup> EBD. (Z. 7 f.): „conscripti dudum conceptum de quaerendo deum.“

<sup>11</sup> EBD. (Z. 8): „Profeci post hoc et iterum signavi coniecturas.“

<sup>12</sup> Vgl. EBD. (Z. 9 f.).

<sup>13</sup> *Ven. sap.* 22 (p I, fol. 209<sup>v</sup>, Z. 41 f.). Die Stelle folgt auf den Dionysius entnommenen Hinweis, daß Negationen, die als Einschränkungen (Privationen) die Erhabenheit anzeigen, wahrer sind als einfache Affirmationen. Sie sind eigentlich bedeutungsvolle Affirmationen (*praegnantes affirmationes*).

<sup>14</sup> *Ven. sap.* 11 (p I, fol. 205<sup>r</sup>, Z. 3–5): „Prima in qua ipsa reperitur uti est aeternaliter. Secunda in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia in qua in temporalis fluxu similitudinis lucet a remotis.“

<sup>15</sup> EBD. (Z. 5–8): „Primum nomino doctam ignorantiam. Secundum – possess. Tertium – non aliud. Quartum lucis. Quintum – laudis. Sextum – unitatis. Septimum – aequalitatis. Octavum – connexionis. Nonum – termini. Decimum – ordinis.“

ziehen ja auch seine früheren Werke, ohne die Eigenständigkeit seines Denkens aufzuheben. Man studiere z. B. den quellenkritischen Apparat der von Bruno Decker vorbereiteten und von Karl Bormann besorgten Edition des *Compendium*<sup>16</sup>. Die meisten der dort zitierten Autoren, bei denen sich Parallelen zur Lehre des Nikolaus von Kues finden, sind im Text nicht namentlich genannt. Die sorgfältige Edition zeigt mit diesen Hinweisen, wie sehr der in sich so eigenständige Entwurf des NvK mit der Philosophie seiner Zeit und ihren Quellen verbunden war. Dies bis ins einzelne zu erkennen und aufzuzeigen, beeinträchtigt nicht die Eigenständigkeit des Cusanus. Vielmehr tritt diese noch stärker hervor, wenn sich zeigt, mit welcher ursprünglicher Kraft er auch andersartige Impulse in sein eigenes Denken integriert hat. Zugleich lassen solche quellenkritische Vergleiche erkennen, daß Nikolaus seine Philosophie nicht isoliert zu den Problemen seiner Zeit entwickelte. Er läßt sich anregen zur Assimilation der Früchte, die ihm die Philosophie der Alten und deren Kommentierung und Weiterführung durch die Magister der Universitäten Heidelberg, Padua und Köln, an denen er seine Bildung empfing, reichten. Damit erweist sich sein Denkwurf als Glied in der umfassenden *Entwicklung* der Geschichte, ohne daß seine Eigenständigkeit eingegeben wird. Bevor wir uns den hier auftretenden Fragen zuwenden, soll nun noch einmal das Nominalismus-Thema aufgegriffen werden.

### III

Die Frage nach Parallelen oder Relationen oder Verbindungen zwischen der Lehre des NvK und dem Nominalismus erfordert eine sehr *differenzierende Behandlung und Ausdrucksweise*. Was immer sich an positiven Hinweisen ergeben mag, sie reichen nicht aus für den Satz: Nikolaus Cusanus war Nominalist. Eine solche Behauptung ist nicht nur einfach falsch, sie würde auch die oft sehr feinen Differenzierungen in der Wirklichkeit überdecken. Clemens Baeumker schrieb den Satz: „Dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel. Und doch ist auch hier nichts beliebter als solche formelhafte Etikettierung. Nicht am wenigsten gegenüber dem geistigen Leben des Mittelalters“<sup>17</sup>. Die Frage nach nominalistischen Tendenzen bei NvK – wenn das vorliegende Problem zunächst einmal so ungeschützt formuliert werden darf – tauchte aber in Trier 1973 nicht zum ersten Male auf. Paul Wilpert hatte sie bereits sehr eindringlich auf dem Cusanus-Kongreß in Brixen 1964 gestellt<sup>18</sup>,

<sup>16</sup> NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia*, Vol. XI, 3: *Compendium*. Edidit BRUNO DECKER, cuius post mortem curavit CAROLUS BORMANN. Hamburg 1964.

<sup>17</sup> CL. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*: BGPhThMA Bd. XXV, H. 1/2, Münster 1927, S. 139–179, 139. Zit. bei B. DECKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, hg. von R. HAUBST: BGPhThMA Bd. XLII, H. 1, Münster 1967, S. 599 f.

<sup>18</sup> Vgl. MFCG II (1975) 164 Anm. 10.

und Josef Koch sprach in einem Diskussionsbeitrag auf dem Cusanus-Symposium 1967 von einer „ausgesprochen nominalistischen Erkenntnistheorie“ im *Compendium*<sup>19</sup>. So darf man wohl die Feststellung machen, daß die angestoßene Frage weiter offen geblieben ist. Die Ursache dafür liegt nicht zuletzt in der Tatsache, daß die Grundfrage, was denn überhaupt mit „Nominalismus“ bezeichnet werde, bis heute nicht eindeutig beantwortet ist. Darauf wurde auch im Laufe der Diskussion auf dem Cusanus-Symposium in Trier öfter hingewiesen<sup>20</sup>. Ich bin allerdings sehr im Zweifel, ob im weiteren Verlaufe der Nominalismus-Forschung so bald eine Einigung wenigstens über eine Namensdefinition erreicht werden kann. Diese Skepsis stammt aus dem eigenen Umgang mit der Materie wie aus dem Schicksal, das meinen Arbeiten über Wilhelm Ockham und seinen „Anklägern“ im Urteil der Fachgelehrten widerfahren ist. Meine erste Ockham-Kritik<sup>21</sup>, in der ich an Hand der Gegenschrift des Johannes Lutterell Ockhams Erkenntnislehre als Nominalismus bezeichnete, stieß auf den entschiedenen Widerspruch von Philotheus Böhner<sup>22</sup>. Er bezeichnete bekanntlich die Erkenntnistheorie Wilhelm Ockhams als „realistischen Konzeptualismus“.

Seine grundlegende Beweisführung<sup>23</sup> ist gegen C. N. Bittle<sup>24</sup> und J. Gredt<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. EBD. S. 163.

<sup>20</sup> Vgl. EBD. S. 162 f., 165, 280.

<sup>19</sup> Vgl. EBD. S. 163.

<sup>21</sup> F. HOFFMANN, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (nach der Hs C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels)*: Breslauer Studien zur historischen Theologie, NF. Bd. IX, Breslau 1941, bes. S. 6, 24, 27, 31–34, 55, 102 f., 107 f., 112, 121, 166.

<sup>22</sup> Vgl. PH. BÖHNER, *Der Stand der Ockham-Forschung*: Franz. Stud. 34 (1952) 12–31; auch in: PH. BÖHNER, *Collected Articles on Ockham*, hg. von E. M. BUYTAERT: Franc. Institute Publications, Philosophy Series No. 12, St. Bonaventure – Louvain – Paderborn 1958, S. 15, 19 f.

<sup>23</sup> Vgl. PH. BÖHNER, *The realistic conceptualism of William Ockham*: Collected articles, S. 156–174.

<sup>24</sup> Böhner gibt Bittles Urteil mit folgenden Worten wieder: „According to this distinguished author, the main point in conceptualism ‘is the contention that the content of our universal ideas is not realized in any form whatever in the individual sense-objects; there is no foundation in the things themselves which would justify the intellect in forming universal ideas.’“ EBD. S. 157; C. N. BITTLE, *Reality and the Mind, Epistemology*, New York 1938, S. 237.

<sup>25</sup> Ich zitiere den Text nach zwei zeitlich auseinander liegenden Auflagen, in denen er fast unverändert beibehalten wurde. J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Freiburg i. Br. <sup>6</sup>1932 und <sup>13</sup>1961, *recognita et aucta ab EUCHARIO ZENZEN*, N. 114,2: „Conceptualistae (*veteres Stoici* ed. ZENZEN: *Zeno et stoici*, *Conceptualistae saeculi XIV et XV*: Guilelmus Occam, Joan Buridanus, Petrus de Alliaco, Gabriel Biel, tandem Kant et Kantiani) admittunt quidem conceptus universales, quos tamen merum mentis figmentum esse docent, cui nihil in rerum

gerichtet, die Ockham nach Böhners Urteil einen „idealistischen Konzeptualismus“ vorwerfen, der in Wirklichkeit nicht existiere. Doch zeigen die zitierten Stellen, daß dieser „idealistische Konzeptualismus“ in Wahrheit eine deutliche nominalistische Tendenz enthält. Böhner argumentiert für sein Urteil über Ockhams Erkenntnislehre in zwei Schritten: „1. Der Inhalt unserer Begriffe wird gebildet in einem Erfassen oder Ergreifen der Wahrheit“<sup>26</sup>. „2. Der Inhalt unserer Gedanken steht in einer Relation der Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit“<sup>27</sup>. Beide Thesen werden aus den Quellen belegt.

Böhner wollte damit die „Wirklichkeitsstreue“ der ockhamistischen Erkenntnistheorie herausstellen. Betrachtet man die beiderseits vorgebrachten Argumente, so dürfte es sich zeigen, daß die Diskussion am eigentlichen Fragepunkt vorbei geht. Die Frage lautet nämlich nicht, ob eine Realerkenntnis auf der Grundlage der anderen Erkenntnistheorie möglich ist, sondern wie sie zustande kommt und wie sie erkenntnistheoretisch erklärt wird.

Wir werden dies sogleich angesichts einer neuen Variante in der Beurteilung des Ockhamismus sehen. Jan Pinborg, von dem wir die jüngste Darstellung der mittelalterlichen Logik erhalten haben<sup>28</sup>, bezeichnet Ockhams Lehre als ein „voll entwickeltes nominalistisches System“<sup>29</sup>. Dieses Urteil geht allerdings von der Logik Ockhams aus. Nach Pinborg ergibt sich der Unterschied zwischen der nominalistischen Logik und derjenigen der Realisten nicht aus einer konsequenteren Formalisierung<sup>30</sup>, sondern infolge der Interpretation der Logik in der Semantik<sup>31</sup>. Um dies zu verstehen, muß man von der „erkenntnistheoretischen Hauptthese“ Ockhams ausgehen, „daß es außerhalb des Intellektes nur individuelle Gegenstände mit individuellen Eigenschaften gibt“<sup>32</sup>. Robert Guelluy hat wohl zum ersten Mal den Einfluß der Ontologie auf die Erkenntnislehre Ockhams ausführlicher beschrieben<sup>33</sup>, einer Ontologie, in der das geschaffene Sein

---

natura respondeat“. Bei Gredt wird deutlich zwischen Nominalisten und Konzeptualisten unterschieden. Zu den ersten wird nur *ein* Denker des M.A. gerechnet: Roscelin (ca. 1050–1124).

<sup>26</sup> PH. BÖHNER, *The realistic conceptualism*, S. 159: „The content of our concepts is the conception or grasping of reality“.

<sup>27</sup> EBD. S. 161: „The content of our thought is in the relation of similitude with reality“.

<sup>28</sup> J. PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter*: Problemata 10. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

<sup>29</sup> EBD. S. 127.

<sup>30</sup> Ph. Böhner sah in der Formalisierung der Logik das besondere Verdienst Ockhams: „In der Logik hat Ockham vor allem dahingearbeitet, sie von aller Metaphysik zu säubern und sie rein formal aufzubauen.“ Vgl. DERS., *Stand der Ockham-Forschung*: Coll. Art., S. 17.

<sup>31</sup> Vgl. J. PINBORG, *Logik und Semantik*, S. 127.

<sup>32</sup> EBD.

<sup>33</sup> Vgl. R. GUELLEY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain 1947, bes. S. 157, 358. Schon Hochstetter hat auf die innere Verbindung von Gottesbegriff, Weltverständnis und Erkenntnistheorie bei Ockham hingewiesen.

nur aus einzelnen Seienden besteht. Da die Allgemeinbegriffe natürliche Zeichen für die Gegenstände sind, kann nur die Aussage, der Satz, zum wissenschaftlichen Bezeichnen dienen. Allerdings gehören die für die wissenschaftliche Erkenntnis grundlegenden Sätze in den Bereich der *oratio mentalis*<sup>34</sup>. Sie bewirkt Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Dies impliziert aber den durch die *species* gewonnenen Wesensbegriff<sup>35</sup>.

