

DAS WORT IDEA BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Hermann Schnarr, Mainz

Kommt es auch häufiger im Gang der Geschichte der Philosophie vor, daß ein Begriff mit einem bestimmten Denker verbunden wird, so ist diese Verbindung doch bei keinem Philosophen so eng, wie sie sich in der Gestalt Platons und dem Begriff Idee darstellt. Allerdings hat Platon selbst diesen Begriff eher selten und neben anderen gleichwertig für einen bestimmten Sachverhalt gebraucht, da er sich wohl bewußt war, welche Gefahren für das lebendige Philosophieren ein fester Begriffsapparat in sich birgt – gleichwohl eine beinahe notwendige Konsequenz jeglicher schriftlichen Fixierung philosophischer Gedanken, zu der Plato im Dialog *Phaidros*¹ in ironisch verschlüsselter Weise die bekannte „ägyptische Geschichte“ von der Erfindung der Schrift erzählt.

Die für uns rätselhafte und scheinbar bewußt auf falscher Interpretation beruhende massive Kritik seines größten Schülers Aristoteles an *dem* Gedanken der platonischen Philosophie, den man mit dem Begriff „Idee“ bzw. „Ideen“ zu umschreiben versucht, bestätigte diese von Plato gesehene Gefahr nur allzubald. Seitdem entscheidet es sich an der Einstellung zum Gedanken der Ideen, ob man einen Philosophen als Anhänger oder Gegner der Philosophie Platons bezeichnen darf. Ablehnung der Lehre von Ideen bedeutet Gegnerschaft, Annahme von Ideen, in welcher Art auch immer, Anhängerschaft².

I

Befragt man unter dieser Rücksicht die uns von NvK hinterlassenen Werke, so wird man an mehreren Stellen Äußerungen finden, die *gegen* eine Lehre von Ideen Stellung nehmen. Das ist fürs erste schwer verständlich, da man seit langem gewohnt ist, Cusanus als genuinen Platoniker anzusehen. So schreibt Ernst Hoffmann, einer der Pioniere der neueren Cusanus-Forschung: „Wo im Fünfzehnten Jahrhundert unter den Leistungen des Cusanus auch seine Philosophie Verständnis fand, da zählt man ihn zu den Platonikern, mit Recht und ganz in seinem Sinne“³.

¹ Zu Platons Skepsis gegenüber dem geschriebenen Wort vgl. *Phaidros* 275 d 7 – e 3; 275 b 3 f: Αἰγυπτίους . . . λόγους .

² Zur Geschichte des Begriffs „Idee“ ist der umfangreiche und eine beinahe erdrückende Fülle von Material verarbeitende Artikel „Idee“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER † u. K. GRÜNDER, Bd. 4, Basel–Stuttgart 1977, Sp. 55 ff zu vergleichen. Die Zeit der Antike ist behandelt von H. MEINHARDT. Das Mittelalter wurde von mehreren Verfassern unter der Leitung von W. KLUXEN bearbeitet. Von NvK ist nur auf S. 93 bemerkt, daß er an Gedanken von Meister Eckhart anknüpft.

³ NvKdÜ H. 1, Hamburg 1954, S. 14 (Übers. von E. BOHNENSTÄDT, Geleitwort „NvK als

Tatsächlich haben ihn schon seine Zeitgenossen als einen Anhänger der Philosophie Platons angesehen. Der gelehrte Florentiner Buchhändler Vespasiano da Bisticci, der in seinen wahrscheinlich zwischen 1493 und 1498 verfaßten Lebensbeschreibungen berühmter Männer des fünfzehnten Jahrhunderts NvK als einzigen Deutschen aufnimmt und ihm eine kurze Charakter-skizze widmet, weist darauf hin. Er hebt hervor, daß NvK Deutscher war, daß er ein großer Philosoph und Theologe war, vielleicht der größte seiner Zeit, und betont dann zusätzlich auch, daß er ein großer Platoniker war, ein Anhänger der Philosophie Platons⁴. Nun gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die den Nachweis bringen, daß NvK ganz im Geiste Platons philosophiert. Ernst Cassirer behauptet von Cusanus, daß er

„vielleicht der erste abendländische Denker gewesen sei, dem es gegeben war, selbständige Einsicht in die Haupt- und Grundquellen der platonischen Lehre zu gewinnen“⁵.

Raymond Klibansky⁶ – und ihm folgend Johannes Hirschberger⁷ – läßt die Traditionsgeschichte des mittelalterlichen Platonismus einmünden in die Philosophie des NvK und sieht in ihm zugleich das Bindeglied zur platonischen Gedankenwelt der Renaissance-Philosophie.

Dem Verhältnis des Cusanus zu Plato ist auch eine zweite Abhandlung von Johannes Hirschberger⁸ gewidmet. In dieser geht er den platonischen Denkmodellen im Werk des NvK sehr gründlich nach, unter denen auch eines die „Ideenlehre“ genannt ist.

Bei der Untersuchung des „variantenreichen geschichtlichen Fortlebens von platonischen Denkmotiven“⁹ im Mittelalter kann auch Gerda von Bredow im Werk des Cusanus sowohl das platonische Denkmodell der Ideen-Teilhabe¹⁰ als auch das von Einheit und Dialektik¹¹ aufspüren. Auch Maurice de Gandillac¹² sieht in NvK einen Vertreter jener Tradition des Philosophierens, wie es von Platon initiiert worden ist und bis zu Hegel weiterreicht.

Eine erneute Behandlung der Frage, ob Cusanus als Anhänger einer Ideenlehre

Philosoph“ von E. HOFFMANN). Zur Platonkritik des Cusanus vgl. JOH. HIRSCHBERGER, *Das Platonbild bei NvK*: NIMM (1970) 120–123 und M. DE GANDILLAC, *NvK zwischen Platon und Hegel*: MFCG 11 (1975) 28.

⁴ Vgl. VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, a cura di PAOLO D'ANCONA ed ERHARD AESCHLIMANN, Milano 1951, S. 118: Messer Nicolò di Cusa fu di nazione tedesco, degnissimo uomo, grandissimo filosofo e teologo, e grande platonista.

⁵ E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 21962, S. 16.

⁶ Vgl. R. KLIBANSKY, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, London 1939, S. 28 f.

⁷ Vgl. JOH. HIRSCHBERGER, *Platonismus und Mittelalter*: Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 63 (1955) 123.

⁸ Vgl. JOH. HIRSCHBERGER, *Das Platonbild bei NvK*: NIMM S. 113–135.

⁹ G. VON BREDOW, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972, S. 9.

¹⁰ Vgl. EBD. S. 48–57.

¹¹ Vgl. EBD. S. 74–80.

¹² Vgl. M. DE GANDILLAC, *NvK zwischen Platon und Hegel*: MFCG 11 (1975) 21–38.

zu sehen ist, wäre überflüssig und ist hier auch nicht intendiert, zumal Josef Ranft schon „die Ideenlehre des Cusanus als Grundlage seiner Auffassung vom Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf“¹³ aufzuweisen suchte. Er bringt allerdings keine Stelle, wo das Wort *idea* bei NvK auftaucht. Seine Interpretation stützt sich vorwiegend auf die Worte *exemplar* und *forma*. Die Intention seines Buches zielt in andere Richtung, da es ihm primär darum geht, NvK vor dem Vorwurf des Pantheismus zu schützen und zu zeigen, daß er mit seiner „Ideenlehre“ in der christlich mittelalterlichen Tradition steht. In dieser Tradition sieht ihn auch Rudolf Haubst¹⁴, der von dessen „Ideen-Exemplarismus“ spricht.