Damit sind wir in der Aporie der Ockham-Interpretation; denn die Allgemeinbegriffe entstehen nach Ockham natürlich (infolge einer natürlichen Ähnlichkeit der Einzeldinge untereinander und zwischen diesen und dem Begriff) – und zugleich gibt es *in re* nichts, was ihnen entspricht<sup>36</sup>. Hier stoßen wir auf das entscheidende Kriterium der nominalistischen Erkenntnistheorie: Der Begriff wird nicht durch die in das Wesen des Dinges hineinschauende und dieses lichtende Tätigkeit des Intellektes gewonnen, sondern entsteht infolge eines unmittelbaren Kausalnexus zwischen dem intuitiv erkannten Gegenstand und dem erkennenden Intellekt<sup>37</sup>. Der Begriffsbedeutung entspricht jedoch nichts *in re*<sup>38</sup>. Die Frage, wie ein Allgemeinbegriff einem Individuum zukommt, d. h.

---

Ockhams 'Welt' besteht aus der Menge der Einzeldinge, die allein den Gegenstand der natürlichen Erkenntnis bilden. Vgl. E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham*, Berlin 1927, S. 17–22.

<sup>34</sup> Vgl. J. PINBORG, *Logik und Semantik*, S. 128.

<sup>35</sup> Vgl. EBD. S. 130. Auf dem hier geschilderten Dilemma beruht die unentschlossene Haltung in der Species-Theorie bei Robert Holcot, der in den grundlegenden Lehren der Erkenntnistheorie ein Schüler Ockhams ist. Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 232–237.

<sup>36</sup> Vgl. J. PINBORG, *Logik und Semantik*, S. 131.

<sup>37</sup> Schon Hochstetter hat einen solchen, die einzelnen Erkenntnisabläufe durchwaltenden, naturhaften Zusammenhang bei Ockham nachgewiesen. Vgl. a. a. O. S. 89f.

<sup>38</sup> Für zahlreiche Belege setze ich hier zwei Stellen aus Ockhams *Summa logicae*. GUILIELMI DE OCKHAM *Summa logicae*, ed. PH. BÖHNER, G. GÁL, ST. BROWN, St. Bonaventure – New York 1974, Pars I cap. 17, p. 59: „Ad aliud dicendum est quod loquendo de vi vocis et secundum proprietatem sermonis concedi debet quod nullum universale est de essentia cuiuscumque substantiae. Omne enim universale est intentio animae vel aliquod signum voluntarie institutum; nullum autem tale est de essentia substantiae, et ideo nullum genus, nec aliqua species nec aliquod universale est de essentia substantiae cuiuscumque, sed magis proprie loquendo debet dici, quod universale exprimit vel explicat naturam substantiae, hoc est naturam, quae est substantia.” EBD. cap. 43, p. 123 f.: „Sciendum est, quod nihil praedicatur univoce proprie loquendo nisi quod est commune ad multa, hoc est nisi illud quod significat multa vel natum est significare multa. Et ideo quia substantiae primae sunt propriae, et non significantes multa, ideo non praedicantur univoce. Secundae autem substantiae significant multa. Hoc enim nomen 'homo' non significat primo unam naturam communem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omnes homines particulares, sicut auctoritate Damasceni prius ostensum est.” – In den sogleich folgenden Zeilen spricht Ockham seine Vorstellung über das Zustandekommen der Allgemeinbegriffe aus.

wie ich feststellen kann, daß in dem Satz *'hoc est homo'* *'homo'* für ein bestimmtes Individuum supponiert, bleibt eigentlich offen. Sie ist für Ockham mit der Tatsache des Zusammenhanges zwischen intuitiver Erkenntnis und intellektiver Begriffsbildung beantwortet. Die intuitive Erkenntnis löst mit der Erfassung des einzelnen Gegenstandes die Bildung des Allgemeinbegriffes aus. Wissenschaftliche Erkenntnis vollzieht sich demnach allein im Umgang mit Aussagen; diese richten sich auf die individuellen Gegenstände außerhalb des Intellektes. Für die Logik als Instrument des Erkennens folgt daraus eine Verlagerung ihres Schwerpunktes von der intensionellen Logik zur extensionellen<sup>39</sup>. Die Begriffe als Teile der Sätze werden als Zeichen für die Dinge gesetzt. Sie erschließen aber nicht deren *Wesen*, obwohl sie durch die intuitive Erkenntnis der Dinge unmittelbar bewirkt werden.

Von dieser Stelle aus müssen wir auf jene Aussagen bei NvK blicken, in denen er ausdrücklich bekennt, daß die *Wesenheit* der Dinge für die menschliche Erkenntnis unerschließbar ist. Nur der göttliche Intellekt berührt das *Wesen* der Dinge unmittelbar; denn durch ihn, ihre eigene Wahrheit, erhielten sie ja ihr Sein<sup>40</sup>. Der menschliche Intellekt hingegen befindet sich in dieser Welt der

---

Weil wir darin seine konzeptualistische („nominalistische“) Erkenntnistheorie bestätigt und veranschaulicht finden, füge ich diesen Text hier hinzu: „Ille enim qui primo instituit hanc vocem 'homo', videns aliquem hominem particularem, instituit hanc vocem ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam qualis est ille homo. Unde de natura communi non oportuit eum cogitare, cum non sit aliqua talis natura communis.“ – Der letzte Satz grenzt jedoch diese Erkenntnistheorie gegen einen extremen Nominalismus ab, indem er den Allgemeinbegriff als ein Zeichen hinstellt, das *einem* Begriff (und nicht vielen) in seiner Zeichenfunktion gegenüber vielen Menschen zugeordnet ist. Obwohl der Begriff „Mensch“ zuerst zugleich viele einzelne Menschen bezeichnet, wird er darum nicht äquivok gebraucht. – Hierin liegt ein Hauptargument für diejenigen, die Ockhams Erkenntnistheorie als „realistischen Konzeptualismus“ kennzeichnen. Der Text lautet: „Non tamen est haec vox 'homo' aequivoca, quamvis significet multa aequo primo, quia est signum subordinatum uni conceptui et non pluribus in significando illos plures homines aequo primo.“

<sup>39</sup> Vgl. J. PINBORG, *Logik und Semantik*, S. 127.

<sup>40</sup> Vgl. *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 1–9): „Assis hic totus, ut ad *coniecturarum varietatem* subintres. Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere posse conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam intelligibile ipsum; solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter. Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens existit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur, in aliis intellectibus aliter atque varie.“ Ähnlich in seinem Spätwerk *Ven. sap.* 33 (p I, fol. 215, Z. 5–10): „Si cuncta profunda meditatione ponderas, reperies venatores ad vim vocabuli diligenter perspexisse, quasi vocabulum sit praecisa rerum figuratio. Sed quia vocabula sunt per primum hominem rebus imposita ex ratione quam homo concepit, non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari.“



sinnenhaften Dinge wie im Zustand des Schlafes. Sein Geist muß in die Welt der Sinne hinabsteigen, um aus den Bildern die Begriffe zu gewinnen. Erst die Urteilskraft erhebt ihn in die Ähnlichkeit mit Gott, da in ihr die *sapientia aeterna* widerstrahlt<sup>41</sup>. Dennoch vermag er auf Erden nur ein konjekturales Wissen zu erreichen, in der Andersheit der begrifflichen Bilder<sup>42</sup>. Diese sind das ureigenste, schöpferische Werk der menschlichen Erkenntniskraft. In ihnen vollzieht sich Erkennen und Urteilen, sie vermitteln aber über die Phantasmata auch die Ähnlichkeit mit der Welt der einzelnen Dinge<sup>43</sup>. Mit dem „Nominalismus“ steht bei NvK die gnoseologische Distanz zwischen dem Erkennen und der Wesenheit der realen Welt; von ihm trennt NvK die neuplatonische Begründung, nach der die Wesenheiten allein der *forma formarum* offen sind, zu der hin allerdings alle *nomina* immer unterwegs sind<sup>44</sup>. Dennoch muß festgehalten werden, daß die Begriffe Schöpfung des menschlichen Geistes sind und nur in Andersheit die Wesenheit der Dinge abbilden. Der wissenschaftliche Umgang mit der Welt, die auch bei NvK eine Welt der einzelnen Dinge ist, umschließt gleichsam zwei Bereiche, nämlich den des reinen Denkens, des urteilenden Ordnen und Entscheidens einerseits und den der realen Dinge andererseits. Im ersten Bereich ist die menschliche Erkenntniskraft ähnlich schöpferisch und selbständig wie der göttliche Geist gegenüber der realen Welt, die er erschaffen hat. Im zweiten Bereich, gegenüber den Gegenständen der realen Welt, gelangt der menschliche Geist nur zu einem konjekturalen Wissen. NvK spricht von einer Mannigfaltigkeit der Konjekturen, weil die Selbigkeit, in sich unausfaltbar, „in der Andersheit mannigfaltig und unterschiedlich ausgefaltet“ wird<sup>45</sup>.

Hier steht die „Einheitsmetaphysik“ des Cusanus als leitendes Prinzip darüber. Sie bewirkt jedoch Einheit und Trennung. Sie begünstigt eine Verselbständigung des reinen Denkens und seiner „Techniken“: der Logik, des Symbolismus, der mathematischen Formen. Mit Hilfe dieser Techniken läßt sich mit den Dingen der Welt vortrefflich operieren, ohne daß man an die Wesenheiten herankommt, die in das Gebiet der intelligiblen Welt gehören. In solcher Funktion sahen und gebrauchten nach Pinborg *die Neuplatoniker* die aristotelische Logik, nämlich als ein Kalkül der Begriffe, mit dem man an das

---

Non enim ratio, quam homo concipit, est ratio essentiae rei, quae omnem rem antecedit.”

<sup>41</sup> Vgl. K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (Descensus und Ascensus) bei NvK*: MFCG II (1975) 66, dort auch die Stellennachweise.

<sup>42</sup> Vgl. den Text in Anm. 40.

<sup>43</sup> Zur Bedeutung von *assimilatio* und *abstractio* bei NvK Vgl. K. BORMANN: MFCG II (1975) 66 f.

<sup>44</sup> Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei NvK*: MFCG II (1975) 49.

<sup>45</sup> *De conic.* I, II (h III, N. 55, Z. II).

eigentlich intelligible Wesen der Welt nicht herankommt, das aber durch seine „Distinktion der erste Schritt ist zu dem Schauen, in dem sich das Getrennte wieder vereinigt (Simpl. 12,10 ff.)“<sup>46</sup>. Pinborg bemerkt abschließend, daß „man mit Lloyd von einer ‘nominalistischen’ Logik der Neuplatoniker sprechen kann“<sup>47</sup>. Dieses Beispiel zeigt uns, wie *neuplatonische* „Einheitsmetaphysik“ und „nominalistische“ Trennung von Erkennen und Sein *einander zugeordnet sein können*. In diesem Zusammenhange verweise ich auf die für NvK ganz eigenartige Verselbständigung der symbolischen und mathematischen Formen gegenüber der realen Welt der einzelnen Dinge, die ich bereits in meinem Beitrag zum Trierer Cusanus-Symposium vom Jahre 1973 herausgestellt habe<sup>48</sup>.

Die Welt der einzelnen Dinge! Sie allein ist nach NvK Gegenstand der Verstandeserkenntnis. Aber auch hier ist wieder ein Unterschied zum zeitgenössischen Nominalismus und seiner „Metaphysik des Singulären“. Cusanus kennt keine zwei einander gleichen Gegenstände in der Welt. Vergleicht man die konkreten Einzeldinge, so zeigt sich, daß keiner von der Beschaffenheit (*ποιότης*) des anderen ist. Kein Wie-sein (*ποιότης*) gleicht dem anderen, aber jedes „Wie-sein“ nimmt in Andersheit am *einen* Wie-sein teil, das der Bestimmungsgrund für alle Dinge ist, die in verschiedener Weise an ihm teilhaben<sup>49</sup>. Zwei Parallelen zum „nominalistischen“ Seinsverständnis lassen sich hier feststellen: die Überzeugung von der je eigenen Beschaffenheit der einzelnen Dinge, aus denen die Welt besteht, und die Lehre von der Andersheit der Dinge, die sie stets zurückbleiben läßt hinter der absoluten Wahrheit. Diese Lehre „schafft Raum für einen gewissen Relativismus menschlicher Setzung in der Wissenschaft und noch darüber hinaus“<sup>50</sup>. Bei diesen Feststellungen muß aber sogleich daran erinnert werden, wie stark sich Cusanus in der Lehre von der *similitudo* in *unitas* und *alteritas* durch die neuplatonische Plato-Auslegung bestimmen ließ. J. Hirschberger hat auf diesen Traditionsstrom von Platon über Parmenides und Proklos hingewiesen<sup>51</sup>, und Cusanus hat sich gerade in

---

<sup>46</sup> Vgl. J. PINBORG, *Logik und Semantik*, S. 37.

<sup>47</sup> EBD.

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>49</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 34, Z. 1–9): „Unde non est nisi una omnium ratio, quae diversimode participatur. Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, quia probatum est superius non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem.“

Der Hinweis: „quia probatum est superius“ führt uns auf einen Text gleich am Anfang des Werkes (EBD. I, 3: h I, S. 9, Z. 3–8): „Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem, ut unum aequalius uni sit quam alteri . . . , patet non posse aut duo vel plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint.“

<sup>50</sup> J. HIRSCHBERGER: MFCG II (1975) 49.

<sup>51</sup> EBD. S. 50 f.

dem hier zitierten Text aus *De docta ignorantia* zu Platon und Dionysius als den Vätern der Einheitsmetaphysik bekannt<sup>52</sup>. So steht dieser Ontologie wieder die Einheitsmetaphysik Pate. Sie kann ihr aber nicht die Öffnung zu einem für damals modernen Verständnis der materiellen Welt verwehren, das bereits von einem kräftigen Stoß des Empirismus getroffen wurde. Mag sich auch in den Spätwerken des NvK die neuplatonische Denkweise immer stärker durchsetzen, wie es mir etwa *De venatione sapientiae* deutlich zu zeigen scheint, bis zuletzt verkündet er den konjekturalen Charakter allen menschlichen Erkennens, auch wo dieses Adjektiv nicht ausdrücklich gebraucht wird<sup>53</sup>. Das Interesse des Cusanus für Empirie, Mathematik und Sprachanalyse<sup>54</sup> bleibt aber immer verbunden mit seinem an Plato und den großen Neuplatonikern (wie Proklos, Ps.-Dionysius) orientierten Einheitsdenken.

#### IV

In der Lehre von der Gotteserkenntnis scheint mir eine viel deutlichere Verwandtschaft zwischen „nominalistischen“ Autoren und NvK vorzuliegen. Sie betrifft vor allem den Begriff vom *deus absconditus*, d. h. die für menschliches Erkennen unerreichbare Wesenheit Gottes. Ich vergleiche hier Aussagen von Wilhelm Ockham und Robert Holcot mit entsprechenden Texten bei NvK. Um eine bloße Wiederholung meines Referates auf dem Symposium von 1973 zu vermeiden, will ich hier besonders auf die theologische Bedeutung und Tiefe aufmerksam machen, auf die wir in der Lehre von der Gotteserkenntnis bei Ockham und Holcot stoßen und die in der Nominalismuskritik meist übersehen wurde.

In *drei Thesen* umschreibt Wilhelm Ockham negativ und positiv die dem Menschen mögliche Gotteserkenntnis. Die *erste These* stellt die Verborgenheit Gottes heraus: Weder Gottes Sein noch Gottes Wesenheit noch irgend etwas, das zum eigentlichen Sein und Wesen Gottes gehört, kann in sich und ohne Vermittlung eines anderen Miterkannten erkannt werden<sup>55</sup>. Diese Aussage kann durchaus in der Tradition der

<sup>52</sup> *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 34, Z. 1–9).

<sup>53</sup> Ich verweise auf *Comp.* I oder *Ven. sap.* 33: De vi vocabuli. Ferner: *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 15–19): „Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam *coniecturamur*. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur.“

<sup>54</sup> Vgl. dazu die Hinweise von W. DUPRÉ und R. HAUBST: MFCG 11 (1975) 190 f. u. 245–248.

<sup>55</sup> WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 3 q. 2 F (*Opera plurima*, Lyon 1494–1496, Réimpression 1962 – so auch im folgenden – fol. m8<sup>va</sup>, Z. 43–47): „Per hoc dico ad quaestionem, quod nec divina essentia nec divina quidditas nec aliquid intrinsecum deo nec aliquid quod est realiter deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a deo concurrat in ratione obiecti.“

scholastischen Theologie verstanden werden. Als Zeuge genügt hier die Autorität des hl. Thomas, der ja die Möglichkeit der Gotteserkenntnis am positivsten beurteilt hat. Thomas stellt die Verborgenheit Gottes in drei stufenweisen Aussagen heraus: (1.) Gottes Wesenheit kann nicht in sich erkannt werden<sup>56</sup>, (2.) sondern nur von den Geschöpfen her, insofern sie sich in diesen repräsentiert<sup>57</sup>. (3.) Durch kein Geschöpf kann erfahren werden, was Gott in sich ist<sup>58</sup>.

Die *zweite These* Ockhams besagt Gottes Erkennbarkeit in einem ihm eigenen zusammengesetzten Begriff, dessen Teile natürlicherweise von den (geschaffenen) Dingen gewonnen werden können<sup>59</sup>. Hier finden wir eine teilweise Übereinstimmung mit dem, was Thomas von Aquin über die Anwendung bestimmter „Namen“ auf Gott sagt. Nach Thomas werden solche Namen zwar von den geschöpflichen Dingen genommen, aber sie bezeichnen Gott eigentlich, weil Gottes Vollkommenheiten sich in den geschöpflichen Dingen repräsentieren<sup>60</sup>. Auch Ockham sagt von den Begriffen, mit denen wir Gott bezeichnen, daß sie Gott „eigen“ sind; jedoch besteht der Grund hierfür in einer (parallelen) Abstrahierbarkeit solcher Begriffe von Gott und von den Geschöpfen.

Allerdings bleiben Begriffe wie 'Sein', 'Weisheit', 'Gutheit', auf die Geschöpfe angewandt, in ihrem Bedeutungsgehalt getrennt (wie wir gleich sehen werden, zielen trotzdem die Begriffe stets auf das eine Seiende, mögen sie dessen Wesen oder dessen Eigenschaften bezeichnen), während sie, auf Gott angewandt, zu einem *nur Gott eigenen zusammengesetzten Begriff* werden. Der Text zeigt, wie in der theologischen Aussageweise Ockhams die thomasische, auf der Analogie beruhende Beweisführung durch ein konzeptualistisches Vorgehen abgelöst wird<sup>61</sup>. Der Schluß des zitierten Textes läßt ein Innehalten der Gotteserkenntnis bei dem begrifflichen Aussagevorgang erkennen: „Dennoch wird hier nicht Gott erkannt, sondern *etwas*

---

<sup>56</sup> THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 13 a. 2 ad 3: „Essentiam dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est.”

<sup>57</sup> EBD.: „... sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum.”

<sup>58</sup> DERS., *S. c. g.* IV c. 7: „Per nullam creaturam sciri potest de Deo, quid est.”

<sup>59</sup> WILHELM OCKHAM, a. a. O. F (Z. 47–50): „Secundo dico, quod essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus.”

<sup>60</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 13 a. 2 c.

<sup>61</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, a. a. O. G (fol. m8<sup>v</sup>, Z. 12–48): „Secundum patet, quia sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest deus, quia aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis . . . Sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis deo et alicui alteri. Ergo omnes illi simul accepti facient unum conceptum proprium deo, et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, deus in illo conceptu cognoscetur. . . . Et omnes isti conceptus simul non poterunt verificari nisi de solo deo, ex quo per positum nulla sapientia creata est bonitas creata nec e converso. Et ita cum possit concludi, quod aliquid ens est bonitas et sapientia et sic de aliis, quae vocantur attributa, sequitur quod deus isto modo cognoscitur in conceptu composito sibi proprio.”

von Gott Anderes, weil alle Terme dieses Satzes: 'Ein Seiendes ist die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Liebe usw.' nur Begriffe sind, von denen keiner in Wirklichkeit Gott ist. Und dennoch werden alle diese Terme erkannt. Also wird mittels dieser etwas von Gott Anderes erkannt, aus dem dieser Satz (nämlich: 'Das Seiende ist die Weisheit usw.')

erkannt wird"<sup>62</sup>.

Entscheidend ist für unseren Vergleich, daß dieses Entzogenensein Gottes gegenüber der menschlichen Erkenntnis theologisch mit seiner Verborgenheit begründet wird, wofür sich Ockham auf das übereinstimmende Zeugnis der „Heiligen“ beruft. Indem Gott sich der menschlichen Erkenntnis nur in einem Begriff mitteilt, bleibt er in seiner Wirklichkeit dem menschlichen Geiste verborgen, so daß niemand in diesem Leben Gott erkennen kann. Etwas von Gott Verschiedenes tritt als Erkenntnisobjekt vor den Menschen! Setzt man aber den Begriff oder den Erkenntnisinhalt mit dem Erkenntnisakt in eins, dann muß erst recht gesagt werden, daß Gott nicht in sich erkannt wird, weil er nicht in einer ihm eigenen Erkenntnisweise, sondern in einer ihm und allen gemeinsamen erkannt wird. Und dennoch ist er es, der den Erkenntnisakt unmittelbar bestimmt<sup>63</sup>.

So eröffnet dieser theologische Konzeptualismus den Weg der Hingabe an den verborgenen Gott und steht damit in einer Nähe zur mystischen Theologie, besonders zu deren Zweig der *theologia negativa*. Die dritte These weist in diese Richtung. Mit ihr schließt der in den Anmerkungen 55 und 59 zitierte Text: „Drittens sage ich, daß Gott für uns erkennbar ist in einem in gewisser Weise einfachen Begriff, der künstlich gebildet wird, um Gott damit zu bezeichnen, und zwar in einem konnotativen und negativen, ihm eigenen Begriff“<sup>64</sup>.

Nachdem Ockham die Gotteserkenntnis allein in den Bereich des Begrifflichen verlegt hat, kann er nun sehr kühn sein. Die Kühnheit liegt in den Ausdrücken: „in einem einfachen, . . . ihm eigenen Begriff“. Hier trennt sich Ockham von *Thomas*, bei dem sich die Gotteserkenntnis auf dem Grund der Seinsanalogie erhebt. Der Gegensatz besteht in Ockhams Beharren auf der

---

<sup>62</sup> WILHELM OCKHAM, a. a. O. G (Z. 48–54): „Et tamen deus in se non cognoscitur, quia aliquid aliud a deo hic cognoscitur . . .”

<sup>63</sup> WILHELM OCKHAM, a. a. O. IK (fol. nr<sup>rb</sup>, Z. 49 – fol. nr<sup>va</sup>, Z. 10): „Ita potest dici in proposito, quod quamvis nihil terminet actum intelligendi nisi unus conceptus, qui non est deus, quia tamen ille conceptus est proprius deo, et quicquid potest praedicari de deo, praedicatur vere de illo conceptu, quamvis non pro se, sed pro deo, ideo dicitur deus cognosci illo conceptu. Et haec est intentio omnium sanctorum frequenter innuentium, quod nullus in hac vita potest deum cognoscere, et hoc est verum in se ita, quod nihil aliud concurrat in ratione obiecti respectu actus nostri cognoscendi. Verumtamen si tenetur opinio, quod conceptus seu intentio animae est ipsamet intellectio, tunc posset dici, quod deus non cognoscitur in se, quia non cognoscitur cognitione propria, sed communi sibi et aliis; et ideo non dicitur in se cognosci, quia aliud concurrat in ratione obiecti. Et tamen secundum istam opinionem immediate terminaret actum cognoscendi.”