II

Es soll also im folgenden all diesen Untersuchungen nicht noch eine neue hinzugefügt werden, in der die Frage behandelt wird, ob NvK sachlich das lehrt, was mit dem Begriff „Idee“ im platonischen Sinne gemeint ist¹⁵. Hier sollen lediglich die Stellen im Werk des Cusanus interpretiert werden, an denen das Wort *idea* bzw. die zu diesem Wortfeld gehörenden und davon abgeleiteten Bildungen *idealis* und *ideata* gebraucht sind¹⁶.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen, der Gebrauch des Wortes *idea* ist bei NvK im Verhältnis zu anderen Worten, die den gleichen Inhalt bezeichnen, spärlich. Der mit dem Idee-Begriff verbundene Sachverhalt wird wie in der gesamten mittelalterlichen Tradition ganz im Anschluß an die *Quaestio de ideis* von Augustinus¹⁷, der sich wiederum auf Cicero¹⁸ stützt, durch die äquivalenten Termini *rationes*, *species*, *formae* ausgedrückt; hinzu tritt der Ausdruck *exemplar*¹⁹.

Daß Nikolaus jedoch auch das Wort *idea* geläufig war und wichtig schien, zeigen seine Randbemerkungen zu den Kommentaren Alberts d. Gr. zu den

¹³ JOS. RANFT, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa*, Würzburg 1924, S. 5–36.

¹⁴ R. HAUBST, *Wort und Leitidee der „Repraesentatio“ bei NvK*: Misc Med Bd. VIII, Berlin-New York 1971, S. 159.

¹⁵ Die vorliegende Untersuchung intendiert auch nicht eine Darlegung der Position des NvK zum Universalienproblem. Dazu ist zu vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, wo auf S. 223–227 dieses ausführlich behandelt ist. Dort ist auch auf das hohe Lob hingewiesen, das NvK in *Ven. sap.* 33, N. 99 (NvKdÜ H. 14, S. 151 f) dem hl. Thomas v. Aq. zollt für den vorbildlichen Lösungsvorschlag zur Universalienfrage.

¹⁶ Die Untersuchung *Cusanus and the Platonic Idea* von K. HARRIES: *The New Scholasticism* 37 (1963) 188–203, verfolgt ein anderes Ziel. Dort geht es um eine Kritik an Ernst Cassirers Interpretation des cusanischen Platonismus.

¹⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, N. 2 (CCSL 44A, S. 71, Z. 21–26; S. 73, Z. 71–73).

¹⁸ Vgl. CICERO, *Topica* VII, 30; *Orator* III, 10. Zum Ganzen vgl. E. PANOFSKY, *Idea*, Berlin 1960, S. 82 f, Anm. 73. E. Panofsky spricht auch von einer „contemplatio idearum“ bei NvK, ohne freilich einen Beleg dafür anzuführen. Vgl. EBD. S. 84, Anm. 80.

¹⁹ Vgl. dazu HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* I, cap. 25 (gedruckt unter den Werken Alberts d. Gr. ed BORGNET 34, 28a f).

Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. Denn dort hat er öfter zu den Stellen Marginalien geschrieben, an denen das Wort *idea* im Text Alberts gebraucht ist²⁰.

Trotz dieses spärlichen Gebrauchs taucht doch innerhalb zweier entscheidender Sinnzusammenhänge des cusanischen Philosophierens der Terminus *idea* bzw. das davon abgeleitete Adjektiv *idealis* auf, nämlich im anthropologischen Zusammenhang, wo von der Schöpferkraft des menschlichen Geistes die Rede ist, und sodann im Bereich der christologischen Spekulation. Drittens sind die Stellen zu nennen, an denen NvK die Meinung fremder Philosophen referiert, meist mit der Absicht aufzuzeigen, daß die Annahme von getrennt existierenden Ideen, *ideae separatae*, abzulehnen ist.

Die Vorsicht gegenüber der Annahme von getrennt existierenden Ideen ist verständlich aus der Haltung der gesamten mittelalterlichen Tradition²¹. Man sah darin eine Einschränkung der absoluten Schöpfermacht und Einheit Gottes. Obwohl schon Augustinus die Ideen als die Gedanken Gottes interpretiert hatte im Anschluß an einen Denkprozeß, der schon im Mittel- und Neuplatonismus vollzogen worden war²², schien diese Gefahr eines extremen Begriffsrealismus in mancherlei Formen noch immer nicht gebannt.

Aus der Einsicht in die absolute Einheit Gottes lehnt auch NvK konsequent eine Vielheit von getrennt existierenden Ideen ab. Der Gedanke der mit Gott selbst gleichzusetzenden *forma infinita* oder *absoluta* macht die Annahme „vieler abgetrennter Urbilder und vieler Ideen der Dinge“²³ überflüssig. „Formen, die in sich und in Wahrheit abgetrennt“ existieren, sind für ihn bloße „Gedankendinge“. Deshalb ist auch die Annahme vieler „Urbilder und Ideen“ zurückzuweisen²⁴. Andererseits schreibt Nikolaus der Beschäftigung mit den Urbildern und Ideen auch eine positive theologische Bedeutung zu. Hinwendung zu den Ideen ist theologische Betrachtungsweise der Dinge; denn dieser Betrachtung geben sich die hin, „die die Dinge über die Wortbedeutung hinaus theologisch zu betrachten versuchen und sich den Urbildern und Ideen zuwenden“²⁵.

Die Wiedergabe fremder Meinungen und Gedanken bleibt bei NvK niemals nur Referat. Sie ist bei ihm immer mit einer Stellungnahme verbunden. Entweder findet die fremde Meinung seine Zustimmung und wird dann

²⁰ Vgl. CT III/1, S. 94, Marg. 7; S. 109, Marg. 500 u. 501. Eine Randglosse, in der auch das Wort *idea* gebraucht ist, ist von Ludwig Baur in seine Edition nicht aufgenommen. Sie lautet: *Quomodo una et multiplex idea* (Cod. Cus. 96, fol. 4^{rs}, l. R.) u. betrifft ALBERTUS M., *Comm. in libr. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2 (ed. BORGNET 14, 15b). Vgl. auch *Sermo* XL, N. 1.

²¹ Vgl. z. B. THOMAS V. AQ. *S. th.* I, q. 84, a. 4. 5. 6; q. 79, a. 3.

²² Vgl. *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 4, Sp. 61–65; NvKdÜ H. 2, *De beryllo*, hrsg. von K. BORMANN, ¹1977, S. 103, Anm. 9.

²³ *De mente* 2 (h V, S. 54, Z. 19): ... multa separata exemplaria ac multas ideas.

²⁴ EBD. (S. 53, Z. 1 ff): ... formas in se et in sua veritate separatas ...; ... entia rationis ...; ... exemplaria ac ideas ...

²⁵ EBD. (S. 54, Z. 7): Sed res ultra vim vocabuli theologie intueri conantur et ad exemplaria et ideas se convertunt.

aufgenommen in den eigenen Gedankengang oder sie verfällt der Kritik und damit der Ablehnung. Manchmal ist es auch so, daß ein Gedanke zunächst kritisiert, dann aber umgedeutet wird und in dieser Umdeutung aufgenommen werden kann in das eigene Denken.

Ein solches Referat von fremden Meinungen über die Lehre von Ideen findet sich in der Schrift *Von der Brille*²⁶. Dort wird die Stellungnahme des Averroes zu aristotelischer Kritik an dem platonischen Begriff der Ideen wiedergegeben und zwar anhand einer Stelle aus dem Kommentar Alberts d. Gr. zu der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius. Albert kritisiert dort Platons Ideenlehre nicht, sondern er wendet diese ins Christliche, indem er die Ideen als Urbilder im Geiste Gottes interpretiert. Dabei ist zu beachten, daß das Wort *ideas* nicht bei den beiden zitierten Autoren, Albert und Averroes, steht, sondern eine *interpretierende Hinzufügung* des Cusanus ist. Für die Gleichsetzung von *exemplaria*, *rationes* und *ideae* als Gedanken Gottes beruft sich NvK auf die Gottesgelehrten, die den Inhalt des Willens Gottes mit Hilfe des Psalmwortes 113, 3 bzw. 134, 6 so interpretieren²⁷.