<sup>64</sup> WILHELM OCKHAM (Fortsetzung des Textes in Anm. 59, Z. 50–54): „Tertio dico, quod est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo modo simplici ad placitum instituto ad significandum, et hoc in conceptu connotativo et negativo sibi proprio.”

konzeptualistischen Fassung: Gott wird im Begriff erkannt, und zwar in einem konnotativen (mitbezeichnenden, also nicht denotativen) und negativen Begriff. Was in der gleichen *quaestio* ein wenig später als „Beweis“ gesagt wird, ist tatsächlich nur eine erweiternde Wiederholung der dritten These<sup>65</sup>. Dort weist Ockham jedoch auf die vorausgehende *distinctio* zurück. Ich hebe der Kürze halber aus den umfangreichen Darlegungen Ockhams nur zwei Aussagen hervor. Sie betreffen beide die *Univokation des Seinsbegriffes*.

1. Selbst bei den Geschöpfen zielen die Begriffe, die wir für die Eigenschaften eines Dinges gebrauchen, auf das Ding selbst, dessen Sein *in recto* bezeichnet wird, die Eigenschaft aber *in obliquo*. Das Sein des einzelnen Dinges kann nicht geteilt werden in 'Sein' und 'Eigenschaften'; es ist immer ein einziges und wird daher univok vom Sein und von den Eigenschaften ausgesagt<sup>66</sup>. Zwei Motive bestimmen diese Aussage Ockhams, nämlich erstens die 'Metaphysik des Singulären' und zweitens der Konzeptualismus. 2. Vom Konzeptualismus her wird Ockhams Lehre über die Univokation des Seins geprägt. Sie ist für ihn ein Vorgang der Aussage, nicht eine Befindlichkeit des Seins. Von diesem Ansatz her muß Ockhams Aussage über die Univokation bei Gott und den Geschöpfen gesehen werden.

„*Univokation*“ ist für Ockham „Einheit des Sagens“<sup>67</sup>. In dieser den Gottesnamen betreffenden Fassung der Univokation erreicht Ockham eine eigenartige Nähe des Geschöpfes zu Gott, die sich aber ganz im Bereich der Aussage bewegt. Wird dieser Text vom Ende her gelesen, so zeigt sich, wie der Konzeptualismus plötzlich eine ganz neue Nähe zu Gott eröffnet, die sich in der Einheit der Aussage über Gott und Geschöpf erweist. Das Motiv der Verborgenheit Gottes wird hier ergänzt durch das andere: die Gleichheit auf der Ebene der begrifflichen Aussage. Solche theologische Motivationen des Konzeptualismus müssen im Auge behalten werden, wenn man von Ockham her auf NvK blickt.

---

<sup>65</sup> EBD. H (fol. n1<sup>ra</sup>, Z. 2–13): „Tertio dico, quod deus potest cognosci a nobis in conceptu simplici connotativo et negativo sibi proprio . . .“

<sup>66</sup> OCKHAM stellt diese These gegen ihre Gegner besonders heraus. Vgl. *I Sent.* d. 2 q. 9 BB (fol. 18<sup>ra</sup>, Z. 18–38).

<sup>67</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 2 q. 9 K (fol. 16<sup>rb</sup>, Z. 28–36): „Circa primum dico, quod univocum proprie accipitur pro voce univoca, quia accipitur secundum quod distinguitur contra aequivocum vel denominativum. Et isto modo nihil est quaerere, an ens dicat conceptum univocum deo et creaturae, sed debet quaeri, an sit aliquis unus conceptus alicuius praedicabilis in quid de deo et creaturis. Et ita extendendo nomen univoci potest improprie dici, quod aliquis conceptus est univocus, quia aliquis conceptus est unus.“

Ich füge noch kurz einen entsprechenden Hinweis auf einen Text von Robert Holcot an, in dem der Leser eindringlich an die Entzogenheit der göttlichen Ratschlüsse vor der menschlichen Vernunft erinnert wird. Er steht als Einleitung zur theologischen Reflexion über das Vorherwissen Gottes, in der Holcot alle Mittel der logischen Disputierkunst, insbesondere die *ars obligatoria* einsetzt. Die logischen und linguistischen Kunstgriffe, mit denen die Magister der Scholastik und unter ihnen in besonders ausgeprägter Weise diejenigen der „nominalistischen“ Richtung operieren, dürfen unsere Aufmerksamkeit für die eigentlich theologischen Grundhaltungen und Zielsetzungen nicht abstupfen lassen. Holcot verbindet seine Mahnung, die Rede über Gott *cum timore et reverentia* zu führen, mit Zitaten aus den Werken Augustins und Anselms von Canterbury<sup>68</sup>. Augustinus setzte die Gott-Rede der Theologen von der kecken Spekulation der Philosophen ab. Die Autorität Anselms dient ihm dazu, Gottes absolute Freiheit und höchste Weisheit in Einklang zu bringen, auch wenn die Einsicht darin der menschlichen Vernunft versagt bleibt. Holcot bekennt sich zu dem Ausspruch Anselms: „*Voluntas namque dei nunquam est irrationabilis*“<sup>69</sup>. Aber dieser Satz kann allein im Glauben gesprochen werden, was wiederum nicht im Sinne eines irrationalen, fideistischen Glaubensverständnisses bei Holcot gedeutet werden darf<sup>70</sup>. Was die Gott-Rede betrifft, gilt allerdings, daß sie nur der Glaubende richtig zu formen vermag. Holcot teilt in diesem Punkte mit Duns Scotus das Mißtrauen des Theologen gegenüber dem Philosophen<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> ROBERT HOLCOT, *II Sent.* q. 2 (Ink. Lyon 1497 – so auch im folgenden –, fol. h5<sup>rb</sup>, Z. 32 – h5<sup>va</sup>, Z. 11). Vgl. ANSELM V. CANT., *Cur deus homo* II, 17 (*Opera omnia*, ed. F. S. SCHMITT, Bd. II, S. 126, Z. 7–8). AUGUSTINUS, *De civ. Dei* X, 23 u. V, 9 (PL 41, 300; 153). *Epist. CXXXVII ad Volusianum* 2 N. 8 (PL 33, 519). Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 275.

<sup>69</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *I Sent.* q. 1 a. 6 (fol. a5<sup>rb</sup>, Z. 41–46, korrigiert nach den Hss.): „... deus non potest aliquid irrationabiliter praecipere, cum sua voluntas sit sufficiens causa respectu omnium praeceptorum suorum.“ Vgl. ANSELM V. CANT., *Cur deus homo* I, 8 (ed. F. S. SCHMITT, Bd. II, S. 59, Z 10–11): „Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei, cum aliquid facit, licet non videamus, cur velit; voluntas namque dei nunquam est irrationabilis.“ Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 179.

<sup>70</sup> Ich habe dies in meiner Abhandlung über die theolog. Methode Holcots wiederholt gezeigt und muß mich hier mit diesem Hinweis begnügen. Vgl. a. a. O. Sachregister, Stichwort „Fideismus“.

<sup>71</sup> Vgl. EBD. S. 94, 103 ff., 114.

## VI

An dieser Stelle scheint es mir gerechtfertigt, zu *Nikolaus Cusanus* zurückzukehren. Ich glaube, die Vergleiche zwischen seiner Philosophie und der Theologie „nominalistischer“ Richtung haben auch das Besondere und Unterscheidende seines eigenen Denkens gezeigt. Vielleicht läßt es sich auf die Kurzformel bringen: Ein *Übersteigen des formalen, aussagetechnischen Interesses der „nominalistischen“ Schule durch die Orientierung an der neuplatonischen „Einheitsmetaphysik“*. Diese Feststellung ist eine Kurzformel, die darum auch unpräzise ist. Ich erinnere an die vorangegangenen Hinweise auf theologische Grundhaltungen und Zielsetzungen in den Schriften Ockhams und Holcots, die weit über ein formales Interesse an der theologischen Redeform hinausgehen, so sehr diese auch das Denken der genannten Theologen beherrscht. Solche Hinweise lassen sich erheblich vermehren.

Andrerseits hat die Frage nach der Rolle der Wortbedeutung Cusanus nie ruhen lassen. Dafür spricht ein Text in *De venatione sapientiae*, also in einem Spätwerk, das entschieden vom Einheitsdenken des NvK geprägt ist. Die Problematik von Wort und Wesenssinn hatten wir schon verfolgt<sup>72</sup>. Cusanus geht ihr weiter nach: von der Aussage über natürliche Dinge zur Gotteserkenntnis und zur Gott-Rede. Nach einem Lobpreis auf Aristoteles und auf das Wissen des Menschen, das sich in dem Umgang mit dem Wort so großartig zeigt (*gratissima est homini!*), zieht er im folgenden Satz, mit einem kräftigen „Aber“ eingeleitet, alles wieder zurück. Da steht lapidar der Satz, daß die menschlichen Vokabeln zu verneinen sind, wenn sie nach menschlicher Weise Gott zugelegt werden<sup>73</sup>. Wir wissen, daß NvK einen anderen Weg kennt, über Gott in zutreffender Weise zu reden. Am konsequentesten dürfte er ihn in seiner Schrift *De non aliud* betreten haben. In dieser negativ formulierten Vokabel findet Cusanus nicht nur den Ursprung alles Seienden, sondern das Erste, „was sich und alles andere definiert“<sup>74</sup>. Die Negation zielt hier auf eine Affirmation.

<sup>72</sup> Vgl. Anm. 40.

<sup>73</sup> Vgl. *Ven. sap.* 33 (p I, fol. 215<sup>r</sup>, Z. 21–28): „Ideo <Aristoteles> in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit. Credo haec in humana scientia sic se habere, quam primo et excellenter primus Adam seu homo dictus habuisse creditur. Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini, quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae, humana vocabula secundum impositionem hominis de deo *negare*. Vita enim, quae ad omnia viventia extendit, non attingit ad deum, qui est omnis vitae causa. Sic de omnibus vocabulis.“

<sup>74</sup> So formuliert in der von NvK bestätigten Aussage eines seiner Gesprächspartner, des Ferdinand Matim; vgl. *De non aliud* 2 (h XIII, S. 5, Z. 21–25): „Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li ‘non



Ockham lehrte, daß Gott in einem ihm eigenen, konnotativen, negativen Begriff erkannt werden kann<sup>75</sup>. Mit viel Scharfsinn hat Ockham die aussagenlogische Technik in der 2. *distinctio* von *I. Sent.* dargelegt (insbesondere q. 9). *Cusanus* überholt den Scharfsinn des *Venerabilis inceptor* mit dem Gespür des Philosophen für die metaphysische Tiefe der Wortbedeutung. Negationen führen das Sehen des Geistes zur 'Washeit' (*quidditas*). Wir hatten aber gesehen, daß diese dem menschlichen Geist unerreichbar ist. Nur der Schöpfer, der sie hervorgebracht hat, erreicht sie<sup>76</sup>. Der Name, den der menschliche Geist einem Ding gibt, bezeichnet zwar ein so beschaffenes Was, aber nicht die Washeit. Diese Negation führt nun zur Eigentlichkeit der Erkenntnis und geht damit der Affirmation voraus, die sich nur auf die vordergründige Erkenntnis eines Dinges richtet. Diese vermag das je eigene so-beschaffene Was eines Dinges zu bezeichnen. Die Namen haben auf Grund eines sinnhaften Zeichens ihre zeichenhafte Verwendung; als Zeichen bewegen sie sich auf das eigentliche Wesen zu. Der Geist aber, der die Dinge 'vorgängig' erkennt, verneint die Tauglichkeit der Vokabel zur Bezeichnung des von ihm geschauten Wesens<sup>77</sup>. Und so schaut er das Wesen: in der Negation des Wortes!

So schreibt NvK dem Menschen die Fähigkeit zu, die *Sinneinheit des Kosmos* in Gott zu erkennen, weil ihm durch den Intellekt eine *Teilhabe am göttlichen Erkennen* gegeben ist. Die erfahrbare Welt ist zwar eine Welt der einzelnen Dinge, in der kein Ding dem andern gleicht. Alle Andersheit und alle Gegensätze werden aber in einer letzten Sinneinheit zusammengefaßt. Hierin unterscheidet sich NvK von Ockham, wie es Winfried Weier scharf herausgearbeitet hat<sup>78</sup>. *Erkennt* wird diese Sinneinheit freilich auf der *via negationis*. Auch die von Weier zitierten Stellen, die von einem „Widerspiegeln“ des Ganzen in den Teilen sprechen<sup>79</sup>, müssen im Zusammenhang mit der *via negationis* gelesen

---

aliud' velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur."

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 64.

<sup>76</sup> Vgl. Anm. 40.

<sup>77</sup> Vgl. *De non aliud*, *Propositio 16* (h XIII, S. 63, Z. 34 – S. 64, Z. 7): „Qui videt, quomodo negationes, quae mentis visum in quidditatem dirigunt, sunt priores affirmationibus, ille videt omne nomen significare tale quid. Nam corpus non significat quidditatem, quae incorporalis est, sed talem scilicet corpoream; sic terra terrestrem et sol solarem et ita de omnibus. Nomina igitur omnia ex aliquo sensibili signo impositionem habent significativam, quae signa sequuntur rerum quidditatem. Non igitur ipsam, sed talem significant. Mens autem ipsam anterioriter contemplans vocabulum negat esse proprium ipsius, quam videt quidditatem."

<sup>78</sup> W. WEIER, *Sinn und Teilhabe*, Salzburg – München 1970, Kap. 9: Mittelalterliches Sinndenken und neuzeitlicher Autonomismus im Denken des Nikolaus von Kues, S. 182–195.

<sup>79</sup> EBD. S. 183.

werden. So stellt die Erkenntnislehre des Cusanus eine „immanente Kritik am Nominalismus“ dar<sup>80</sup>, in der dieser überholt wird in einer Ergänzung des logischen Scharfsinnes durch metaphysische Tiefe. Aber diese Feststellungen implizieren zugleich, daß die Erkenntniskritik der „nominalistischen“ Autoren nicht mehr umgangen werden konnte. Zudem hatte der Begriff der Negation auch bei „nominalistischen“ Magistern nicht nur eine skeptische, sondern auch eine seinserschließende Bedeutung.

## VII

Im metaphysischen *Gebrauch der Negation* stoßen wir auf eine Parallele zwischen Ockham und NvK. Diese zeigt sich in der theologischen Darstellung der Gegenwart Christi im Sakrament der *Eucharistie*. (Daß philosophische Fragen gelegentlich der Glaubensmysterien behandelt werden, liegt in der Methode der Scholastik selbst begründet. In dem hier vorgelegten theologischen Beispiel gilt unsere Aufmerksamkeit nicht dem Glaubensmysterium, sondern der damit verbundenen ontologischen Frage, die durch die Begriffe *conversio* und *annihilatio* ausgelöst wird.) Ockham und später Holcot entscheiden sich in der Transsubstantiationslehre gegen *Thomas von Aquin*. In der Frage nach dem Verbleib der Brotsubstanz verwirft Thomas energisch den Ausdruck *annihilatio*. In der *Summa theologiae* begründet er diese Entscheidung mit der wesensverschiedenen Bedeutung von *annihilatio* und *conversio*. Er sagt nämlich, die *conversio* würde abgewiesen durch die *annihilatio*<sup>81</sup>. In der *Philosophischen Summe* begründet er die Ablehnung der *annihilatio* ausdrücklich philosophisch-theologisch. Zunächst definiert er den Ausdruck *annihilatio* als Rückkehr ins reine Nichts, also in das kontradiktorische Gegenteil vom Sein. Dann nennt er das wichtigste Argument gegen die *annihilatio*: Der Schöpfergott selbst würde wiederholt sein eigenes Werk vernichten, und dies noch im Vollzug seines Wirkens in einem Heilssakrament<sup>82</sup>. Ockham hingegen tritt für den Ausdruck *annihilatio* ein, wenn darunter nicht die Zurückführung der Brotsubstanz in ein Nichts verstanden wird, dem kein Seiendes mehr folgt, sondern vielmehr in jenes „reine Nichts, in dem sie sich vor der Erschaffung der Welt befand“. Dies lasse sich wie folgt beweisen: Die Brotsubstanz besitzt das Sein im (eucharistischen) Leib Christi nicht wahrer und nicht wirklicher als in dem Schöpfungsvermögen Gottes. Ockham spricht sogar von einem Sein des Geschaffenen in der göttlichen Wesenheit oder in der Macht Gottes, wo es

<sup>80</sup> So W. WEIER, a. a. O. S. 185.

<sup>81</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* III q. 75 a. 3.

<sup>82</sup> Vgl. DERS., *S. c. g.* IV c. 63: „Similiter etiam impossibile videtur quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum redisset ex frequentatione huius mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.“

virtuell oder (wie) in (seinem Urbild) der Vollkommenheit oder auf eine andere Weise enthalten ist. In diese göttliche Wesenheit wird die Brotsubstanz in Wahrheit genichtet, obwohl sie das Sein in der Allmacht Gottes besitzt. Gott selbst kann so die Brotsubstanz nichten, und dann erhält sie ihr Sein in Gottes Macht<sup>83</sup>. Ockham nennt also in einem Atemzug die bei der Transsubstantiation aufgehörende Brotsubstanz ein reines Nichts und schreibt ihr zugleich ein Sein in der schöpferischen Allmacht Gottes, ja im göttlichen Wesen selbst zu.

*Holcot* nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er zeigt Verständnis für die Aussageabsicht, die mit dem Begriff der *conversio* verbunden ist, und gesteht diesem Begriff eine genauere Entsprechung zum Mysterium zu. Jedoch hält er selbst am Begriff der *annihilatio* fest. Außerdem macht er aus dem ontologischen Problem eine Sache der Aussageweise und kann auf diese Weise beide Begriffe, *conversio* und *annihilatio*, nebeneinander gelten lassen. Allerdings sichert er den zweiten doch ein wenig ab. *Annihilatio* soll nur das Aufhören der Brotsubstanz bezeichnen; eine aktive Vernichtung eines Geschöpfes darf nicht dabei impliziert werden. Die theologische Spekulation *Holcots* läßt hier die „nominalistische“ Vorliebe für ein übertriebenes Zergliedern der Glaubensmysterien erkennen. Die Transsubstantiation sei nicht als *ein* wunderbarer Vorgang zu verstehen; Gott wirke ein doppeltes Wunder: das Aufhören der Brotsubstanz und den Beginn der Gegenwart des Herrenleibes<sup>84</sup>.

Bei einem Vergleich mit *NvK* können *Holcots* Aussagen daher beiseite bleiben. Um so auffallender ist die *Parallele zu Wilhelm Ockham*. Ich zitiere hier zuerst den Text, der im Wortlaut den Aussagen Ockhams über das Nicht-sein des Geschöpfes am deutlichsten entspricht. Er steht im *Triologus De Possess.* *NvK* läßt seinen Gesprächspartner Johannes das Ergebnis des Dreigesprächs formulieren, das auf die Erkenntnis des göttlichen Wesens zielt. Gott wird von uns erkannt als die absolute Wahrheit von allem. Um sie zu erreichen, muß an dem „Verschränkten“ alle „Verschränkung“ negiert werden. Die Beispiele, die Nikolaus anführt, gehören verschiedenen kategorialen Bereichen an. Die Quantität ohne Quantität, d. h. nachdem von ihr alles abgestreift wurde, was wir durch unsere Sinne als Quantitatives erfahren und durch unseren Verstand

---

<sup>83</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *IV Sent.* q. 6 K (fol. T1<sup>va</sup>, Z. 26–42): „Ad septimum dico accipiendo annihilationem sic, quod illud reducatur in nihil et non convertatur in aliquid aliud, sic panis non annihilatur. Accipiendo tamen sic quod illud dicatur annihilari, quod redigitur in ita purum nihil, sicut fuit ante mundi creationem, sic vere annihilatur panis. Quod probatur, quia non habet verius esse nec actualius substantia panis in corpore Christi quam in potentia dei creativa. Sed non obstante esse, quod habet in essentia divina sive in potentia dei sive per continentiam virtuales sive perfectionales sive quocumque alio modo, vere potest panis annihilari, licet in potentia divina vere habeat esse, quia ante mundi creationem vere fuit nihil et tamen esse habuit in potentia divina. Similiter vere potest deus panem annihilare, et tunc haberet esse in potentia dei.”

<sup>84</sup> Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 73 samt Anm. 178.

unterscheidend von anderen Kategorien als Quantitatives beurteilen, ist die Quantität vor dem Sein, dem das Nicht-sein vorausgeht. Vor dem Sein sehe ich den ewigen Wesensgrund der Quantität (der Sonne, der Geschöpfe). Dieses ewige Wesen ist unaussagbar, kann aber durch die Negierung des Verschränkten benannt werden<sup>85</sup>.

Methodisch gesehen begegnen wir hier der *via negationis*, deren theologische Bedeutung (und ontologische Tiefe) wir bereits festgestellt haben<sup>86</sup>. Gegen Ende des Dialogs nimmt Cusanus das Thema noch einmal auf und führt die Darlegungen seines Gesprächspartners zu einem letzten, herausformulierten Ergebnis. Der *Überstieg*, der durch die Verneinung alles „Verschränkten“ zum Nichtsein vollzogen wird, führt zu Gott, dem vollkommensten Wesen aller Wesen (der vollkommensten Form aller Formen). In mehreren Thesen, die jedesmal mit einem kategorischen *Oportet* beginnen, wird das Wesen Gottes umschrieben, zu dem wir gelangen, wenn wir alles „verschränkt“ Seiende überschritten haben. Es muß alles sein, was sein kann. Es muß Begriff und Grund aller formbaren Wesen in sich haben. Es muß vor jedem Gegensatz sein; denn in ihm ist keine Andersheit, weil es vor dem Nicht-sein ist. Wäre es nach dem Nicht-sein, dann würde es nicht der Schöpfer, sondern ein Geschöpf sein. – Danach steht der Satz, in dem die Negation zur Affirmation umschlägt: In ihm ist also *das Nicht-sein alles, was sein kann*. Daß sich der Begriff ‘Nicht-sein’ auf den Seinsstand der Schöpfung vor der Erschaffung bezieht, dürfte durch den folgenden Satz bestätigt sein, der von der Schöpfungstätigkeit Gottes spricht und ausdrücklich mit einem rückbindenden *ideo* beginnt: Darum schafft er aus nichts anderem, sondern aus sich, weil er alles ist, was sein kann<sup>87</sup>.

NvK hat dieses Hervorgehen aus dem vorseienden oder – theologisch formuliert – vor-geschöpflichen Nichts noch einmal präzisiert in seinen Ausführungen über das *posse fieri* in *De venatione sapientiae*. Verfolgen wir kurz den Aufbau seiner Theorie über das Werden-Können! Den Impuls gibt die Frage nach dem Ursprung des Seins, zu der ihn der Anblick der Welt mit all ihren Dingen und deren Ordnung treibt. Ausgangspunkt ist also die sichtbare und erfahrbare Welt. Folgerichtig zitiert er aus den *physikalischen* Schriften des Aristoteles: *Impossibile fieri non fit* („Das, was unmöglich werden kann, wird

---

<sup>85</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 69, Z. 10 – N. 70, Z. 11).

<sup>86</sup> Vgl. Anm. 77.

<sup>87</sup> *De poss.* (h XI/2, N. 73, Z. 9–19): „Oportet omnia creabilia actu in eius potestate esse, ut ipse sit formarum omnium perfectissima forma. Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt, ut sit verissima formalis seu exemplaris causa. Oportet ipsum in se habere omnium formabilium conceptum et rationem. Oportet ipsum esse supra omnem oppositionem. Nam in ipso non potest esse alteritas, cum sit ante non-esse. Si enim post non-esse esset, non esset creator sed creatura de non-esse producta. In ipso igitur non-esse est omne quod esse potest. Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest.“

nicht<sup>88</sup>). Diese negative Aussage verwandelt Cusanus in einen positiven Satz (formal in einer doppelten Verneinung ausgedrückt): *nihil factum est aut fiet quin potuit aut possit fieri* („nichts wird, das nicht werden konnte oder werden kann“)<sup>89</sup>. Damit wird das Werden-Können Voraussetzung für alles Gewordene. Es ist nicht gleichzusetzen mit dem, was aus dem Werden-Können hervorgeht<sup>90</sup>. Darunter versteht NvK entweder dasjenige (einzelne), was als solches werden kann, oder das bereits Gewordene<sup>91</sup>. Diese Unterscheidung zielt auf eine Negation des als solches Seienden im Werden-Können; denn letzteres geht allem Seienden voraus. Es ist aber auch nicht der absolute Ursprung, sondern setzt den Schöpfer voraus, da es selbst nicht werden kann, aber allem Gewordenen notwendig vorausgeht. Darum kann man sagen, daß es geschaffen ist; es setzt den Schöpfer voraus, aus dem es ist, der aber auch aus dem Werden-Können alles hervorbringt<sup>92</sup>. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß von der Erfahrungswelt her gesehen das Werden-Können die Negation aller seienden Dinge ist. Sie schlägt jedoch um in eine höchste Affirmation des Seins, was uns sehr klar in dem schon zitierten Text aus dem *Triologus De possesset* gezeigt wird: „Alles Erschaffene muß als Wirkliches in seiner (scil. des Schöpfers) Macht gewesen sein, so daß er die vollkommenste Gestalt aller Gestalten ist“<sup>93</sup>.