Zustimmung und Kritik zugleich erfährt die Meinung Platons in der gleichen Schrift. Alles, was die *mens* hervorbringt, hat in ihr wahreres Sein als außerhalb ihrer selbst. Das betrifft vor allem die mathematischen Gegenstände, aber auch die Artefakten. „Die Gestalt nämlich, die in den Hölzern entsteht, ist die geistige Gestalt, die Idee oder das Urbild.“²⁸

Das hat Plato richtig gesehen. Doch Nikolaus nennt es unnötig, neben den Dingen noch zusätzliche getrennte Wesensgestalten anzunehmen. Für die mathematischen Gegenstände gilt das besonders. Denn sie haben ihr wahres Sein in der *mens*, die sie hervorbringt; ebenso haben die Dinge ihr wahreres Sein im Ursprung, im Geist des Schöpfers, der sie denkend hervorbringt²⁹.

Innerhalb der umfassenden Kritik an der Substanzauffassung des Aristoteles im gleichen Werk gebraucht NvK merkwürdigerweise auch den Ausdruck *idea*. Seiner Meinung nach konnte Aristoteles mit seinem Substanzbegriff keine endgültige Lösung bringen, da es ihm nicht gelungen ist, den Ursprung der Substanz zu klären.

„Er weiß nämlich nicht, von wo sie kommt oder wie sie Bestand hat, und ob sie das Eine selbst ist oder das Seiende oder eine Gattung oder von der Idee her ist, die in sich bestehende Substanz ist, oder ob sie herausgeführt wird von der Möglichkeit der Materie, und wenn ja, wie dies geschieht“³⁰.

²⁶ Vgl. *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 15, Z. 15 ff) N. 17; NvKdÜ H. 2, S. 102, Anm. 17, 2 u. 17, 5; ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De div. nom.* c. 2, N. 44. 45 (*Opera omnia*, tom. 37, ed. P. SIMON, Münster 1972, S. 72b 34 – 74a 20).

²⁷ Vgl. *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 16, Z. 6 ff) N. 17; NvKdÜ H. 2, S. 103, Anm. 17, 10.

²⁸ *De beryl.* 33 (32) (h XI/1, S. 41, Z. 15) N. 56: *Figura enim, quae in lignis fit, est mentalis figura, idea seu exemplar.*

²⁹ Vgl. dazu K. H. VOLKMANNS-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt/M. 1957, S. 115–118.

³⁰ *De beryl.* 29 (28) (h XI/1, S. 37, Z. 5–8) N. 49: . . . *sit ab idea, quae sit substantia in se subsistens . . .*

Für keine der vorgeführten Deutungsmöglichkeiten weiß Aristoteles sich „wegen des Zweifels bezüglich der Wesensgestalten und Ideen“³¹ zu entscheiden. Ungelöst bleibt auch, ob die Substanz, „wenn zuvor in Wirklichkeit, dann Wesensgestalt oder getrennt existierende Idee sein wird“³².

Eine Verteidigung der platonischen Lehre von den Ideen finden wir im Alterswerk *Von der Jagd nach der Weisheit* im ersten Kapitel³³. Wenn die platonische Lehre richtig verstanden wird, kommt sie der Wahrheit sehr nahe. Anhand des Berichtes des Diogenes Laertius zeigt NvK, was Plato mit seiner Lehre von den Ideen richtig gesehen hat. Die Annahme von Ideen gewährleistet etwas Bleibendes im steten Wechsel des Werdens³⁴. Daraus zieht Nikolaus den Schluß, daß „die Ideen nicht so von den Einzeldingen abgetrennt sind wie äußerliche Urbilder“³⁵. Die Idee ist Garant für die unzerstörbare Art, die sich in den vielen Dingen entfaltet. Deshalb kann Diogenes Laertius von Platon berichten, daß dieser „behauptet habe, die Idee sei Eines und Vieles“³⁶. Proklos hat indes die Idee noch richtiger verstanden. Nach ihm ist diese das Verbindungsglied zwischen dem Einzelding und seinem Ursprung in Gott, da es „gerade durch die intelligible Idee der Gottheit verknüpft wird“³⁷.

Nach dem Bericht des Diogenes Laertius sind auch nach Platons Aussage „die Ideen Ursprung und Anfang der Dinge, die von Natur (so) bestehen, daß sie von der Art sind, wie sie sind“³⁸. Böswillige Deutung kann allerdings diese Lehre von Ideen von der Wahrheit abwenden. Nikolaus aber geht es hier darum, das Wahre von Platons Auffassung der Ideen ins rechte Licht zu rücken.

Das Sprechen von vielen Ideen und Urbildern entspricht immer nur einer Blickrichtung, die von den vielen Dingen ausgeht, aber ergänzt werden muß vom Blick auf den, der die Ideen denkt, den Ursprung, in dem sie zur Einheit zusammengefaßt sind und von dem her die Vielheit der Arten und Einzeldinge sich entfalten. Auf diese doppelte Blickrichtung weist Cusanus schon in seinem ersten großen philosophisch-theologischen Werk *Von der belehrten Unwissenheit* hin; er beruft sich dafür auf den „göttlichen Platon“, der schon „gesagt hat, daß es von allen Dingen nur *ein* einziges Urbild oder *eine* Idee gäbe, wie sie in sich ist; in Hinsicht auf die Dinge aber, die mehrere sind, erscheinen mehrere Urbilder“³⁹.

³¹ EBD. Z. 22, N. 50.

³² EBD. Z. 11, N. 49. Zum Ganzen ist zu vgl. NvKdÜ H. 2, S. 121–123, Anm. zu N. 49. 50.

³³ Vgl. zum Folgenden *Ven. sap.* 1, N. 3; NvKdÜ H. 14, 1964, S. 4–7.

³⁴ Vgl. auch *Vierzehn christologische Quaestiones* (Cod. Cūs. 40, fol. 144^r–146^v; ed. R. HAUBST, *Christologie*, S. 315–328) Argumentum I. Dort wird die Unvergänglichkeit der Idee als Grund für die Möglichkeit des ewigen Lebens angeführt. Vgl. dazu a.a.O. S. 314.

³⁵ *Ven. sap.* N. 3, Z. 5 ff: . . . ideas non esse sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria.

³⁶ EBD. Z. 7.

³⁷ EBD. Z. 16 ff.

³⁸ EBD. Z. 19.

³⁹ *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 33, Z. 18–20) N. 48. Zur Frage der Quelle vgl. NvKdÜ H. 15a, ²1970, hrsg. von H. G. SENGER, S. 122, Anm. N. 48.

So muß auch die Bemerkung des einen Dialogpartners, Bernhards von Kraiburg, zum Kreisel-Änigma im Gespräch *Über das Können – Ist* interpretiert werden, der der Kardinal auch im folgenden zustimmt. In Gott sind die Wesensgründe der Dinge nicht unterschieden, in den Dingen sind sie es. Versteht man den Kreis als eine Reihe von vielen Punkten, so symbolisiert er „die Wesensgründe oder Ideen“, versteht man ihn als Punkt, so ist er Änigma für den einen Wesensgrund⁴⁰.