Wenn wir von diesen Texten auf *Ockhams* Aussagen über das Nicht-Sein der Geschöpfe in Gott blicken, dürfte es doch als gerechtfertigt erscheinen, von einer *Parallelität* zu sprechen. Gewiß! Cusanus baut seine Ausführungen in einen sorgfältig durchstrukturierten Denkwurf ein, während bei *Ockham* die Aussage einfach dasteht und im Kontext weder vorbereitet noch weiter

<sup>88</sup> *Ven. sap.* 2 (p I, fol. 201<sup>v</sup>, Z. 39 f.). Vgl. ARISTOTELES, *De caelo* I (274 b 13) und *Physica* VIII (265 a 19).

<sup>89</sup> *Ven. sap.* 3 (p I, fol. 201<sup>v</sup>, Z. 43 f.).

<sup>90</sup> Es ist auch nicht gleichzusetzen mit der „ersten Materie“ bei Aristoteles, weil das Werden-Können auch Voraussetzung für die geschaffenen Gestalten ist.

<sup>91</sup> Vgl. *Ven. sap.* 3 (p I, fol. 202<sup>r</sup>, Z. 4–7): „Omne autem quod factum est ex posse fieri, aut est id quod fieri potest, aut est post illud. Et numquam est id, quod fieri potest, sed sequitur et imitatur ipsum fieri posse, cum non sit factum nec a se est factum nec ab alio. Nam cum omne factum praecedat posse fieri – quomodo fieret ipsum posse fieri?“

<sup>92</sup> Vgl. EBD. den vorausgehenden und folgenden Text: „Omne autem quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri. Et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit. Et est absolutum principium et incontrahibile, quia est omne id, quod esse potest . . .“ (p I, fol. 201<sup>v</sup>, Z. 46 – fol. 202<sup>r</sup>, Z. 3). „Posse fieri igitur initiatum in aevum manet et perpetuum est. Et cum non sit factum et tamen initiatum, ipsum dicimus creatum, cum nihil praesupponat, ex quo sit, dempto eius creatore. Omnia igitur, quae post ipsum sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt.“ (p I, fol. 202<sup>r</sup>, Z. 9–12).

<sup>93</sup> Vgl. Anm. 87.

verfolgt wird. Doch darf man sie vielleicht gerade darum als ein Zeugnis für einen *gemeinsamen Traditionsstrom* werten, der die Lehrer des christlichen Mittelalters über alles Trennende und je Eigene hinweg miteinander verbindet.

## VIII

Die Frage nach der Bedeutung des NvK in der Geschichte des Erkenntnisproblems wurde 1973 in Trier von den verschiedensten Blickpunkten her gestellt. Damit gerieten aber auch disparate Phänomene und Vorgänge der Philosophiegeschichte unter eine umgreifende und übergreifende Zusammenfassung. Für den Umgang mit der Geschichte der Philosophie ist eine solche Zusammenschau wesensnotwendig. Auch läßt sich nicht Philosophie treiben ohne die Gegenwärtigkeit ihrer Geschichte. Aus dieser Erkenntnis entwarf der Philosoph Hegel bewußt die Idee einer Weltgeschichte der Philosophie<sup>94</sup>. Ihr liegt der Gedanke einer die ganze philosophische Bewegung umfassenden *Entwicklung* zugrunde. Unter diesem Begriff faßt man auch die geschichtlichen Vorgänge eines größeren Zeitabschnittes zusammen, der recht gegensätzliche Phänomene enthalten kann. Darum soll zum Abschluß der hier vorgetragenen Überlegungen der Begriff der *Entwicklung* einer methodologischen Reflexion unterzogen werden.

1. Die Frage kann von verschiedenen Seiten her angegangen werden. Sie stellt sich schon angesichts des Denkentwurfes eines einzelnen Autors, der im Laufe seines Lebens eine geistige Entwicklung erfahren kann. Meine Hinweise auf eine gewisse „nominalistische“ Begrifflichkeit in der Erkenntnislehre des NvK<sup>95</sup> löste die Frage nach einer Entwicklung des philosophischen Denkens bei Cusanus aus<sup>96</sup>. Helmut Meinhardt regte zu der Überlegung an, ob Nikolaus vielleicht in den früheren Schriften aus dem „Nominalismus“ stammende Begriffe und Ausdrucksformen gebraucht habe, während er in seinen späteren Werken das Wort immer stärker in seiner ontologischen Stellung, d. h. in seiner Mittlerrolle von Urbild und Abbild begriffen und damit die alten Streitfragen von einem neuen Standpunkt aus hinterfragt habe, zu dem er durch die Aufnahme und die dem eigenen Denken konnaturale Gestaltung neuplatonischen Gedankengutes gelangte.

Die Frage nach einer Entwicklung im Denken des NvK wurde aber noch an einer anderen Stelle ausgelöst, nämlich in dem Referat von Josef Stallmach<sup>97</sup>. Ein Vergleich von *De coniecturis* mit *De docta ignorantia* zeige eine deutliche

---

<sup>94</sup> Die Bedeutung dieses Zusammenhanges hat K. JASPERS hervorgehoben in: *Die großen Philosophen* Bd. I, München 1959, S. 7.

<sup>95</sup> Vgl. MFCG II (1975) 125–159.

<sup>96</sup> Vgl. EBD. 164 f.

<sup>97</sup> Vgl. J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coniecturis und De quaerendo deum*: MFCG II (1975) 86–124, bes. 86, 109, 121.

Akzentverschiebung vom kritischen konjekturalen Verständnis der menschlichen Erkenntnis zu einem (platonischen) Vertrauen auf ihre Sicherheit und Zielgerichtetheit zum Absoluten hin. Ich zitiere wörtlich: „Zwar wird auch in *De coniecturis* von Anfang an die Grundregel von der Inkommensurabilität der Wahrheit mit dem dem menschlichen Geist erreichbaren Wahren ausdrücklich betont, um den bloß konjekturalen Charakter alles menschlichen Erkennens zu unterstreichen<sup>98</sup>. Tatsächlich aber dient dann durchgehend der Vergleich von mens nostra und mens divina zur gegenseitigen Erhellung. Dabei wird sowohl das Vergleichbare, insbesondere das Schöpferische des Geistes in der Hervorbringung seiner Welt, als auch die darin sich zeigende Andersheit herausgestellt: daß das Schöpfertum des endlichen Geistes nicht auf die Realwelt, sondern auf die Gedankenwelt sich bezieht“<sup>99</sup>. In der Diskussion wurde gerade dieser Frage eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Diskussionsbeiträge von Ernst Orth<sup>100</sup> und Egil Wyller<sup>101</sup> zielten die gleiche Lösung der Frage an, die – kurz gefaßt – im Umschlag der Negation in die Affirmation besteht. *De docta ignorantia* stellt die negative Seite der menschlichen Erkenntnis heraus, das Nicht-Wissen, den konjekturalen Charakter der menschlichen Erkenntnisse. „*De coniecturis* ist positiv gedacht und fundiert, *De docta ignorantia* negativ. . . . Das Positive der späteren Stufe fußt auf dieser negativen Erkenntnis, und zwar so, daß das positive Denken erst durch diese negative Fundierung sich selbst als eine *coniectura*, d. h. als in der *alteritas* verwurzelt, verstehen kann. In dieser *alteritas* des Denkens wird das Ganze – Gott, Welt und Mensch – gespiegelt und zwar symbolhaft. Cusanus versucht verschiedene Welt-Modelle und anthropologische Modelle – von Ps.-Dionysius und Raimundus Lullus her übernommen – aufzubauen, alles aber schematisch, symbolhaft und nicht substantiell, alles nur formal und funktionell, wie Ernst Orth das gesagt hat. Eben weil dies alles positiv gedacht ist, muß es konjektural verstanden werden. Der wahre Sinn dieser Modellanschauung kommt erst im zweiten Werk zum Vorschein, wo nämlich das Denken zur Realität des Individuellen durchbricht“<sup>102</sup>. Hier erhebt sich allerdings die Frage, ob diese Kausalität nicht umkehrbar ist: Weil alles nur konjektural erkannt wird, kann der menschliche Geist nun diese von ihm entworfene Welt der Begriffe, der Symbole und Modelle auf die Wirklichkeit anwenden, sowohl auf die Realität des Individuellen wie auf das Absolute und Eine, auf Gott. Wie oben gesagt, zeigen die späteren Werke des NvK einen stärkeren Einfluß neuplatonischen Denkens. Dabei bleibt er sich aber bis zuletzt des konjekturalen Charakters der menschlichen Erkenntnis bewußt.

---

<sup>98</sup> Stallmach zitiert *De coni.*, Prol. (h III, N. 2, Z. 6 ff.): „Hinc ipsam maximam humanitus inatingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas.“

<sup>99</sup> MFCG II (1975) 109.

<sup>100</sup> Vgl. EBD. S. 117 f.

<sup>101</sup> Vgl. EBD. S. 121.

<sup>102</sup> EBD.

Ich verweise an die oben schon erinnerte Parallele bei Wilhelm Ockham: Nachdem der konzeptualistische Charakter der menschlichen Erkenntnis herausgearbeitet ist, läßt sich sagen: Die Dinge werden wirklich erkannt; Gott wird wirklich erkannt, jedoch in dem für die Realität supponierenden Begriff. Aus solchen methodologischen Überlegungen heraus trat Egil Wyller für die Entsprechung und gegenseitige Zuordnung von *De docta ignorantia* und den späteren Werken des NvK, vor allem *De coniecturis* ein. Irgendwann muß aber Cusanus einmal die ganze Schwere der Bedeutung bewußt geworden sein, die er in der 'Dialektik' von Einheit und *alteritas* berührt hatte. *De coniecturis* scheint das Zeugnis dafür zu sein; darum warf Josef Stallmach die Frage auf, wie dies Werk ins Ganze der geistigen *Entwicklung* des Cusanus passe<sup>103</sup>. Die Antwort wird man wohl nicht ohne tieferes Verständnis des Entwicklungsbegriffes finden können, das irgendwie mit dem Begriff der Dialektik verbunden sein muß. Der Ansatzpunkt dafür bietet sich im Denken des Cusanus selbst<sup>104</sup>.

2. In dem von ihm gebrauchten Begriffspaar von *complicatio* und *explicatio* hat Nikolaus dem *Begriff der Entwicklung* einen dem neuplatonischen Erbe entsprechenden Ausdruck gegeben. Hier liegt wahrscheinlich der Ursprung für die wachsende Bedeutung und Verwendung des Entwicklungsbegriffes in der Neuzeit, die von der Ontologie über die sog. Geisteswissenschaften bis zur Naturwissenschaft, Psychologie und Medizin reicht. Dieser Bedeutungsbreite sind die verschiedenen Beiträge zum Entwicklungsbegriff in dem neuen „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ gewidmet<sup>105</sup>. Auf die Bedeutung der cusanischen Entwicklungslehre für einen christlichen Evolutionismus hat Rudolf Haubst eindringlich hingewiesen<sup>106</sup>. Aus diesem Artikel ist besonders zu ersehen, wie die cusanische Vorstellung von der Einheit des Kosmos, die in seinem Ursprung im Einen begründet ist, einer Auseinanderfaltung in vielfältigen Wesenheiten nicht widerspricht. Damit vermeidet Nikolaus gerade die ihm unterstellte idealistisch-monistische Grundauffassung<sup>107</sup> und vermag über die bei Teilhard de Chardin offen bleibenden metaphysischen und theologischen Fragen hinauszuführen<sup>108</sup>. Besonders trägt sein Entwicklungsbegriff dem Hereinbrechen eines ganz Neuen, Andersartigen in den Strom des Kontinuierlichen Rechnung.