Auch der Begriff *posse ipsum*⁴¹, wie er in der Spätschrift *Vom Gipfel der Betrachtung* erläutert wird, kann durch den Idee-Begriff erläutert werden. Die Meinung derer, die „Gott als Quelle der Ideen ansehen“ und die behaupten, „es gäbe mehrere Ideen“, wollten nichts anderes ausdrücken als das, was im Begriff des Können-Selbst liegt. Das Können-Selbst ist Eines und Prinzip; es entfaltet sich aber in der Verschiedenheit und Vielheit der Dinge. Aber auch die Meinung derer, die „die Ideen leugnen“⁴², kann zur Interpretation des Begriffs des *posse ipsum* herangezogen werden; denn sie richteten ihren Blick allein auf den einen Ursprung. Einzahl und Mehrzahl von Ideen, – ist beides im Recht? Es kommt immer auf die Blickrichtung an, wobei allerdings in einem der Merksätze nachdrücklich darauf hingewiesen wird, daß die alleinige These von der Vielheit der Ideen nicht genügt; denn die, „die von verschiedenen Formen und Formhaftigkeiten (*formalitatibus*), Ideen und Arten gesprochen haben, haben nicht auf das Können-Selbst Rücksicht genommen“⁴³.

So kann auch im Tetralog *Über das Nichtandere* auf die Frage des Ferdinand Matim⁴⁴, ob das Nichtandere gleichzusetzen sei mit der Idee, der Kardinal ähnlich unter ausdrücklichem Hinweis auf Platons Lehre antworten. Der Begriff des Nichtanderen übersteigt Begriffe wie Eines, Wesenheit, Form, Urbild oder Art.

„Wenn ich also auf die Dinge blicke und deren Wesenheiten schaue, so werde ich, da die Dinge durch sie sind, von diesen Wesenheiten selbst, wenn ich sie mit der Vernunft in ihrem Vorrang betrachte, behaupten, daß sie immer wieder andere sind. Wenn ich sie aber über der Vernunft vor dem Anderen schaue, schaue ich nicht immer wieder andere Wesenheiten, sondern nichts anderes als den einfachen Wesensgrund der Wesenheiten, die ich in den Dingen betrachte“⁴⁵.

Auch einem anderen Teilnehmer des gleichen Gesprächs, Petrus Balbus, kann NvK die Richtigkeit von dessen Ausführungen über das Nichtandere bestätigen, der darauf hinweist, daß das Nichtandere als Ursprung von allem verstanden werden kann mit dem gleichen Begriff und Namen, mit denen die Philosophen ihn bezeichneten: Ursache, Urbild, Form, Idee, Art⁴⁶.

⁴⁰ Vgl. *De possest* (h XI/2, N. 22, Z. 3–5).

⁴¹ Zum Begriff *posse ipsum* vgl. J. STALLMACH, *Sein und das Können-Selbst bei NvK*: Parusia. Festgabe für Joh. Hirschberger, hrsg. von K. FLASCH, Frankfurt/M. 1965, S. 407–421.

⁴² Vgl. *De ap. theor.* (p I, fol. 220^v, Z. 25 ff) N. 15.

⁴³ EBD. (fol. 221^v, Z. 32 ff) N. 27.

⁴⁴ Vgl. *De non aliud* 10 (h XIII, S. 22, Z. 21 ff) N. 38.

⁴⁵ EBD. (S. 23, Z. 2–7) N. 39; vgl. auch NvKdÜ H. 12, ²1976, S. 181 f, Anm. 10, 7 u. S. 161 f, Anm. 8, 2.

⁴⁶ Vgl. EBD. 21 (S. 50, Z. 30) N. 98.

Mit Hilfe des Idee-Begriffs versucht NvK auch schon in *De docta ignorantia* die totale Abhängigkeit der Schöpfung von Gott und die Unergründlichkeit dieses Abhängigkeitsverhältnisses zu verdeutlichen. Der Leser wird dort nämlich aufgefordert, in einer Art von Gedankenexperiment sich ein Kunstwerk vorzustellen, dessen Existenz ganz in der Idee des Künstlers besteht⁴⁷. Zusammenfassend läßt sich bis jetzt sagen, daß bei NvK der Wille vorherrscht, den traditionellen Begriff *idea* positiv so zu deuten, daß er eingebaut werden kann in das eigene Philosophieren. Diese Tendenz wird sich in den beiden anderen Gedankenkomplexen noch verstärken.

III

Schon immer wurde in der Cusanus-Forschung darauf hingewiesen, daß das Neue seiner Philosophie sich besonders in der Betonung der Schöpferkraft des menschlichen Geistes zeigt⁴⁸. Auf besonders geistvolle und eindringliche Weise versteht es Hans Blumenberg⁴⁹, – freilich immer mit der frag-würdigen Tendenz, „die im System des Cusaners sorgfältig verhehlten oder geschichteten Konflikte“⁵⁰ kultur- und geistesgeschichtlich zu durchleuchten und aufzudecken – den Gedanken des schöpferischen Elementes der *mens humana* innerhalb einer Darlegung der Anthropologie des Cusanus zu entfalten, so daß man geneigt ist, die gleichen Bedenken zu äußern, wie sie in Thomas Manns Roman Doktor Faustus im Rahmen einer Erörterung über die schöpferische Tatkraft des Menschen geäußert werden: „Ich gebe dir zu bedenken, daß das beinahe die Definition Gottes ist. Imitatio Dei – mich wundert, daß das nicht verboten ist“⁵¹. Cusanus war aber so souverän und nannte den Menschen gerade im Bezug auf seine Schöpferkraft einen „zweiten Gott“ im Anschluß an ein Wort des Hermes Trismegistos⁵². Der Mensch ist Schöpfer ähnlich wie Gott. Wie Gott die Welt hervorbringt, so vermag die menschliche Vernunft aus sich eine Welt von Begriffen und künstlichen Formen zu entwickeln. Gerade im Her-

⁴⁷ Vgl. *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 24) N. 103.

⁴⁸ Vgl. dazu z. B. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, S. 43–48; G. VON BREDOW: CT IV/3, S. 79–85; K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 35–39; K. FLASCH, *Ars imitatur naturam*: Parusia, S. 265–306, besonders S. 289–294; N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*: BCG Bd. 6, Münster 1975, S. 91–94.

⁴⁹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M 1966, S. 500–512; ²1976, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 174, S. 88–98.

⁵⁰ EBD. 1966, S. 527; ²1976, S. 111.

⁵¹ THOMAS MANN, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Frankfurt/M. ²1974, S. 108.

⁵² Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–20) N. 7; vgl. auch NvKdÜ H. 2, S. 95 f die reichhaltigen Anm. zu N. 7; vgl. ebenso *De dato* II (h IV, N. 102, Z. 12 f) und die Quellenverweise zur Stelle. Zur Tradition des hermetischen Wortes vgl. V. RUFNER, *Homo secundus Deus*. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpferertum: *Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft* 63 (1955) 248–291. Cusanus wird auf den Seiten 267–271 behandelt, wo auch die Stellen gesammelt sind, an denen das Diktum in den Werken desselben zitiert wird.

vorbringen der geistigen Welt der Begriffe zeigt sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen⁵³.

Vor allem ist es die Mathematik, vom menschlichen Geiste geschaffen, auf die Cusanus hinweisen kann. Die einigende und einheitstiftende Kraft befähigt die *mens humana* dazu, die Tätigkeit Gottes nachzubilden⁵⁴. Mit Ernst Cassirer kann man sagen:

„Ein Symbol des göttlichen Seins darf uns der Geist nicht in dem Sinne heißen, als wäre er ein toter Abdruck, eine noch so vollkommene Kopie des Unbedingten: einzig in seinem Werden, in seiner Selbstentfaltung und Selbstgestaltung bewährt sich die Kraft seines Ursprungs. Der Erwerb, nicht der Besitz des Wissens gibt der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit“⁵⁵

Diese Formulierung läßt sich noch ausdehnen. In einer gewissen Zuspitzung könnte man behaupten, daß nicht nur der Wissenserwerb in Form der Produktion des Wissens, sondern eigentlich erst oder besonders die Schaffung der kunstmäßig hergestellten Gegenstände den Menschen zum zweiten Gott machen, da der Mensch hierbei seine höchste schöpferische Fähigkeit entfaltet, indem er auch die Formen von Dingen aus seinem Geiste hervorbringt, die es vorher so noch nicht gegeben hat.