<sup>103</sup> EBD.

<sup>104</sup> Das zitierte Referat von Stallmach gibt bereits wichtige Anregungen. Ich möchte diese hier noch von anderer Seite her ergänzen.

<sup>105</sup> J. RITTER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, Basel 1972, S. 550–564.

<sup>106</sup> Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke*: Scholastik 39 (1964) 481–494.

<sup>107</sup> Vgl. O. KÄSTNER, *Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues*, Bern 1896, S. 48. Hinweis bei R. HAUBST, a. a. O. S. 483.

<sup>108</sup> Vgl. R. HAUBST, a. a. O. S. 483 f., 494.



In der neueren Zeit gab *Leibniz* für eine allseitige Verwendung des Entwicklungsbegriffes einen starken Impuls. *Evolutio* und *involutio* gehören wie *développement* und *enveloppement* zu seinen „Lieblingswörtern“, wie R. Eucken schreibt<sup>109</sup>. Er bezeichnete damit zunächst Vorgänge der Erkenntnispsychologie wie die deutliche und bewußte Formung von Gedanken, Ideen und Wahrheiten, die der Seele als Dispositionen, Neigungen und Habitualitäten angeboren sind. Leibniz erweiterte diese Begriffe aber bereits für die Erklärung der Entstehung und Herkunft der Lebewesen. Sein Entwicklungsbegriff ist derart stark vom Prinzip der Kontinuität beherrscht, daß ihn die Entdeckung von Mittelwesen nicht erstaunen ließe, „die mit ebenso großem Recht als Tiere wie als Pflanzen gelten könnten“<sup>110</sup>.

Vergleichen wir diese Gedanken von Leibniz mit dem Verständnis des Entwicklungsbegriffes bei NvK, so läßt sich eine beachtliche Aktualität seiner Gedanken feststellen. Er nahm bereits das Problem in Angriff, das in dem Verhältnis von Kontinuität und Wesensstufen liegt. Keine wissenschaftliche Systematisierung der Naturphänomene kann sich mit einem alles in fließende Übergänge bringenden Evolutionismus begnügen und auf Unterscheidung von Wesenheiten und deren einmaligen, die Art konstituierenden Proprietäten verzichten. NvK erkannte aber den metaphysischen Grund, auf dem dieses methodische Postulat aufbaut. Er besteht in einem Mangel und in einem Impuls zum Transzendieren. Der Mangel liegt darin, daß „in der bestehenden Naturordnung kein Individuum je aus sich den ganzen Seins- und Lebensreichtum seiner Art integral erschöpfen kann, sondern ein jedes (als nur ein Individuum neben anderen) hinter der Artgrenze zurückbleibt“<sup>111</sup>. Mit dem „Impuls zum Transzendieren“ meine ich, was R. Haubst als „Maximitätsprinzip“ bezeichnete. „Da es unmöglich ist, daß ein Individuum als nur ein Individuum seiner Art je deren Wesen und Sinn adäquat erfülle, muß dieses also, wenn es das doch können soll, zugleich mehr sein als nur ein Individuum dieser Art; mit anderen Worten: schon um die Potenz der eigenen Art ganz erfüllen, aktuieren zu können, muß es in eine höhere Art transzendieren“<sup>112</sup>.

Der Entwicklungsbegriff wird aber bei NvK nicht auf den ontologischen und naturwissenschaftlichen Bereich begrenzt. In der Auslegung des Schöpfungsberichtes zieht Nikolaus theologische und hermeneutische Folgerungen<sup>113</sup>. Im Verständnis des Menschen, seiner Bestimmung und seines Zieles, zeigt sich schließlich die theologische Weiterbildung des Entwicklungsbegriffes am deutlichsten: Gott erfüllt die letzten und schönsten Möglichkeiten des *humanum* durch dessen wesenhafte Aufnahme in die zweite göttliche Person, worin die gnadenhafte Vollendung des einzelnen Menschen eröffnet und verwirklicht

---

<sup>109</sup> Vgl. R. EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart. Die Grundbegriffe der Gegenwart* (©1920) 207. Zit. von K. WEYAND, *Entwicklung*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, S. 550. <sup>110</sup> So K. WEYAND, a. a. O. S. 552.

<sup>111</sup> R. HAUBST, a. a. O. S. 491. Dort auch die Stellen bei NvK.

<sup>112</sup> EBD. S. 492.

<sup>113</sup> Vgl. EBD. S. 488 f.

wird<sup>114</sup>. Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffes in der Geschichte kann nur recht verstanden werden, wenn die Geschichte des Begriffes, besonders auch seine philosophische Herkunft dabei berücksichtigt wird. Vor allem rückt dann die Dialektik zwischen den beiden Faktoren, nämlich zwischen dem kontinuierlichen Zusammenhang und dem Einbruch des spontan Neuen, ins Blickfeld.

3. Diese Spannung ist im *neuzeitlichen Entwicklungsbegriff* scharf herausgestellt worden. Die entscheidenden Wandlungen gehen von Kant und Hegel aus. Kant hat die Entwicklung des Menschengeschlechtes von der allgemeinen Naturentwicklung abgehoben. Für den Menschen sei Entwicklung mit der Leistung der menschlichen Vernunft verknüpft, während in der Natur die in sie hineingelegten Kräfte in einer Art mechanischen und notwendigen Weise den Gesamtplan verwirklichen<sup>115</sup>. Diese Abhebung der Entwicklung des vernunftbegabten Geschöpfes von der Naturentwicklung beruht bei Kant auf der von ihm stets betonten Unterscheidung von Freiheit und Natur. In beiden Bereichen vollzieht sich allerdings Entwicklung als „Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen“<sup>116</sup>. Dies bedingt für die Entwicklung des Menschengeschlechtes den Bereich der Geschichte, wo nun der Entwicklungsbegriff seine besondere Bedeutung erhält. Damit ist zugleich der entscheidende Schritt getan, um unter „Entwicklung“ auch heterogene Phänomene zusammenzubringen. Das von Leibniz (und wieder von Herder) hervorgehobene Prinzip der Kontinuität wird bei Kant durch das Prinzip der Freiheit durchkreuzt. In ihrer Kraft vermag der Mensch, im „*Charakter seiner Gattung*“ kontinuierlich zum Besseren fortzuschreiten, während *das menschliche Individuum*, wie die Erfahrung lehre, von Natur aus im Gebrauch der Freiheit zum Bösen neige<sup>117</sup>. Entwicklung vollzieht sich damit als „Fortschreiten zum Besseren“, was der einzelne Mensch in sittlich verantwortlicher Bewegung zur Menschheit hin vollzieht. Gegen den „tierischen Hang“, „sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens . . . passiv zu überlassen“, soll der Mensch „tätig“ sein, „im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Roheit seiner Natur anhängen, sich *der Menschheit würdig zu machen*“<sup>118</sup>.

Noch entschiedener durchkreuzte Hegel im Entwicklungsbegriff das Prinzip der Kontinuität durch das Prinzip des dialektischen Widerspruchs. Entsprechend der herkömmlichen Vorstellung von Entwicklung ist zwar

---

<sup>114</sup> Vgl. EBD. S. 492. DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung*, München 1969, S. 94, 128, 130, 158–164.

<sup>115</sup> Vgl. K. WEYAND, a. a. O. S. 553 ff.; dort auch die Hinweise auf die Quellen.

<sup>116</sup> Vgl. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*: Akademie-Ausgabe VII, S. 329, 324. Hinweis bei K. WEYAND, a. a. O.

<sup>117</sup> Vgl. I. KANT, a. a. O. II E: Der Charakter der Gattung. (Ausg. Insel-Verlag, Leipzig o. J., Bd. 1, S. 526 f.).

<sup>118</sup> Vgl. EBD.

„schon in den ersten Spuren des Geistes «virtualiter die ganze Geschichte enthalten», «wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt». Aber zugleich gilt, daß Entwicklung für den Geist «anders» ist”<sup>119</sup>. „Die Entwicklung, die in der Natur «ein ruhiges Hervorgehen» ist, ist im Geist «ein harter unendlicher Kampf», die «unwillige Arbeit gegen sich selbst”<sup>120</sup>. Im Gegensatz zu der Entwicklung in der Natur, die auf die Verwirklichung der Naturanlage hinzielt, spielt beim Menschen die Freiheit hinein, die ihn befähigt, noch nie Dagewesenes zu wirken, während in der Natur „nichts Neues unter der Sonne” geschieht<sup>121</sup>. Der Bereich, in dem der Mensch in Freiheit wirken kann, ja diese selbst eigentlich hervorbringt, ist die Geschichte. Darum soll der Philosoph erst da die geschichtliche Darstellung aufnehmen, wo „die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt”<sup>122</sup>. Vernunft ermächtigt zum Handeln in Freiheit; in ihr vermag der Mensch – natürlich im «Trieb der Perfektibilität»<sup>123</sup> – das wesentlich Andere und ganz und gar Neue hervorzubringen.

## IX

Entwicklung bedeutet also das Zusammen von Kontinuität und „Widerspruch”, von Einheit und Wandel. Geschichte muß in diesem Vorgang veranschaulicht und analysiert werden, damit in ihr die Bedeutung eines Denkentwurfes zu Tage tritt. Die methodische Erkenntnis dieses Tatbestandes ist zwar neu und in der Theologie der Neuzeit durch die *Tübinger Schule* herausgearbeitet worden. Die Sache selbst ist aber schon längst in den vergangenen Geschichtsepochen dagewesen. Wenn ich hier noch auf zwei geschichtliche Beispiele hinweise, die mit dem Denkentwurf des NvK nur teilweise zusammenhängen, so verbinde ich mit den methodologischen Überlegungen den Hinweis auf den Wandel der philosophischen Inhalte. Die philosophischen und theologischen Impulse und Kämpfe vom 13. zum 14. Jahrhundert haben die geistige Landschaft gewandelt, und die in der Folgezeit auftretenden Philosophen und Theologen leben und wirken in dieser veränderten Landschaft. So kommt es, daß Plato und Proklos von NvK eben anders rezipiert werden als von Ps.-Dionysius oder Johannes Scottus Erigena.

---

<sup>119</sup> So K. WEYAND, a. a. O. S. 555 mit den Belegen aus F. W. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, ed. H. GLOCKNER, Bd. XI, Stuttgart 1928, S. 45.

<sup>120</sup> Vgl. K. WEYAND, a. a. O.; F. W. HEGEL, a. a. O. S. 90.

<sup>121</sup> Vgl. K. WEYAND, a. a. O.; F. W. HEGEL, a. a. O. S. 89.

<sup>122</sup> Vgl. K. WEYNAND, a. a. O.

<sup>123</sup> Vgl. Anm. 121.