Das alte, vielgebrauchte Beispiel vom Künstler (*artifex*) wird von NvK aufgegriffen und erhält eine neue Nuancierung. In der Tradition diente es dazu, den Schöpfungsgedanken zu verdeutlichen und irgendwie verstehbar zu machen⁵⁶. So wie der Künstler seine Werke schafft, indem er seinen Entwurf in der Materie realisiert, ähnlich bringt Gott die Welt hervor, freilich mit dem Unterschied, daß er nicht angewiesen ist auf eine vorgegebene Materie.

Nach der Übertragung des menschlichen Schaffensprozesses auf den göttlichen kann nun rückwirkend uns dieser die Vorzugstellung des Menschen verdeutlichen. Gerade darin, daß der Mensch fähig ist, Neues zu erfinden und hervorzubringen, zeigt sich in besonderem Maße seine Gottähnlichkeit. „Daher hat der Mensch die Vernunft, die Ähnlichkeit der göttlichen Vernunft im Erschaffen“⁵⁷. Bei der Entfaltung dieses Gedankenzusammenhanges gebraucht NvK auch das Wort *idea*. Im Buch *De mente* wird der menschliche Schaffens-

⁵³ Vgl. *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8 – S. 58, Z. 8).

⁵⁴ Vgl. *De mente* 6 (h V, S. 71, Z. 20 – S. 72, Z. 2).

⁵⁵ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I, Berlin ³1922, S. 30.

⁵⁶ Vgl. z. B. WILHELM v. AUVERGNE, *De universo*, pars I, c. 20 u. 26 (GUILLELMUS DE ALVERNIA, *Opera omnia*, vol. 1, Parisii 1674; Nachdr. Frankfurt/M. 1963, p. 613 ff u. 620 ff); TOMAS v. AQ. S. *th.* I, q. 15, a. 1; q. 44, a. 3. NvK bringt das Beispiel vom Künstler schon in seiner ersten Predigt unter Berufung auf Robert Grosseteste. Vgl. *Sermo* I (h XVI/1, N. 13, Z. 3–11); dort finden sich weitere Verweise. Vgl. auch die Marginalie zum Kommentar Alberts d. Gr. zur Caelestis Hierarchia des Ps.-Dionysius: *Nota quomodo Deus ut artifex producit*. (CT III/1, S. 94, Marg. 11; vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Comm. in lib. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2; ed. BORGNET 14, 16b); als Meinung der Weisen wird das Beispiel vom Schöpfer als Künstler, der die Welt nach Ideen formt, von NvK referiert in *Doct. ign.* II, 10 (h I, S. 97, Z. 5 ff) N. 151.

⁵⁷ *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 11 f) N. 7. Zur Parallele zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen vgl. auch *Sermo* (143) (p II/1 fol. 82^v, Z. 12–28); *Sermo* (146) (p II/1, fol. 83^v, Z. 20–24). Vgl. auch H. BLUMENBERG, a.a.O. 1966, S. 500; ²1976, S. 88.

prozeß am Beispiel der Löffelschnitzkunst beschrieben. Der Löffelschnitzer setzt sich ab von dem Künstler, vom Bildner und Maler. Diese bildenden Künste ahmen nur Gestalten nach, die es schon in der Natur gibt. Der Löffelschnitzer aber ahmt die Gestalt oder Idee nach, die er in seinem Geist selbst entwirft. „Der Löffel hat außer der Idee unseres Geistes nicht (noch) ein anderes Urbild“⁵⁸. Kraft dieser Ideen- und Urbilder-erzeugenden Fähigkeit kann der Löffelschnitzer stolz von seiner Kraft sagen, daß sie der göttlichen Kunst ähnlicher ist als die anderen Künste, die nur vorgegebene Gestalten nachbilden⁵⁹. Die Fähigkeit, „Ideen hervorzubringen und zu beherbergen“, was bis dahin „gleichsam ein Privileg des göttlichen Geistes“⁶⁰ war, wird hier von NvK dem menschlichen Geiste zugesprochen. Was unter den Händen des Handwerkers entsteht, ist die sichtbare Gestaltung der von ihm im Geiste entworfenen, unsichtbaren Gestalt. „Die Gestalt nämlich, die in den Hölzern entsteht, ist die geistige Gestalt, die Idee oder das Urbild“⁶¹.

Wir spüren den ganzen Stolz des Kardinals auf die Erfindung seines neuen Spiels, auf diese Fähigkeit, Neues zu erfinden, wenn er im Dialog *Vom Globusspiel* auf die Bemerkung des Herzogs Johannes, ihm gefalle, was „über die Erfindung des Neuen“⁶² gesagt worden sei, eingehend darauf hinweist: „Kein Tier kommt auf solch einen Gedanken, ein neues Spiel zu erfinden“⁶³. Die Betonung der spielerischen menschlichen Schöpferkraft, die Erfindung eines neuen Spieles und die sich daran anschließende philosophische Spekulation mögen auch Hermann Hesse dazu veranlaßt haben, NvK in der Vorgeschichte des Glasperlenspiels zu erwähnen und ihn einzureihen unter die Vorväter dieses Spiels⁶⁴.

Von allen Geschöpfen ist es überdies allein dem Menschen gegeben, als lebendiges Bild Gottes sich – allerdings mit Hilfe Christi – Gott immer

⁵⁸ *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18). Anders interpretiert W. BREIDERT, *Mathematik und symbolische Erkenntnis bei NvK*: MFCG 12 (1977) 120, Anm. 19, den menschlichen Schaffensprozeß. Demgegenüber wäre aber zu überlegen: Die Löffelschnitzkunst ist zwar auch nachahmend, ähnlich wie die Natur. Die Natur ahmt aber bei ihrem Hervorbringen vorgegebene Urbilder nach, während der Mensch dadurch vor der Natur ausgezeichnet ist, daß er die Urbilder erzeugen kann, und die dann allerdings nachahmt. Der Nachahmungsprozeß ist also bei beiden Vorgängen nicht völlig identisch.

⁵⁹ Vgl. H. BLUMENBERG, a.a.O. 1966, S. 506, Anm. 83; ²1976, S. 173, Anm. 98.

⁶⁰ Vgl. E. PANOFKY, *Idea*, S. 20.

⁶¹ *De beryl.* 33 (32) (h V, S. 41, Z. 15) N. 56. Vgl. auch K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, S. 74 f.

⁶² *De ludo* I (p I, fol. 155^v, Z. 35) N. 30: . . . de inventione novi . . .

⁶³ EBD. (p I, fol. 155^v, Z. 35 f) N. 31: Nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum . . .; vgl. auch H. BLUMENBERG, a.a.O. 1966, S. 508 f; ²1976, S. 94 f. Der auf S. 507 in Anm. 84 (²1976, S. 173 f, Anm. 99) geäußerten Unterscheidung „zwischen dem Prediger und dem Briefschreiber Nikolaus einerseits und dem spekulativen Autor andererseits“ dürfte man grundsätzlich zustimmen. Zu bedenken bleibt aber, daß sich oft prägnante Formulierungen seiner spekulativen Gedanken in dem riesigen Predigtwerk finden. –

⁶⁴ Vgl. H. HESSE, *Das Glasperlenspiel*, Bd. 1, Zürich³ 1943, S. 23 f. (*Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1970, Bd. 9, S. 13 f).

ähnlicher machen zu können⁶⁵. Die intellektuale menschliche Selbstvervollkommnung kann zur Erläuterung des göttlichen Schöpfungsprozesses herangezogen werden. Die erste Person in Gott als reiner Intellekt bildet zuerst von sich ein Wort, in dem ein Begriff, „eine Idee von allem Erschaffbaren“⁶⁶ liegt. Aus dem Vater und dem Wort geht der Geist hervor, der die Bewegung, d. h. der Wille Gottes ist, der die Schöpfung ins Werk setzt.

Diese Erläuterung des Schöpfungsvorgangs ist aus der Analyse des menschlichen Selbstvervollkommnungsprozesses genommen. Der Mensch schafft sich kraft seiner intellektuellen Natur von sich einen Entwurf, „eine gewisse Idee oder eine urbildliche Form“⁶⁷, nach der er sich formen will. Um diesen Vorgang in Gang zu bringen, gebraucht er seinen Willen. In jedem geistigen Vorgang sieht Nikolaus diese Drei-einheit am Werk: Intellektuale Natur – Wort, Begriff, Form, Idee – Wille⁶⁸. Diese Dreieinheit verbindet das menschliche mit dem göttlichen Handeln, und wiederum sind beide eigentümlich verschränkt. Die Analyse des intellektuellen Prozesses der menschlichen Selbstvervollkommnung dient zur Erläuterung des trinitarisch verstandenen Vorgangs der Welterschaffung. Die Möglichkeit aber, daß dieser menschliche Vorgang auf den göttlichen übertragen werden kann, zeigt dessen Abbildcharakter. Im menschlichen Handeln zeigt sich ängmatisch das göttliche. Das göttliche trinitarische Geschehen ermöglicht das menschliche trinitarische Geschehen. Durch die Rückbindung der menschlichen Selbstvervollkommnung an das göttliche Schöpfungshandeln erfährt jenes eine Erhöhung und Würde, die sonst keinem anderen Geschöpf zuteil wird. Keinem anderen Geschöpf ist die Möglichkeit gegeben, sich von sich selbst eine Idee zu entwerfen und danach zu bilden und zu vervollkommen.

Was zunächst zur Verdeutlichung herangezogen wurde, zeigt sich jetzt als fundiert in dem zu Verdeutlichenden. Dadurch erfährt es seine Rechtfertigung als Abbildlichkeit von einem im Rang weit über ihm stehenden Urbild, was aber wiederum zugleich eine Erhöhung bedeutet.

IV

Der Gedanke der Schöpfungskunst Gottes, der *ars divina* als *ars creativa*, führt auch weiter zur dritten Art des Gebrauchs von *idea* bei NvK.

Indem man den menschlichen Schaffensprozeß auf Gott überträgt, wird allerdings auch die Differenz sichtbar, die zwischen beiden Vorgängen liegt. Der Mensch benötigt für die Herstellung der verschiedenen Dinge nicht nur

⁶⁵ Vgl. *Sermo* (161) (p II/1, fol. 89^r, Z. 28 ff); vgl. auch G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes*, S. 58 ff.

⁶⁶ *Sermo* (279) (p II/1, fol. 183^r, Z. 9).

⁶⁷ EBD. (Z. 13 f).

⁶⁸ Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 172–184.

einen vorgegebenen Stoff, sondern auch mehrere Vorbilder. Gott aber ist die absolute Einheit, die durch eine Vielheit von Urbildern und Ideen nicht aufgelöst werden kann. Die Ablehnung vieler *ideae separatae* war auch von daher schon begründet worden. Wenn andererseits die Ideen in den Geist Gottes verlegt werden, so muß konsequent auch die Einheit dieser Ideen in Gott gedacht werden. Von daher wird es verständlich, wenn in der Tradition Gott als *forma formarum* bezeichnet wird. Nikolaus greift diese Formulierung auf, die er wahrscheinlich aus der Schule von Chartres kennengelernt hat. „Und daher ist das Größte die Form der Formen und die Form des Sein oder die größte wirkliche Seiendheit“⁶⁹. Das gleiche Problem löst Albertus Magnus im Kommentar zu *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius Areopagita, indem er sagt, daß die Wesenheit Gottes „die Idee von allen Dingen ist“⁷⁰. Nikolaus vermerkt in einer Randglosse zu Alberts Kommentar zur *Caelestis hierarchia* des Ps.-Dionysius: „Die göttliche Idee ist eine einzige, die ideierten (Dinge) sind mehrere“⁷¹.

Mit der Verlegung der Ideen in den Geist Gottes als dessen ewige Gedanken und der Umdeutung der vielen Ideen zur einen Idee Gottes ist der gedankliche Prozeß noch nicht abgeschlossen. Angeregt durch den im Prolog zum Johannesevangelium ausgesprochenen Gedanken, daß Gott die Welt durch sein Wort erschaffen hat⁷², kann dieses Wort Gottes gleichgesetzt werden mit der göttlichen Schöpferkunst. So kann auch Nikolaus z. B. in einer Predigt sagen: „Diese göttliche Kunst ist das Wort, durch das alles wird“⁷³. Von hier aus ist es nicht mehr schwer, die göttliche Schöpfungskunst mit der zweiten Person in Gott zu identifizieren, wie es auch NvK in der gleichen Predigt tut⁷⁴. Diese Gedankenverbindung konnte NvK freilich schon aus der traditionellen Theologie übernehmen⁷⁵.

Beachtenswert ist aber, daß Nikolaus in diesem Zusammenhang öfters das Wort *idea* gebraucht. Das beginnt schon in den frühen Predigten. Innertrinitarisch ist der Sohn das vom Vater ausgesprochene Wort. Zugleich aber hat dieser innertrinitarische Vorgang auch eine Bedeutung außertrinitarisch. Der

⁶⁹ *Doct. ign.* I, 23 (h I, S. 76, Z. 20 f) N. 70. Die Formel findet sich öfters bei NvK. Vgl. *De pace* 11 (h VII, S. 31, N. 29 Z. 3 f); die Adnotatio 22, S. 79, bringt eine Zusammenstellung der Parallelstellen bei NvK und informiert über die Herkunft der Formulierung. Weiterhin ist zu vgl.: *De possesset* (h XI/2, N. 13, Z. 5); NvKdÜ H. 15b: *Doct. ign.* II, ²1977, hrsg. von H. G. SENGER, S. 118 f, die Anm. 24 u. 30, in denen auch Material zur Geschichte dieser Formel beigebracht ist.

⁷⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De div. nom.* c. 5, N. 37 (*Opera omnia*, tom. 37, pars 1, Münster 1972, ed. P. SIMON, S. 325, Z. 26 ff).

⁷¹ CT III/1, S. 94, Marg. 7: *Idea divina una, ideata plura*. Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Comm. in lib. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2 (ed. BORGNET 14, 146–15a).

⁷² Vgl. Joh 1, 3.

⁷³ *Sermo LXXIV* (69) (p II/1, fol. 77^v, Z. 5).

⁷⁴ EBD. (fol. 77^v, Z. 8 f).

⁷⁵ Vgl. z. B. AUGUSTINUS, *De Trin.* VI, c. 1, N. 1–3 die Interpretation von 1 Kor 1, 24 und c. 10, N. 11 die Identifizierung von *ars* und *verbum* (CCSL 50, 228–231. 241, Z. 20 f); MEISTER ECKHART, *Expos. s. ev. sec. Joh.* N. 37 und N. 44 (LW 3, S. 31, 37).