1. *Entwicklung als Aufbruch zu neuen Erkenntnissen*, die ein ganzes früheres Lehrsystem in Frage stellen: dafür dürfte die „*Aristotelesrenaissance*“ des 13. Jhdts. ein anschauliches Beispiel liefern. Sie erweckte durch die „Wiederentdeckung“ der aristotelischen Physik und Naturphilosophie und deren Kommentierung durch die arabischen Gelehrten ein verstärktes Interesse an der Erforschung der *naturalia*. Damit meldeten sich zugleich in einer neuen Weise die Fragen nach dem psychologischen Ursprung der Erkenntnis. Der Zusammenhang beider Gebiete ergab sich aus der Lehre des Averroes über den *intellectus materialis* als das „immaterialie Vermögen, die materialen und abstrakten Wesenheiten und Naturen zu erfassen und aufzunehmen“<sup>124</sup>. Die Lehre vom materialen Intellekt ist für das Verständnis der gewandelten Sachproblematik von zweifacher Bedeutung. Als intellektives Vermögen (was jedoch nicht im Sinne eines *hoc aliquid* zu verstehen ist, sondern mehr als konstitutives Prinzip) ist es veränderndem Einwirken entzogen und deutet auf die Geistigkeit des Menschen. Als „materiales“ Vermögen verweist es die Erkenntnis auf die sinnfälligen Dinge. „Material“ besagt jedoch nicht diese Bezogenheit aus, sondern die reine Rezeptivität dieses Vermögens, das nach Averroes „nur in dieser Rückverwiesenheit auf die Sinnesdaten vollendet und formiert werden kann“<sup>125</sup>. Damit wird die Welt – ganz im Sinne der muslimischen Theologie und ihrer Weltbetrachtung<sup>126</sup> – viel stärker zum Gegenstand der Intelligibilität für den menschlichen Geist. Albertus Magnus erkannte, daß diese Wendung zur Naturerkenntnis und die damit verknüpfte Erkenntnistheorie nicht länger von den Theologen unberücksichtigt bleiben konnte, selbst wenn damit eine ganze Tradition in Frage gestellt würde<sup>127</sup>. Sein Schüler Thomas von Aquin formulierte das Ergebnis der Krise scharf aus: Erster und eigentlicher Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist die Natur oder Wesenheit des sinnhaften Dinges<sup>128</sup>.

Wilhelm Ockhams Erkenntnistheorie entspricht, wie wir sahen, einer Metaphysik, die nur noch den Einzeldingen Realität (im ontologischen Sinne) zuerkennt. Nun werden die Wesenheiten zu rein mentalen Intentionen, denen keinerlei Realität außerhalb des menschlichen Geistes zukommt, wo es nur

<sup>124</sup> Vgl. L. HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*: RThAM 39 (1972) 171–204, 181. Dort auch die Quellenbelege, zitiert nach der kritischen Ausgabe: *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VI, 1)* recensuit F. ST. CRAWFORD, Cambridge Mass. 1953. Vgl. *De anima* III, Com. 5, ed. CRAWFORD, S. 387: „diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium.“

<sup>125</sup> Vgl. L. HÖDL, a. a. O. S. 181 f.

<sup>126</sup> Vgl. EBD. S. 184 f.

<sup>127</sup> Vgl. EBD. S. 172.

<sup>128</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 84 a. 7; q. 85 a. 2 u. a. m. Besonders entschieden formuliert q. 12 a. 4, wo Thomas das Erkennen des Wesens in den sinnhaften, körperlichen Dingen als dem Menschen „konnatural“ bezeichnet.

einzelne Dinge gibt<sup>129</sup>. Hinter diese Erkenntnis der Natur gibt es in der Entwicklung der mittelalterlichen Erkenntnislehre kein Zurück mehr. Nikolaus Cusanus wird von dieser so gesehenen Natur dann sagen, daß es in ihr keine zwei völlig ähnliche Einzeldinge gibt<sup>130</sup>. Seine Einheitsmetaphysik erforderte daher eine auf der *ratio* aufbauende intellektive Fähigkeit des Geistes, sich „vom Zeichen zur Wahrheit“ zu erheben, indem er die Wörter *transsumptive* gebraucht<sup>131</sup>. Die *ratio* freilich hat es mit dem Bereich der einzelnen Dinge zu tun, in denen die absolute Einheit nur in „verschränkter“ Weise besteht. Hier gelten die Gesetze der exakten Forschung (im heutigen Sprachgebrauch ausgedrückt), vor allem das Widerspruchsgesetz. Cusanus hat es vermocht, den Empirismus und die logische Kritik in sein ontologisches Denkgebäude zu integrieren. Er vermeidet in gleicher Weise ein schroffes Verdikt über die *via moderna* wie eine oberflächliche Harmonisierung.

Zum Fortschreiten geschichtlicher Entwicklung gehört auch dies: Das Nebeneinander und Gegenüber von Hypothesen und Theorien, die im Ringen miteinander zu keinem Ausgleich kommen können. In dem oben geschilderten Beispiel zeigte sich nämlich, daß sich ein Ausgleich der neuen (aristotelisch-thomistischen) Erkenntnistheorie mit derjenigen des hl. Augustinus nicht erreichen ließ. Robert Kilwardby, der dies versuchte, bekannte schließlich: „Sollte der Philosoph der Meinung sein, daß die Erkenntnis von der Wahrnehmung und Sinneserkenntnis her aufgeht und aufleuchtet, so ließen sich die Aussagen Augustins und des Aristoteles nicht harmonisieren: «non videntur concordare»“<sup>132</sup>. Dennoch standen sich beide Richtungen im Laufe der ganzen Entwicklung nicht wie zwei erratische Blöcke gegenüber, wofür wir bei Thomas von Aquin selbst schon einige Zeugnisse finden könnten.

2. *Entwicklung als Spiel der Gegensätze*: das zweite Beispiel dafür bietet die vierzig Jahre währende Kontroverse um die Lehre des hl. Thomas von der Einheit der Menschennatur, in der Geschichte bekannt unter dem Namen „Korrektorienstreit“<sup>133</sup>. Auch hier begegnen wir einem kühnen Versuch zu

---

<sup>129</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 2 q. 7 A (fol. k6<sup>r</sup>b, Z. 23 f.): „Omnis res extra animam est simpliciter singularis. Ergo nulla res est aliquo modo universalis.“

<sup>130</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 34, Z. 3–5): „Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, quia probatum est superius non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem.“

<sup>131</sup> Vgl. EBD. I, 10 (h I, S. 21, Z. 17–21): „Unde, ut acuatur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima, quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent.“

<sup>132</sup> Vgl. L. HÖDL, a. a. O. S. 172.

<sup>133</sup> Dazu die schon genannte Studie von TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*: BGPhThMA NF. Bd. 8, Münster 1973.

harmonisieren, nämlich bei Petrus Johannis Olivi, der bestrebt war, die „pluralistische“ Anthropologie (in der Tradition seines Ordens) mit dem aristotelischen Hylomorphismus auszugleichen<sup>134</sup>. Zu einer echten Synthese war dabei nicht zu gelangen, weil die Ausgangspositionen der beiden Richtungen grundverschieden waren. Dennoch zeigt der Verlauf der Kontroverse, daß die Vertreter der beiden gegensätzlichen Theorien voneinander gelernt und die eigenen Beweise überprüft und vertieft haben<sup>135</sup>. So kam es zu einem gewissen Verständnis für einander, ohne daß der sachliche Gegensatz aufgehoben wurde. „Es wird erkennbar, wie die Grenzlinie weniger durch die formale Terminologie als vielmehr durch den grundsätzlichen denkerischen Ansatz gezogen wurde und daß diese ‚innere‘ Gruppierung quer durch die Reihen der Kontrahenten verlief“<sup>136</sup>. Das Konzil von Vienne (1311/12) kann mit Recht als Abschluß einer vierzigjährigen *Entwicklung* bezeichnet werden. Wie ein buntgewirkter Teppich aus sehr verschiedenen Fäden gewebt ist, so ging dieses Ergebnis aus unterschiedlichen Lehrtraditionen hervor, die im Grunde nicht zu einer Harmonie gebracht werden konnten. Dennoch hatte die theologische Vorgeschichte eine deutlich feststellbare Auswirkung auf die dogmatische Erklärung des Konzils, die zwar entschieden für die Einheit des Menschen formuliert war, aber zugleich maßvoll in ihrer Form und abgegrenzt in ihrer Tragweite ausfiel<sup>137</sup>.

## X

Die Geschichte der Philosophie nimmt ihren weiteren Weg auch durch eine Synthese der Begriffe, die in den verschiedenen oder gar gegensätzlichen Richtungen gebraucht werden. Man muß sich einander stellen, von einer Schule zur anderen. Und in dem Bedeutungswandel, dem dabei die assimilierten Begriffe unterworfen werden, bleibt immer ein gravierender Rest ihres Ursprungs erhalten. Dieser Vorgang bildet die Brücke zwischen den Ufern zweier verschiedener Landschaften. Ihre unterschiedliche Struktur wird aber damit nicht einfach aufgehoben. *Worin besteht das wesentlich Unterscheidende bei Nikolaus Cusanus* gegenüber den hier verglichenen „nominalistischen“ *Magistern* wie Wilhelm Ockham und Robert Holcot? Diese Frage am Ende der vorgetragenen Überlegungen soll nicht in eine neue, ausführliche Darlegung führen. Sie ist ja auch bereits im Laufe dieses Artikels gelegentlich angeschnitten worden. Es geht mir darum, zum Beschluß dieser Ausführungen das herauszustellen, was vielleicht als die formale geistige Tendenz des cusanischen Denkens bezeichnet werden kann. „Formal“ nenne ich sie, weil von inhalt-

<sup>134</sup> Vgl. EBD. S. 208–246, bes. 238 f.

<sup>135</sup> Vgl. EBD. S. 150 f.

<sup>136</sup> Vgl. EBD. S. 152 f.

<sup>137</sup> Vgl. EBD. S. 251–256.

lichen Bestimmungen wie Platonismus, Neuplatonismus, Aristotelismus u. a. abgesehen werden soll. Die Eigenständigkeit seines Denkens, wie sie mit der Formel vom „absoluten Standpunkt“ angesprochen wurde, verbindet NyK *vom Formalen her eher mit den „Nominalisten“*. Was ihn aber gerade in der Resonanz, die der Geist seiner Epoche in seinem Denken auslöste, von Ockham und seiner Schule *unterscheidet*, ist das, was Winfried Weier so treffend als das *„Sinnteilhabedenken“* herausgestellt hat<sup>138</sup>. Bei Ockham und bei Holcot ist demgegenüber der Kontingenzbegriff grundlegend. Das Sein des Geschöpfes, insbesondere des Menschen wird durch die Betonung der Nichtnotwendigkeit an den Willen Gottes gewiesen, der gewiß auch höchste Weisheit und Liebe ist, so aber dem menschlichen Geist nur im Glauben erreichbar und der Einsicht verborgen. Gott und Schöpfung geraten damit für den im Glauben pilgernden Menschen in ein einander ausschließendes Gegenüber<sup>139</sup>. Durch den Begriff der *potentia dei absoluta* werden Sinn und Einheit der Welt – wenn auch nicht aufgehoben, so doch durchkreuzt. Das Werk des Cusanus stellt dagegen den gigantischen Versuch dar, die auseinanderstrebenden Kräfte (in der Gesellschaft, in der Kirche, im Denken und Leben des Glaubens) noch einmal zu einer Einheit zusammenzuführen. Damit bewies er ein sicheres Gespür dafür, daß der Mensch seine Existenz nur in der Erfahrung einer umgreifenden Sinn-Einheit verwirklichen kann, im personalen, im gesellschaftlichen, im geistigen Bereich. Nikolaus Cusanus hat keine ‘Schule’ gehabt wie Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus oder Wilhelm Ockham. So blieb er im Laufe seiner Epoche ein Einzelner. Aber er war kein Einsamer, kein geistiger Eremit, weil sein Denken bei aller Eigenständigkeit den Kontakt mit der geistigen Bewegung seiner Zeit hielt. Darauf beruht auch seine bleibende Aktualität in der Geschichte.

---

<sup>138</sup> Vgl. Anm. 78–80.

<sup>139</sup> Robert Holcot hebt in besonders scharfer Weise die Aussagen über die göttlichen Eigenschaften von jeder menschlichen Erfahrung ab. Ich habe in meiner Arbeit, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhThMA NF. Bd. 6, Münster 1972, darauf verwiesen (S. 276 f., 342 f.) und zitiere hier nur einen hervorstechenden Text aus seinen *Quodlibeta* (Codex Pembroke 236, fol. 185<sup>v</sup>, Z. 7–18): „Si igitur dicatur quod bonitas per accidens dependet a creatura, quia deus sic ordinando et statuendo se obligavit ad conservandum creaturam vel ad causandum creaturas, hoc non excludit argumentum, quia quaero aut deus sufficit omnino de sua bonitate aut non. Si non, habetur quod bonitas dei dependet a creatura quod est nimis absurdum. Si sic, igitur omittendo quod facere promittit, vel non causando quod est revelatum, nullam bonitatem amittit nec alicam imperfectionem incurrit.“ (EBD. S. 344).