Sohn ist gleichsam die Brücke; in ihm sieht der Vater das Geschaffene, und zwar als Idee bzw. als Gedachtes, als Urbild, indem er „in diesem Wort sich gleichsam in seiner geistigen Eigenart einsieht und durch dieses Wort alles außer sich, weil alles Geschaffene von Ewigkeit her als Idee gedacht (*ideata*) war in diesem Wort“⁷⁶. Nicht nur die Schöpfung, sondern auch den Heilsplan hat „in ewiger Vorherbestimmung der Vater in der Gottheit von Alters her in seiner unfehlbaren Idee geformt“⁷⁷. Das göttliche Wort „repräsentiert alle Geschöpfe, deren Ideen und urbildlichen Wesensgründe im göttlichen Geiste sind, auf vollkommenste Weise“⁷⁸. Der Titel „ideenhaftes Urbild“ kommt dem Wort als der zweiten Person in der Gottheit „hinsichtlich der Geschöpfe“ zu, „insofern alle Geschöpfe von Ewigkeit her in ihm widerstrahlen“⁷⁹. Kraft dieser ideenhaften Urbildlichkeit der Geschöpfe im ewigen Wort haben sie „in Gott wahreres Sein als in sich selbst“⁸⁰.

Der Gedanke, daß in der zweiten Person der Gottheit die Idee der Schöpfung enthalten ist, geht auch ein in die Schrift *De docta ignorantia*⁸¹. Die göttliche Schöpfungskunst und die Idee lassen sich identifizieren mit dem ewigen Wort in Gott; dafür beruft sich NvK auf Augustinus, der *ars* und *verbum* gleichsetzt. Das Wort *idea* ist hier ein Zusatz von Nikolaus. Das ewige Wort als die absolute Gleichheit des Seins ist auch „Wesensgrund und Idee und absolute Notwendigkeit der Dinge“⁸².

Wenn sich auch die Gleichsetzung von ewigem Sohn Gottes und Idee Gottes nicht bei Augustinus in dieser Formulierung findet, so lassen sich doch Stellen aus der Tradition anführen, die Nikolaus gekannt haben kann oder gekannt hat. Z. B. sagt Johannes Scotus Eriugena, daß der eingeborene Sohn das Wort ist und als solcher auch Wesensgrund und Ursache von allem, was vom Vater geschaffen ist. „Der Wesensgrund aber, weil er selbst von allem Sichtbaren und Unsichtbaren ursprüngliches Urbild ist, wird daher von den Griechen *idea*, d. h. Artbegriff oder Form genannt“, weshalb auch „das Wort Gottes Wesensgrund und Ursache“⁸³ der Schöpfung genannt werden kann.

Ebenso spricht Wilhelm von Auxerre davon, daß „der Sohn Gottes als *mundus archetypus* nichts anderes sei als die Idee selbst oder das Bild der Dinge“⁸⁴.

Und der von Nikolaus viel gelesene Wilhelm von Auvergne sagt: „Es ist also der ebenedeite und verehrens-werte Sohn Gottes Urbild und Welt – gemeint ist wohl auch *mundus archetypus* – und das Universum der Arten und Ideen“⁸⁵.

⁷⁶ *Sermo* II (h XVI/1, N. 4, Z. 12–16).

⁷⁷ *Sermo* IX (h XVI/2, N. 3, Z. 4–8).

⁷⁸ *Sermo* XI (h XVI/3, N. 5, Z. 23–26). Vgl. auch R. HAUBST, *Wort und Leitidee der „Repräsentation“ bei Nikolaus von Kues*, S. 142 f.

⁷⁹ *Sermo* XI (h XVI/3, N. 6, Z. 10–12).

⁸⁰ *Sermo* XIX (h XVI/3, N. 4, Z. 13–19); vgl. auch N. 6, Z. 4–7 (S. 295). Der Ausdruck *ratio idealis rerum* ist wörtliches Zitat aus THOMAS VON AQ., *S. th.* I, q. 32, a. 1, ad 1.

⁸¹ Vgl. *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 51, Z. 8–10) N. 80; AUGUSTINUS, *De Trin.* VI, c. 10, N. 11 (CCSL 50, 241, Z. 21–24).

⁸² *Doct. ign.* II, 7 (h I, S. 83, Z. 4) N. 129.

⁸³ JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De div. nat.* II, c. 9 (PL 122, 642B/C).

⁸⁴ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea* lib. 1 q. add. (Parisiis 1500; Nachdr. 1964, fol. 33^v, Z. 21–23).

⁸⁵ GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De universo*, pars II/1, c. 39 (ed. cit., p. 839aA).

Auch auf den Traktat *De verbo incarnato* des Heinrich von Langenstein ist hinzuweisen. Dort sind nämlich im achten Kapitel die Ausdrücke: *verbum dei*, *rationes ideales*, *ars*, *imago dei patris*, *rationes vel ideae*, und ebenso das Beispiel von der Idee im Geiste des Künstlers⁸⁶ mit einander verbunden. Als personifizierte Weisheit kann NvK die zweite göttliche Person zugleich die „vollkommenste Idee der allmächtigen Kunst“⁸⁷ nennen. Das Wort Gottes ist auch der absolute Begriff und als solcher „der Begriff der Idee der göttlichen Kunst“ und die „ideenhafte Form von allem“⁸⁸. Das Wort als Sohn des Vaters ist dessen substantiales Bild. „Alles also, was werden konnte, ist in jener Kraft eingefaltet, wie in der Ursache und in seinem Wesensgrund oder Weisheit oder Idee“⁸⁹.

V

Doch nicht nur innertrinitarisch kann der Sohn Gottes die *idea dei patris* genannt werden, sondern auch der menschengewordene Gottessohn Jesus Christus ist Idee und zwar die sichtbar gewordene Idee des Menschen, allerdings nicht im Sinne des Vorwurfs des Heidelberger Professors Johannes Wenck von Herrenberg⁹⁰. Christus ist ja nicht das abstrakte Universale des Menschen, sondern als konkreter Mensch umfaßt er in sich die ganze Fülle dessen, was Menschsein überhaupt bedeutet und bedeuten kann. Der Mensch erreicht im Gottmenschen Jesus Christus seine höchste Vollkommenheit und Vollendung, so wie die Idee der Einzeldinge als deren höchste Vollkommenheit gedacht ist. So kann Nikolaus im Buche *Vom Sehen Gottes* beten:

„Es ist also in Dir, Jesus, das menschliche Einsehen dem göttlichen Einsehen selbst geeint, so wie das vollkommenste Bild der urbildlichen Wahrheit, wie wenn ich im Geiste des Künstlers die ideenhafte Form eines Schreines betrachtete und die Erscheinung des auf die vollkommenste Weise durch den Meister selbst gemäß der Idee gemachten Schreines, wie dann die ideenhafte Form die Wahrheit der Erscheinung ist und mit ihr in dem einen Meister geeint ist wie die Wahrheit dem Bilde. So sehe ich auch, daß in Dir, Jesus, als dem Meister der Meister die absolute Idee aller Dinge in gleicher Weise und die ähnlichheitliche Erscheinung derselben aufs höchste geeint“⁹¹.

In Jesus Christus sind Urbild und Abbild des Menschen geeint. Das Urbild ist – für uns einzigartig – in ihm direkt sichtbar geworden. NvK kann dieses

⁸⁶ Vgl. HEINRICH VON LANGENSTEIN, *Tractatus de verbo incarnato* c. 8 (ed. JUSTINUS LANG, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein*, Freiburg 1966, S. 379 f).

⁸⁷ *De sap.* I (h V, S. 20, Z. 19).

⁸⁸ *De sap.* II (h V, S. 30, Z. 9, 11).

⁸⁹ *Sermo* (262) (p II/1, fol. 164^v, Z. 18 f).

⁹⁰ Vgl. R. HAUBST, *Christologie*, S. 2 u. 219–223.

⁹¹ *De vis.* 20 (p I, fol. 110^v, Z. 32–38). Zum vielgebrauchten Beispiel der *arca in mente artificis* vgl. NvKdÜ H. 4, S. 206 f, Anm. 20, 3 und MEISTER ECKHART, *Expos. s. ev. sec. Joh-1, 1–5* (LW 3, S. 8); Anm. 1 u. 2 bringen weitere Quellen. Auch NvK bringt das Beispiel *Sermo* (133) (p I/1, fol. 79^v, Z. 40) mit Berufung auf Meister Eckhart und Jordan von Quedlinburg, der diesen, ohne ihn zu nennen, zitiert, wie Nikolaus scharfsinnig bemerkt. Dies zeigt, wie genau und mit welchem Verständnis und welcher kritischen Haltung er die ihm vorliegenden Texte zu lesen verstand.

Phänomen nur durch einen Vergleich im Irrealis verständlich zu machen suchen. Wenn wir zugleich die Idee im Geiste des Künstlers und das genau dieser Idee entsprechende, geschaffene Kunstwerk sehen könnten, dann wäre für uns damit das gleiche Verhältnis sichtbar zwischen Urbild und Abbild, Wahrheit und Ähnlichkeit mit der Wahrheit, wie es in Christus tatsächlich sichtbar geworden ist. So blickt Gott bei der Erschaffung der intellektuellen Natur nicht auf irgendeinen partikulären ideenhaften Begriff, sondern auf den Sohn als ewiges Wort, als ideenhaften Begriff, da er der Inbegriff der Schöpfungskunst selbst ist⁹².

Auch das vermeintliche Koran-wort über Christus als das Antlitz der Völker⁹³ versteht NvK so, daß Christus das Urbild des Menschseins ist, daß in ihm die Wesenheit des Menschen zur letzten Vollendung geführt ist. Auch der Menschensohn-Titel Christi kann von NvK so interpretiert werden:

„Christus ist der Mensch, der im absoluten Menschen bezeichnet wird, gleichsam der Mensch der Menschen oder der König der Menschen, in ihm ist gleichsam die Vollkommenheit und Reinheit der menschlichen Natur wie im Prinzip der Natur enthalten, an der alle Menschen partizipieren“⁹⁴.

Der Mensch Jesus ist auch das Ziel allen menschlichen Strebens. „Jesus ist der, in dem die menschliche Natur alles, was sie werden kann, erreicht hat“⁹⁵. Zugleich ist er die Zusammenfaltung aller Vollkommenheiten, deren die menschliche Natur fähig ist. „Christus als Mensch ist der höchste und vollkommenste, da er in seiner menschlichen Kraft alle menschlichen Vollkommenheiten einfaltet“⁹⁶. Der Gedanke, daß der Mensch Jesus der vollkommenste Mensch ist, findet sich in ähnlicher Weise schon bei Heinrich von Langenstein, der davon spricht, daß die Menschheit Christi das edelste Individuum der Gattung Mensch gewesen sei⁹⁷, und daß Christus „Bild und urbildhaftes unversehrtes Antlitz der menschlichen Seinsbedingung“⁹⁸ ist.

Im neunten Kapitel der Schrift *Vom Sehen Gottes* verschränken sich die beiden Gedankenreihen: Christus umfaßt als absolutes, einfachstes und unendliches Urbild auch das Urbild des Menschseins. Das Menschsein, das in allen Menschen, insofern sie Menschen sind, anwesend ist, ist aber „bei weitem höher in der uneingeschränkten Menschheit, die Urbild und Idee dieser eingeschränkten Natur ist und wie die Form und Wahrheit dieser Form der

⁹² Vgl. *Sermo* (248) (p II/1, fol. 150^v, Z. 10–15).

⁹³ Vgl. *De pace* 13. 16 (h VII, N. 43, S. 40, Z. 16 f; N. 58, S. 54, Z. 7–11); Adnotatio 24 (S. 80); 12 (N. 39, S. 37, Z. 26–38, Z. 2); *Cribr. Alch.* I, 12 (p I, fol. 130^v, Z. 14) u. ö. Zur Fehlübersetzung dieses Wortes ist zu vgl. NvKdÜ H. 6, S. 173, Anm. 19, 1 u. S. 35, Anm. 8; R. HAUBST, *Christologie*, S. 215–217; L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt/M. 1976, S. 29 u. S. 133–135.

⁹⁴ *Sermo* (264) (p II/1, fol. 166^r, Z. 19–21).

⁹⁵ *Sermo* (257) (p II/1, fol. 159^r, Z. 9 f).

⁹⁶ *Sermo* (204) (p II/1, fol. 144^r, Z. 11–12).

⁹⁷ HENRICUS DE HASSIA, *In Gen.* (Clm 18145, fol. 318^{rb}; Text siehe J. LANG, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein*, S. 211, Anm. 22).

⁹⁸ EBD. (Clm 18146, fol. 338^{vb}; LANG, S. 208, Anm. 17).

eingeschränkten Menschheit ist“⁹⁹. In Jesus Christus sind die uneingeschränkte Natur des Menschen und die eingeschränkte unauflöslich geeint.

„Wenn ich also auf die eingeschränkte Menschheit blicke und durch jene zur absoluten, d. h. durch das Schauen des Absoluten im Eingeschränkten wie in der Wirkung die Ursache und im Bilde die Wahrheit und das Urbild, begegnest Du mir, mein Gott, gleichsam als Urbild von allen Menschen und als Mensch an sich, d. h. als absoluter (Mensch).“

Das ist die eine Sicht, die andere ist die folgende: „Wenn ich mich aber in ähnlicher Weise in allen Arten zur Form der Formen wende, begegnest Du mir in allem wie die Idee und das Urbild.“ Der Zusammenfall dessen, was in verschiedenen Sichtweisen erschien, zeigt sich im unendlichen Urbild Jesus:

„Und weil Du das absolute und einfachste Urbild bist, bist Du nicht zusammengesetzt aus mehreren Urbildern, sondern Du bist das einzige, einfachste, unendliche Urbild so, daß Du von allem und jedem einzelnen, was geformt werden kann, das wahrste und angemessenste Urbild bist. Du bist also die Wesenheit der Wesenheiten, indem Du den eingeschränkten Wesenheiten gibst, daß sie sind, was sie sind. Außerhalb Deiner also, o Herr, kann es nichts geben“¹⁰⁰.

Rückschauend kann man nun in einer kurzen Zusammenfassung etwas dazu sagen, wie NvK mit einem in der Tradition vorgegebenen Begriff verfährt. In einer kritischen Stellungnahme verfällt er zunächst der Ablehnung. Diese kritische Reflexion über den Begriff führt aber zugleich auch dazu, seinen positiven Gehalt herauszuheben, ihn von dem, was abzulehnen ist, abzuheben, und das so Abgeklärte dann zu bejahen. Auf dieser Grundlage ist es ihm wiederum möglich, den Begriff *idea* selbst aufzunehmen; und er benutzt ihn, um zwei seiner eigensten Konzeptionen damit zum Ausdruck zu bringen; er geht ein in die Beschreibung der Schöpferkraft des Menschen als Ausdruck seiner höchsten Würde und in sein spekulatives Christus-Verständnis, dem Zielpunkt seiner ganzen philosophisch-theologischen Bemühungen. Ein solches Verfahren zeigt nicht nur, daß Tradition kein totes Weitergeben bedeutet, sondern vielmehr wie sie lebendig werden kann.

Es ist wie bei einem alten kostbaren Goldgefäß, das durch den Gebrauch abgenutzt und dessen Glanz getrübt ist, das aber nach einer gründlichen Reinigung nicht nur im alten Glanz, sondern in einem neuen leuchtet. Es ist schöner als vorher, da sich mit dem neuen Glanz die Aura des Alten und Ehrwürdigen zu gemeinsamem Leuchten verbunden haben.

⁹⁹ *De vis.* 9 (p I, fol. 103^r, Z. 21–23).

¹⁰⁰ *De vis.* 9 (p I, fol. 103^r, Z. 27–35).